

Murray Bookchin

Prólogo de Salvador Pániker

El anarquismo en la sociedad de consumo



Kairós

**EL ANARQUISMO EN LA SOCIEDAD
DE CONSUMO**

MURRAY BOOKCHIN

EL ANARQUISMO
EN LA SOCIEDAD
DE CONSUMO

editorial **K**airós

avda. generalísimo, 493
barcelona-15

Título original: Post Scarcity Anarchism

Portada: Joan Batallé

Traducción: Rolando Hanglin

*En memoria de Josef Weber
y Allan Hoffman*

© 1971 by Murray Bookchin
y Editorial Kairós, S. A., 1972
Avda. Gmo. Franco, 493 - Barcelona-15

Primera edición: Abril 1974

Segunda edición: Abril 1976

Impreso en España

Printed in Spain

Depósito Legal: B. 17.190 - 1976

ISBN: 84-7245-061-9

Chimenes, S. A. - Granollers (Barcelona)

Este ensayo que hoy se presenta al lector de habla hispana debe situarse en el contexto cultural de una sociedad de la abundancia relativa, un contexto que naturalmente no todos los países hemos alcanzado. Con todo, y dado que nos encontramos en un mundo progresivamente intercomunicado, nunca está de más conocer cuáles son los problemas y las polémicas que se van produciendo en los países más tecnificados. Se cumple así una función específicamente informativa; se levanta acta de un test social, al margen de cualquier tipo de apologética.

La cuestión de fondo está en cuáles son, o podrían ser, las repercusiones socio-políticas correspondientes a la crisis del pluralismo, del automatismo, de la tecnología avanzada y de la nueva conciencia ecológica. La nueva polémica gira en torno a un conjunto de interrogantes. ¿Qué nuevos planteamientos han surgido en el viejo juego del poder, la legitimidad y la utopía?; ¿de qué manera afecta todo esto al tema del consenso y el conflicto?; en una sociedad pluralista, ¿hasta qué punto es necesario o incluso posible que los distintos grupos participen en modelos racionales comunes?; ¿no se podría ya convivir en la diferencia en tanto que diferencia?; ¿qué nueva legitimación tiene el poder?; ¿qué pautas deben regir en la socialización y la escolaridad?; ¿hasta qué punto las instituciones nacidas de la primera sociedad industrial son adaptables a la segunda?

Desde un punto de vista socio-político cabría esquematizar tres grandes corrientes. En un extremo están los que tien-

den a mantener la estabilidad social con las formas antiguas de la institucionalización autoritaria (ante todo, «la ley y el orden»); en el centro están los que conservan suficiente confianza en las principales instituciones (o, al menos, en el principio de racionalidad weberiano) para tratar de encontrar, a través de una reforma permanente, una nueva adaptación a la movilidad de la sociedad tecnológica; finalmente, y en el otro extremo, están los que habiendo perdido toda fe en las instituciones vigentes, proponen disolverlas desde un contexto deliberadamente utópico. El común denominador de esta última tendencia suele ser el rechazo del sentimiento de culpabilidad como factor de cohesión social, y el presupuesto de que la ética puritana del trabajo carece de vigencia en una época de relativa prosperidad económica.

Por relativa y vulnerable que sea, la prosperidad económica es el gran condicionante nuevo. Dejando a un lado que la idea de la «Abundancia-Automática-Creciente» no deje de ser todavía un mito (toda vez que cuanto mayor es el tiempo que ahorramos en la producción, mayor es el tiempo que se nos va hacia los servicios); dejando a un lado que el capítulo que lord Keynes no escribió se llame «Pleno Empleo sin Inflación», y que el capítulo que ni siquiera previó se llame stagflación, y que, al menos desde 1968, se viene produciendo en el mundo occidental un cierto crecimiento del paro forzoso; dejando a un lado la crisis post-keynesiana y la rebelión del Tercer Mundo, lo cierto es que en una parte del planeta se ha inaugurado una nueva era condicionada por la tecnología avanzada y la prosperidad económica. Ello ha obligado a un replanteamiento de los clásicos temas sociales. El centro de gravedad está hoy en la dialéctica entre adaptación e inconformismo, dado el creciente poder de coerción que tiene la sociedad sobre los individuos. Recordemos que Durkheim y Weber espíritus poco revolucionarios, ya advirtieron el carácter restrictivo, la *contrainte sociale*, de la mayoría por no decir de todas las instituciones. Durkheim distinguió más o menos, entre instituciones vivas e instituciones muertas, según que hicieran posible o no la acción innovadora; o dicho con su propia terminología, según que garantizaran una solidaridad orgánica o sólo una solidaridad mecánica. Pero el telón de fondo del institucionalismo durkheimiano,

que tanto ha pesado en la tradición sociológica del mundo occidental, era siempre el de la *contrainte sociale*. En una economía de la escasez, y en eso coincidían Durkheim y Weber, la libertad sin condiciones era sólo un fantasma. Ahora bien, ¿de qué manera queda todo esto alterado en el contexto de una economía más holgada?

He aquí una nueva temática, y he aquí por qué, si de un lado aparece el renacimiento de la «ley y el orden» (por considerarse que la prosperidad es una flor todavía demasiado delicada y frágil para que podamos prescindir de la «racionalidad» autoritaria), del otro lado asistimos a un curioso renacimiento del anarco-comunismo. Ese anarco-comunismo no por ser minoritario deja de ser relevante. El autor del presente libro puede considerarse como una de las voces más características de este nuevo pensamiento utópico. Escribe Murray Bookchin:

«Tanto los hombres como la naturaleza han sido siempre las víctimas comunes de la sociedad jerárquica. Las instituciones y valores de la sociedad jerárquica han agotado su función histórica. No hay ya justificación 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 del privilegio han chocado con su techo histórico... Las instituciones han perdido su autoridad moral, y de ahí también el aspecto reaccionario del proyecto socialista, puesto que conserva las nociones de jerarquía, autoridad y Estado, y también los de propiedad (nacionalizada) y clase (dictadura del proletariado). Los diversos marxistas ortodoxos (maoístas, trotskistas, stalinistas y demás sectas) mediatizan ideológicamente los aspectos positivos y negativos del desarrollo social general, precisamente en el momento en que son más irreconciliables que nunca en un plano objetivo.»

Nos encontramos, pues, con una especie de vuelta a Rousseau, vía automatismo y dentro de un contexto enfáticamente antijerárquico. Existe un cansancio frente al modelo «racional», un pathos antiburocrático y un renacimiento de lo místico. Recuérdese también el recurso a la acción directa y a la espontaneidad, el rechazo del liderazgo político y la corriente

libertaria del movimiento estudiantil de mayo de 1968. Parece como si estuviera en el aire el deseo de terminar, no sólo con la división del trabajo, sino también con la división entre trabajo y ocio, cultura y naturaleza, psique y sociedad, y así sucesivamente; terminar, en suma, con las separaciones de la conciencia desventurada, hoy convertida en falsa conciencia feliz, según Marcuse.

Por otra parte, el nuevo debate cultural hace que algunas de las viejas e históricas convenciones de la semántica política cada vez sean menos definitivas. Tengo a la vista un libro titulado *Radicalismo libertario*, editado en Norteamérica, y en el que se habla de hacer abdicar al Estado, de redescubrir el anarquismo, de descentralizar el poder, y así sucesivamente. Pero en contra de lo que uno pudiera creer, no se trata de un manifiesto de la Nueva Izquierda, sino de un documento explícitamente subtítuloado «Una alternativa para una Nueva Derecha». La tesis del trabajo es que los valores clásicos del pensamiento conservador sólo pueden ser realizados hoy a través de un nuevo anarquismo. Reaparece el viejo dilema de Tönnies, bien que con una riqueza mucho mayor de modulaciones — y también de contradicciones.

En su forma más sofisticada, el neoanarquismo se presenta, pues, como un movimiento revolucionario basado en la autodisciplina y no en la coerción. Su solución al problema sociológico de la cohesión se basa en la teoría de los grupos espontáneos o grupos de afinidad, en donde las relaciones humanas son al menos tan importantes como los objetivos sociales. La praxis anarquista se define por la acción directa, un método para abolir al Estado y a todo tipo de instituciones autoritarias, sin recurrir a técnicas de esas instituciones y del Estado. Al mismo tiempo, esa acción directa es una estrategia para promover la individuación de las masas, para afirmar la identidad de lo particular, y para despertar no sólo la conciencia colectiva, sino también la conciencia de cada individuo, de suerte que cada individuo sea capaz de modificar su propio destino.

Merece la pena recordar que desde un contexto no exactamente homologable, Ivan Illich también ha hecho una llamada explícita a la «revolución de las instituciones» y ha denunciado un sistema de poder que organiza la impotencia progre-

siva de los ciudadanos. Su idea general es que las instituciones que se han ido formando en el curso de los últimos años no han hecho más que resolver problemas viejos al precio de crear problemas nuevos y todavía más insolubles. Lo que solemos llamar «progreso» consiste en sacrificar la praxis en beneficio de la poiesis (el ser en beneficio del tener, podríamos traducir con voluntaria inexactitud). Illich reelabora de este modo una crítica que procede ya de Aristóteles, y también de Marx, para proponer una inversión de las instituciones y romper el círculo vicioso, o canceroso, de ir creando remedios cada vez más poderosos para curar males procedentes de otros remedios que a su vez fueron los remedios de otros remedios anteriores, y así ad infinitum. Particularmente nefasta es a juicio de Illich la institución escolar, al menos tal como se plantea en la actualidad. La idea de que el Estado debe proporcionar a todo el mundo una educación obligatoria en centros oficiales de enseñanza es considerada como un ejemplo de institución manipuladora. (Paul Goodman hubiera hablado de antieducación). Del mismo modo que se construyen carreteras cada vez más amplias, transmutando el deseo real de movilidad en falso deseo de automóviles, el Sistema tiende a producir escuelas cada vez mayores transmutando el deseo real de aprender en el deseo falso de escolaridad. En fin; en la misma dirección apuntan las voces de la antipsiquiatría, el women's lib y la contracultura. Se trata siempre de movimientos deliberadamente utópicos que denuncian tanto al sistema capitalista como al socialista, puesto que ambos son, a la postre, «sistemas».

Se podrá o no estar de acuerdo con esos presupuestos contraculturales; pero es difícil no admitir, al menos, sus dimensiones de estímulo intelectual. Personalmente entiendo que el vicio del nuevo movimiento anarquista consiste en distinguir todavía entre Gesellschaft y Gemeinschaft. ¿Por qué la familia, la comuna o los grupos espontáneos iban a ser entidades más «naturales» que la empresa organizada? ¿Acaso la naturaleza no es también una organización? La ciencia opera a través de proposiciones formalizadas en un lenguaje operativo que permite su tratamiento lógico. Su referencia a la realidad es siempre una referencia a una realidad que a su vez está ya previamente codificada. Lo que

ocurre es que algunos de los códigos condicionantes nos resultan tan estables, familiares y universales que nadie los suele discutir. Sentir dolor cuando a uno le pinchan el brazo y sentir placer cuando a uno le acarician, parecen fenómenos naturales y los tomamos por naturales, aunque en rigor sean fenómenos estrictamente codificados, y que podrían funcionar de manera inversa a la usual. Hay que comprender que todo lenguaje es un código. La ciencia opera con modelos, sistemas y teorías; es decir, opera con formalizaciones diversas, las cuales expresan a través de algún lenguaje y respondiendo a las distintas preguntas que cada disciplina le hace a lo real. Al conjunto de proposiciones mediante las cuales explicamos un fenómeno, se le suele llamar hoy sistema. Todo sistema posee una estructura, cuya articulación lógica viene definida por las relaciones entre sus variables. No se trata, pues, de que con la progresiva formalización de los lenguajes tengamos que reconocer una racionalidad de lo real y una existencia de leyes naturales; se trata más bien de la imposibilidad epistemológica de salirse de los códigos. La progresiva formalización de los lenguajes remite a una «realidad» que viene también codificada en sus niveles aparentemente más inmediatos, ingenuos y «espontáneos». He aquí por qué los propios anarco-tecno-comunistas son conscientes hoy de que no es posible la vuelta a un estado de inmediatez prerracional respecto a la natura. En primer lugar, porque no existe la natura. En segundo lugar, porque nos hallamos siempre mediatizados por algún código, símbolo, sistema.

Por esto, cabe decir que si bien el nuevo anarquismo aspira a no disociar la psique de lo social, parece subestimar las interiorizaciones que la conciencia colectiva realiza dentro de cada individuo. Evidentemente, pocos piensan hoy que se pueda volver al concepto romántico del liberalismo o a la idea de un yo separado de la sociedad, al estilo del «individuo burgués» decimonónico que creía ser el propietario privado de sí mismo. La alternativa entre individuo y sociedad, lo mismo que la alternativa entre cultura y naturaleza es, a fin de cuentas, artificial.

Ahora bien; aun sin compartir forzosamente todos los puntos de vista del nuevo anarquismo, me parece que nada se pierde con estudiarlo. Además, si las instituciones sociales

como la propiedad, la monogamia, el patriarcado, la burocracia y el Estado no son capaces de resistir por sí mismas la crítica de quienes han dejado de creer en ellas, poca confianza tienen en sí mismas esas instituciones. Y si hemos de cerrarnos a toda crítica, mal irán el cambio y la creatividad que son las enzimas para la transformación permanente del cuerpo social.

Es preciso comprender que incluso desde el contexto de la Teoría de Sistemas, sin un mínimo de azar y de crítica la vida no evoluciona. Las invariantes de los sistemas — es decir, las famosas estructuras — tienden a perpetuarse indefinidamente a sí mismas. Desde el punto de vista de la evolución, tampoco estará de más recordar que este fenómeno tan improbable que hoy llamamos vida es, en última instancia, energía solar transformada. ¿Transformada en qué? Transformada en estructura antientrópica. Pero, ¿cómo se produjeron las condiciones favorables para esa transformación? Todo parece indicar que esas condiciones fueron las de un cierto desorden limitado: con el aumento de la agitación molecular aumentaron las probabilidades de formar combinaciones relacionales nuevas. Por este camino, por el camino de un progresivo desorden ordenado, se fue avanzando hasta alcanzar ese estado improbable que llamamos vida. Luego la vida se fue complejizando, y hoy hemos cobrado conciencia de que el cuerpo social también es un cuerpo vivo en evolución. Pero la teoría de la evolución nos enseña que sin un cierto desorden, sin unas ciertas faltas de ortografía genética, la vida se limita a repetirse monótonamente a sí misma. No avanza. Existe un límite en el mantenimiento del orden, que si se excede, impide la evolución. La entropía no es una medida del desorden, sino una medida de la muerte. La vida no es, en sí misma, ni orden ni desorden: es tensión e improbabilidad. No podemos vivir sin un cierto orden; tampoco podemos vivir sin un cierto desorden.

La mayoría de edad de una sociedad se demuestra, y se mide, en función de su capacidad para encajar la crítica, y en función de su capacidad para ir revisando, también críticamente, la legitimidad de sus presupuestos básicos. Esquemáticamente existen tres maneras de defender un sistema: una, prohibiendo que se critique al sistema; otra, permitien-

do que se critique al sistema, pero de tal forma que en ningún caso la crítica pueda modificarlo esencialmente; finalmente, cabe permitir la crítica con un margen tal que el sistema pueda realmente cambiar. Esto último implica varios presupuestos y está en la raíz de lo que solemos llamar democracia. Entre los presupuestos podríamos citar: 1) un cierto pathos de la libertad; 2) un mínimo gusto por el riesgo y lo desconocido; 3) una confianza básica en la creatividad del hombre, cuando éste tiene cubiertas sus necesidades básicas.

En resumen. Tal vez este libro no sea apto para mayores de 18 años; pero me parece que contiene suficientes elementos críticos para contribuir al desentumecimiento de nuestros clisés mentales. Y eso siempre es benéfico. Incluso para los que son mayores de edad.

SALVADOR PÁNIKER

Por lo general, vivimos inmersos en el presente de forma tan absoluta que a menudo ignoramos lo mucho o poco que nuestro propio período social difiere de los anteriores, incluso de la generación que nos precedió en forma inmediata. Esta sujeción a lo contemporáneo puede ser muy perniciosa. Puede encadenarnos, inconscientemente, a los aspectos más reaccionarios de la tradición, sean sus valores e ideologías, sus formas jerárquicas o sus modos de comportamiento político. A menos que nuestras raíces en la vida contemporánea se amplíen a través de una rica perspectiva, distorsionarán fácilmente nuestra comprensión del mundo real, así como sus potencialidades de cara al futuro.

El mundo está cambiando mucho más de lo que nosotros creemos. Hasta muy recientemente, la sociedad humana se ha desarrollado en torno a los brutales problemas planteados por una insoslayable escasez de carácter material y su contrapartida subjetiva en términos de renunciamiento y culpa. Las grandes variaciones históricas que destruyeron a las antiguas sociedades orgánicas, dividiendo al hombre contra sí mismo y al hombre contra la naturaleza, tuvieron su origen en los problemas de la supervivencia, problemas referidos al mero mantenimiento de la existencia humana *. La escasez de

* El término "sociedades orgánicas" alude a formas de organización mediante las cuales la comunidad se une con lazos de parentesco e intereses comunes, de cara a los medios de vida. Las sociedades orgánicas no se encontraban, aún, divididas en las clases y burocracias de contenido explotador que hallamos en la sociedad jerárquica.

material brindó el justificativo histórico para el desarrollo de la familia patriarcal, la propiedad privada, la dominación de clases y el Estado; nutrió las grandes divisiones de la sociedad jerarquizada: la ciudad contra el campo, la mente contra la sensualidad, el trabajo contra el juego, el individuo contra la sociedad y, finalmente, el individuo contra sí mismo.

No tiene sentido preguntarse si este largo y tortuoso desarrollo pudo haber seguido un curso distinto o más benigno. La evolución escapa a nuestro alcance. Tal vez como aquella mítica manzana que, tras el primer bocado, debe ser completamente consumida, la sociedad jerárquica debe completar su cruento viaje antes de que podamos exorcizar sus infernales instituciones. De todos modos, nuestra posición dentro del drama histórico difiere fundamentalmente de la que vivieron todos los individuos del pasado. En este siglo veinte, nos encontramos convertidos en virtuales herederos de la historia humana, legatarios del antiguo esfuerzo del hombre, empeñado en liberarse de la fatiga y la inseguridad material. Por primera vez en la larga sucesión de las centurias, este siglo — y sólo éste — ha elevado a la humanidad a un nivel enteramente nuevo de capacitación tecnológica, y a una visión decididamente única de la experiencia humana.

Es en este siglo cuando, finalmente, abrimos las puertas de un futuro de abundancia disfrutable por todos los hombres: los medios de vida se acercan a un nivel de suficiencia, sin necesidad, ya, del laboreo cotidiano y frenético de los hombres. Hemos descubierto recursos, no sólo para el hombre sino también para la industria, que hace una generación eran totalmente desconocidos. Hemos concebido máquinas que fabrican otras máquinas en forma automática. Hemos perfeccionado dispositivos que pueden ejecutar pesadas tareas con mayor eficiencia que los músculos humanos más fuertes, que pueden desbordar la habilidad industrial de las manos humanas más dotadas, que pueden calcular con mayor rapidez y precisión que las más privilegiadas mentes humanas. A horcajadas de esta tecnología cualitativamente nueva, podemos comenzar a brindar comida, techo, abrigo y una amplia gama de comodidades sin devorar el precioso tiempo de la humanidad, y sin disipar su reserva invaluable de energía creativa en trabajos puramente mecánicos. Para abreviar:

por primera vez en la historia estamos en el umbral de una sociedad en la cual la escasez habrá sido abolida.

Deberíamos subrayar la expresión «umbral», pues la sociedad actual no ha asumido el potencial de su tecnología, en el sentido de suprimir radicalmente la escasez. Los «privilegios» materiales que el capitalismo moderno permite, aparentemente, a las clases medias, y su dispendioso despilfarro de recursos, tampoco reflejan el contenido racional, humanístico, realmente desalienado, que esperaríamos de una sociedad post-escasez. Si por «post-escasez» entendemos simplemente una gran cantidad de bienes socialmente disponibles, caemos en un absurdo; sería como ver en un organismo vivo nada más que una gran cantidad de procesos químicos*. En primer lugar, porque la escasez es más que una situación de recursos insuficientes: para que esta palabra signifique algo en términos humanos, ha de englobar las relaciones sociales y el aparato cultural que nutren la inseguridad *en la mente*. En el caso de las sociedades orgánicas, esta inseguridad puede ser función de los opresivos límites establecidos por un mundo natural precario; en una sociedad de tipo jerárquico, es una función de los límites represivos establecidos por una estructura clasista explotadora. En este mismo sentido, la expresión «post-escasez» implica, fundamentalmente, más que una mera abundancia de medios de vida: debemos incluir, sin duda alguna, el *tipo* de vida posibilitada por estos medios. Las relaciones humanas y la psique individual en una sociedad post-escasez deben reflejar plenamente la libertad, la seguridad y la expresión personal que hace posible la abundancia. La sociedad post-escasez es la realización de las potencialidades sociales y culturales latentes en una tecnología de abundancia.

El capitalismo, lejos de brindar «privilegios» a las clases medias, tiende a degradarlas más que a cualquier otro estrato de la sociedad. El sistema despliega su capacidad de abundancia para arrastrar al pequeño burgués a una complicidad

* De aquí que resulte absurdo el uso que Tom Hayden hace de la expresión «post-escasez» en su reciente libro *The Trial*. El temor de Hayden de que la cultura juvenil podría transformarse en un «hedonismo post-escasez», de carácter socialmente pasivo, indica su insuficiente comprensión del significado de la abolición de la escasez, así como de la naturaleza de la cultura juvenil.

con su propia opresión: primero, lo convierte en una mercancía, en un objeto que se negocia en el mercado; luego asimila sus propios deseos al contexto del mercado. Así tiranizada por todas y cada una de las vicisitudes de la sociedad burguesa, toda la personalidad del pequeño burgués vibra de inseguridad. Sus soporíferos — mercancías y más mercancías — actúan como auténticos venenos. En este sentido, nada hay más opresivo que el «privilegio», pues los más profundos rincones mentales del hombre «privilegiado» son campo abierto a la explotación y la dominación.

Pero, a través de una suprema pirueta de la ironía dialéctica, este veneno constituye, a la vez, su propio antídoto. La capacidad del capitalismo en materia de abundancia — los soporíferos que emplea para la dominación — agita extrañas figuras en el mundo onírico de sus víctimas. Se entrevé el fantasma de la libertad en la pesadilla de la opresión y aflora una intuición reprimida de que lo que es podría ser de otro modo, si la abundancia sirviera a fines más humanos. Del mismo modo que la abundancia invade al inconsciente para manipularlo, el inconsciente invade a la abundancia para liberarla. La contradicción más notoria del capitalismo actual es la tensión entre lo-que-es y lo-que-pudiera-ser, entre la realidad de la opresión y la potencialidad del libre albedrío. La simiente de destrucción de la sociedad burguesa germina en los propios medios que ella emplea para su conservación: una tecnología de abundancia, capaz de proporcionar, por primera vez en la historia, las bases materiales de la liberación. El sistema, en cierto sentido, conspira contra su propio ser. Como dijera Hegel, en otro contexto: «La lucha es ya tardía; y cada remedio que se intenta agrava la enfermedad...» (1).

Si la lucha para preservar la sociedad burguesa tiende a asumir un carácter auto-invalidatorio, lo mismo ha de ocurrir con la lucha por destruirla. En la actualidad, la máxima fuerza del capitalismo radica en su prodigiosa habilidad para subvertir los objetivos revolucionarios por medio de las ideologías de la dominación. A favor de esta fuerza debemos señalar el hecho de que la «ideología burguesa» no es sólo burguesa. El capitalismo es heredero de la historia, legatario de

todas las modalidades represivas de las sociedades jerarquizadas del pasado, y la ideología burguesa se compone de los elementos más antiguos de la dominación y del condicionamiento social: elementos tan venerables, y aparentemente tan incuestionables, que a menudo los confundimos con la «naturaleza humana». No hay comentario más elocuente sobre el poder de este legado cultural que el grado en que ha sido contagiado el mismísimo proyecto socialista con el sexismo, la jerarquización y la privación. De estos elementos provienen todas las enzimas sociales que catalizan las relaciones cotidianas del mundo burgués y del llamado «movimiento radical».

Jerarquización, sexismo y privación no desaparecen con el «centralismo democrático», la «vanguardia revolucionaria», el «Estado proletario» y la «economía planificada». Por el contrario, la jerarquización, el sexismo y la privación funcionan con suprema eficacia cuando el centralismo parece «democrático», los líderes tienen aire «revolucionario», el Estado parece pertenecer al «proletariado» y la producción de mercancías se halla «planificada». En la medida en que el proyecto socialista se muestra incapaz de notar la existencia misma de estos elementos (no hablemos ya de su carácter pernicioso), la propia «revolución» deviene una fachada de la contrarrevolución. Mal que pese a la concepción de Marx, lo que tiende a «marchitarse» tras esta especie de «revolución» no es el Estado, sino la propia conciencia de la opresión.

En realidad, mucho de lo que pasa por «economía planificada» en la teoría socialista ha sido alcanzado ya por el capitalismo; de aquí la capacidad que demuestra el capitalismo de Estado para asimilar vastas secciones de la doctrina marxista como ideología oficial. Más aún, en los países capitalistas desarrollados, el mismo progreso tecnológico ha suprimido una de las razones más importantes para justificar la existencia del «Estado socialista»: la necesidad (según las palabras de Marx y Engels) «de incrementar el total de fuerzas productivas en la forma más rápida posible» (2). Así, seguir insistiendo con la cancioncilla de la «economía planificada» y el «Estado socialista» — conceptos creados por un estadio ya superado del capitalismo, y para un nivel de des-

arrollo tecnológico inferior al actual — indicaría cretinismo sectario. El proyecto revolucionario debe guardar proporción con las enormes posibilidades sociales de nuestro tiempo, pues así como los prerrequisitos materiales de la libertad se han expandido más allá de los más generosos sueños del pasado, así también lo ha hecho el concepto mismo de libertad. Ante la inminencia de una sociedad caracterizada por la abolición de la escasez, la dialéctica social comienza a madurar, no sólo en términos de lo que deberíamos suprimir sino también de cara a lo que habremos de crear. No sólo debemos poner fin a las relaciones sociales de la sociedad burguesa sino, también, al legado de dominación que nos viene de largos milenios de sociedades jerarquizadas. Lo que debemos elaborar para reemplazar a la sociedad burguesa no es sólo aquella sociedad sin clases que profetiza el socialismo, sino también la utopía no-represiva.

Hasta aquí nos hemos ocupado principalmente de las capacidades tecnológicas de la civilización burguesa, su potencial para sostener una sociedad post-escasez y la tensión que todo esto crea entre lo-que-es y lo-que-debiera-ser. No caigamos en el error de imaginar que esta tensión flota vagamente entre abstracciones teóricas. Es una tensión real y halla expresión diaria en las vidas de millones de seres. Aunque con frecuencia en un plano intuitivo, la gente comienza a encontrar intolerables las condiciones sociales, económicas y culturales que hace una década, poco más o menos, se aceptaban pasivamente. El crecimiento del movimiento negro de liberación a lo largo de la última década constituye una evidencia explosiva de esta evolución. La liberación de los negros ha sido seguida por la liberación femenina, la juvenil, y la infantil sucesivamente. Cada grupo étnico y, virtualmente, cada profesión, son el teatro de un fermento que hace sólo una generación hubiera resultado inconcebible. Los «privilegios» de ayer se están convirtiendo en «derechos» de hoy en una sucesión casi embriagadora, entre los estudiantes, la gente joven en general, las mujeres, las minorías raciales y, a veces, entre los mismísimos estratos a que ha recurrido tradicionalmente el sistema en busca de apoyo. El concepto

mismo de «derecho» es ahora sospechoso de expresar la soberbia de una élite que expropia y niega «derechos» y «privilegios» a sus inferiores. La batalla contra el elitismo y la jerarquía, reemplaza ahora a la lucha por determinados «derechos». Ya no se exige *justicia* sino, más bien, *libertad*. La sensibilidad moral en materia de abusos — incluyendo algunos de carácter menor, según las pautas anteriores — ha cobrado una viveza que hubiera resultado increíble hace sólo unos pocos años.

El eufemismo liberal con que se alude a la tensión entre realidad y potencialidad es: «exigencias crecientes». Pero lo que esta frase de tono sociológico no dice es que tales «exigencias» continuarán «creciendo» hasta la obtención de la utopía misma. Y con buenas razones. Lo que imprime «crecimiento» a las «exigencias» — multiplicándolas, para ser más exactos, con la conquista de cada «derecho» — es la irracionalidad del propio sistema capitalista. En momentos en que la maquinaria automática y computerizada podría reducir el esfuerzo humano hasta casi el cero absoluto, no hay despropósito mayor, a los ojos de los jóvenes, que dedicar toda una vida al trabajo. En momentos en que la industria está en condiciones de brindar abundancia para todos, nada resulta más perverso, para los pobres, que la idea de resignarse a una vida entera de pobreza. En momentos en que existen todos los recursos necesarios para la promoción de la igualdad social, las minorías raciales conceptúan su subyugación como criminal, y lo mismo vale para las mujeres, etc. Estos contrastes podrían extenderse indefinidamente, abarcando todos los problemas que han producido la agonía social de nuestra era.

En su intento de defender la escasez, el esfuerzo físico, la pobreza y la explotación contra el creciente potencial determinado por el ocio, la abundancia, la libertad, en una palabra la post-escasez, el capitalismo se perfila cada vez más netamente como una sociedad irracional y, sobre todo, artificial. La sociedad actual está cobrando el aspecto de una fuerza totalmente *ajena*, y enajenante. Se nos presenta como el «otro», por así decir, de los más profundos deseos e impulsos de la humanidad. En una escala cada vez mayor, la potencialidad está comenzando a determinar y conformar

la vida nuestra de cada día, su concepto de la realidad, hasta arribar al punto en que todo lo relativo a la sociedad — incluyendo sus amenidades más «atractivas» — nos parece por completo insano, el resultado de una demencia social masiva.

No es sorprendente que comiencen a emerger subculturas tendentes a enfatizar una dieta natural, contrapuesta a la dieta sintética de la sociedad; una familia extendida, contrapuesta a la monogámica; una libertad sexual, contrapuesta a la represión; una tribalización, contrapuesta a la atomización; una comunidad, contrapuesta al urbanismo; una ayuda mutua, contrapuesta a la competencia; un comunismo, contrapuesto a la propiedad y, finalmente, un anarquismo contrapuesto a la jerarquía y al Estado. En el propio acto de rechazar la vida de austeridades burguesas, se siembran los primeros gérmenes de un estilo de vida utópico. La negación se convierte en afirmación; el repudio de lo presente deviene una proclamación del futuro, en las mismas entrañas del sistema capitalista. El «drop out»* se transforma en un modo de proyectarse dentro (*dropping in*) de las relaciones sociales de utopía, tentativas experimentales y eminentemente ambiguas. Tomado como fin en sí mismo, este estilo de vida no consume la utopía; más aún, podría ser dolorosamente incompleto. En tanto que medio, sin embargo, este estilo de vida y los procesos que a él conducen son indispensables en la *re-formación* del revolucionario, en el despertar de sus sensibilidades de cara a todo lo que ha de cambiar.

La tensión entre realidad y potencialidad, entre presente y futuro, adquiere proporciones apocalípticas en medio de la crisis ecológica de nuestro tiempo. Aunque una gran parte de este libro versará sobre problemas relativos al medio ambiente, se impone subrayar varias conclusiones generales. Ha de rechazarse, por quimérico, todo intento de resolver la crisis ambiental dentro del marco burgués de referencia. El capitalismo es por naturaleza anti-ecológico. La competencia y la acumulación constituyen sus leyes vitales esenciales

* El modismo americano "drop out" alude a la retirada o abandono de las convenciones de la vida burguesa. (N. del T.)

y fueron resumidas por un Marx punzante en la frase «producción por la producción misma». Todas las cosas, por más raras o santas que fueran, «tienen su precio» y son acogidas por el mercado. En una sociedad de este tipo, la naturaleza recibe el trato que corresponde a un mero recurso, digno de ser explotado y saqueado. La destrucción del mundo natural, lejos de ser una consecuencia de excesos o errores disparatados, parece resultar de la propia lógica de la producción capitalista.

La actitud esquizoide del público hacia la tecnología — actitud que mezcla temor con esperanza — no puede ser soslayada con ligereza. Expresa una verdad intuitiva: la misma tecnología que podría liberar al hombre en una sociedad organizada en torno a la satisfacción de las necesidades humanas tiende a destruirlo en el contexto de una sociedad basada en la «producción por la producción misma». Podemos estar seguros de que el dualismo maniqueo que se imputa a la tecnología no constituye un aspecto de la tecnología como tal. Las capacidades de la tecnología moderna en términos de crear o destruir no son más que dos caras de una dialéctica social común: facetas positiva y negativa de la sociedad jerarquizada. Si hemos de reconocer alguna verdad en la afirmación de Marx de que la sociedad jerárquica era «históricamente necesaria» para «dominar» a la «Naturaleza», lo haremos sin olvidar jamás que el concepto de «dominación» de la naturaleza fue una proyección de la dominación del hombre por el hombre. Tanto los hombres como la naturaleza han sido siempre las víctimas comunes de la sociedad jerárquica. El hecho de que ambos se enfrenten, ahora, con la extinción ecológica, es una evidencia de que los instrumentos de producción han terminado por resultar demasiado poderosos para que se los administre como medios de dominación social.

Hoy en día, en tanto transcurre la etapa terminal en la evolución de la sociedad jerarquizada, sus aspectos negativos y positivos se alzan como totalidades mutuamente excluyentes. Las instituciones y valores de la sociedad jerárquica han agotado sus funciones «históricamente necesarias». Hay que reconsiderar la justificación social de la propiedad y las clases, de la monogamia y el patriarcado, de la jerarquía y la

autoridad, de la burocracia y el Estado. Estas instituciones y valores, junto con la ciudad, la escuela y las instrumentaciones del privilegio, han chocado contra su techo histórico. En contraste con Marx, poco tendríamos que objetar al concepto expresado por Bakunin, en el sentido de que las instituciones y valores de la sociedad jerarquizada fueron *siempre* un «mal históricamente necesario». Si el veredicto de Bakunin parece gozar de cierta superioridad sobre el de Marx, hoy en día, esto se debe a que las instituciones en cuestión han perdido autoridad moral. De ahí el aspecto reaccionario del proyecto socialista, que conserva aún las nociones de jerarquía, autoridad y Estado como partes integrantes del futuro postrevolucionario de la humanidad. Este proyecto también conserva, en consecuencia, los conceptos de propiedad («nacionalizada») y clases («dictadura del proletariado»). Los diversos marxistas «ortodoxos» (maoístas, trotskistas, stalinistas y las sectas que resultan de las distintas hibridaciones de estas tres tendencias) mediatizan ideológicamente los aspectos negativos y positivos del desarrollo social general, *precisamente* en el momento en que son más irreconciliables que nunca, en un plano objetivo.

En este mismo sentido, la revolución venidera y la utopía por ella generada deben ser concebidas como totalidades. Ningún área de la vida contaminada por la explotación ha de quedar intacta *. A partir de la revolución ha de surgir una sociedad que trascenderá todos los quebrantos del pasado; esta sociedad emergente ofrecerá a cada individuo, sobre todo, la fiesta de una experiencia total, multifacética, redonda.

He descrito esta utopía como «anarquismo», pero también pude haberla llamado «anarco-comunismo», expresión equivalente. Ambos términos indican una sociedad descentralizada, sin clases y en cuyo seno las grietas creadas por

* He aquí lo revolucionario del movimiento de liberación de la mujer, que ha expuesto al público la sintaxis interna, la musculatura de la dominación. De este modo, el movimiento ha cuestionado a la propia vida cotidiana, dejando a un lado abstracciones como «Sociedad», «Clase» y «Proletariado». En este punto me toca disculparme por el uso de la expresión genérica «Hombre», de género masculino. Careciendo de otros sinónimos para «gente» o «individuos», reconozco que mi vocabulario está, sin duda, groseramente viciado. También debemos liberar nuestro lenguaje.

la cultura de la propiedad privada sean trascendidas por relaciones humanas nuevas y desalienadas. Una sociedad anarquista, o anarco-comunista, presupone la distribución de los bienes conforme a las necesidades individuales, la disolución de las relaciones mercantiles, la rotación del trabajo y una decidida reducción del tiempo que se dedica al mismo. Sin embargo, esta descripción nos pinta nada más que una anatomía de la sociedad libre. Nos haría falta un cuadro de la fisiología de la libertad; de la libertad como proceso de comunización. En efecto, nuestra descripción carece de las dimensiones subjetivas que ligan la reconstrucción de la sociedad con la de la psique.

Es probable que los anarquistas hayan prestado más atención a los problemas subjetivos de la revolución que cualquier otro movimiento revolucionario. Desde el punto de vista de una amplia perspectiva histórica, el anarquismo es una emanación de la libido popular, una ebullición del subconsciente social que se remonta, bajo muchos nombres diferentes, a las más tempranas batallas de la humanidad. Es mínimo su compromiso con mamotretos doctrinarios. En su activa preocupación por las cuestiones de la vida diaria, el anarquismo se ha cuidado siempre de estilos de vida, de la sexualidad, la comunidad, la liberación femenina y las relaciones humanas. Su foco central ha apuntado siempre hacia el único objetivo social significativo que puede plantearse la revolución social: una reconstrucción del mundo de modo tal que los seres humanos resulten fines en sí mismos, y la vida humana una experiencia reverenciada e, incluso, maravillosa. Para la mayoría de las ideologías radicales, este objetivo no ha sido más que periférico. Con frecuencia, estas ideologías, enfatizando sus abstracciones en detrimento de la gente, han reducido a los seres humanos al papel de simples *medios*; y todo en nombre, irrisoriamente, de «el Pueblo» o de «la Libertad».

La diferencia entre socialistas y anarquistas no sólo se presenta en los conflictos teóricos sino también en tipos contrapuestos de organización y praxis. Ya he señalado que los socialistas se organizan conforme a cuerpos jerarquizados. Por contraste, los anarquistas basan sus estructuras organizativas en el *grupo de afinidad*, reunión de amigos que no se

refiere menos a sus relaciones humanas que a sus objetivos sociales. El propio modo de organización anarquista trasciende la fractura tradicional entre psique y mundo social. De presentarse la necesidad, nada impide a los grupos de afinidad una coordinación dentro de movimientos bastante amplios. Estos movimientos, a la vez, tienen la ventaja de que el control sobre la organización mayor lo conservan siempre los grupos de afinidad, sin delegarlo en los cuerpos coordinadores. Toda acción, por otra parte, se basa en el voluntarismo y la autodisciplina, no en la coerción ni en un orden de tipo militar. En esta clase de organización, la praxis tiene un valor liberador tanto en el terreno personal como en el social. La propia naturaleza del grupo alienta al revolucionario a revolucionarse a sí mismo.

Este enfoque liberador de la praxis llega aún más lejos en la concepción anarquista de la «acción directa». Generalmente se considera a la acción directa como táctica, como método para abolir el Estado sin recurrir a instituciones y técnicas propias del Estado. Aunque esta interpretación es correcta dentro de su alcance, no podemos negar que el tal alcance es corto. La acción directa es una estrategia revolucionaria básica, un modo de la praxis encaminado a promover la individuación de las «masas». Su función consiste en afirmar la identidad de lo particular, dentro del marco de lo general. Más importantes que sus implicaciones políticas resultan, sin duda, sus efectos psicológicos, pues la acción directa despierta en la gente una conciencia de cada individuo, capaz como tal de modificar su propio destino*.

Finalmente, la praxis anarquista también subraya la espontaneidad: se trata de una concepción de la praxis como proceso interno y no exterior o manipulado. Mal que pese a sus críticos, este concepto no hace del mero «impulso» indiferenciado un fetiche. Como la vida misma, la espontanei-

dad puede darse en muchos niveles diferentes; puede estar más o menos empapada de conocimiento, intuición y experiencia. En una sociedad libre, la espontaneidad de un niño de tres años difícilmente pertenecerá al mismo orden que la de un sujeto de treinta años. Aunque ambos se encontrarán libres para desarrollarse sin restricciones, la conducta de la persona de treinta años se basaría en un yo más definido y mejor informado. Del mismo modo, la espontaneidad podría darse más estructurada en un grupo de afinidad que en otro, tal vez mejor estacionada por el conocimiento o la experiencia.

Pero la espontaneidad no es una «técnica» organizativa, así como la acción directa no se reduce a mera táctica operativa. La creencia en la acción espontánea forma parte de una fe aún más amplia: la fe en el desarrollo espontáneo. Todo desarrollo debe ser libre, para alcanzar su propio equilibrio. La espontaneidad, lejos de incitar al caos, implica una liberación de las fuerzas internas de un proceso evolutivo para que den con su orden auténtico y su propia estabilidad. Como veremos en los capítulos que siguen, la espontaneidad, en la vida social, converge con la espontaneidad de la naturaleza, sentando las bases de una sociedad ecológica. Los principios ecológicos que conformaron las sociedades orgánicas resurgen bajo la forma de principios sociales, para presidir la consumación de la utopía. Pero estos principios se alimentan hoy de las conquistas materiales y culturales de la historia. La ecología natural deviene ecología social. En la utopía, el hombre no regresa a su ancestral inmediatez con la naturaleza, así como el anarco-comunismo no reitera un comunismo primitivo. Tanto ahora como en el futuro, las relaciones humanas con la naturaleza observarán siempre la mediación de la ciencia, la tecnología, el conocimiento. Pero dependerá de la capacidad del hombre para elevar su condición social que la ciencia, la tecnología y el conocimiento mejoren a la naturaleza en su propio beneficio. O bien la revolución crea una sociedad ecológica, con nuevas ecotecnologías y ecomunidades, o la humanidad y el mundo natural, tal como los conocemos hoy día, perecerán.

* Aquí debería yo agregar que el slogan "Poder al pueblo" sólo podrá ponerse en práctica cuando los poderes ejercidos por las élites sociales se disuelvan en el seno del pueblo. Cada individuo recobrará, así, el control de su vida diaria. Si "Poder al pueblo" sólo significa poder para los "líderes" del pueblo, este último se mantiene tan indiferenciado, tan manipulable, tan masa, tan desposeído después de la revolución como lo estaba antes. En último análisis, el pueblo jamás podrá detentar el poder hasta que desaparezca como "pueblo".

Toda época revolucionaria es un período de convergencia durante el cual procesos aparentemente separados se conjugan, dando forma a una crisis socialmente explosiva. Si nuestra propia época revolucionaria parece, a menudo, más compleja que otras del pasado, esto sólo se debe a que los procesos que se han acumulado son más universales que los que ha registrado la historia. Nuestro punto de partida no tiene precedentes históricos tranquilizadores en que podamos basarnos. Los períodos revolucionarios anteriores se refirieron, al menos, a categorías institucionales con las que estábamos familiarizados: religión, propiedad, trabajo, familia, Estado, eran presupuestos básicos, aunque se objetaran sus formas*. La sociedad jerárquica aún no había agotado estas categorías. Aún no se había consumado su evolución hacia relaciones sociales más imperativas y comprehensivas.

En nuestro tiempo, sin embargo, esta evolución ha llegado a su nivel de saturación. La sociedad jerárquica ya no puede arrogarse ningún futuro, y a nosotros sólo nos quedan las alternativas de la utopía o la extinción social. Tan gravosa nos es la resaca del pasado, tan preñados estamos con las posibilidades del futuro, que nuestro extrañamiento del mundo alcanza el tono de la angustia. Pasado y futuro se superimprimen como las imágenes que entrevemos en una doble exposición fotográfica. El elemento familiar está allí presente, pero, como en los *posters* psicodélicos, cuyas letras sugieren retorcidos miembros humanos, se mezcla en forma escurridiza con lo extraño. Un ligero cambio de posición, y una realidad dada resultará completamente invertida. Aprender a vivir se nos presenta como único modo de supervivencia, el juego como único modo de trabajo, lo personal como único modo de lo social, la abolición de roces sexuales como único modo de la sexualidad, el tribalismo como único modo de la familia, la sensualidad como único modo de la razón. Este entretejido de lo viejo y lo nuevo, con sus increíbles reversiones, no equivale al «doble-sentido» habitual del orden es-

* Esta situación no cambió con la Revolución Rusa o las revoluciones "socialistas" que han ocurrido luego. Las categorías institucionales no han desaparecido; a lo sumo se les ha mudado el nombre.

tablecido; es un hecho objetivo, que refleja los vastos cambios sociales hoy apuntados.

Cada época revolucionaria, por otra parte, no sólo reúne procesos aparentemente separados sino que también los proyecta sobre un lugar específico en el tiempo y en el espacio, donde la crisis social es más aguda. En el siglo diecisiete este centro era Inglaterra; en los siglos dieciocho y diecinueve, Francia; en los comienzos del veinte, Rusia. El centro de la crisis social, en la segunda mitad del siglo veinte, se halla en los Estados Unidos: un coloso industrial que produce más de la mitad de los bienes del mundo con poco más de un cinco por ciento de la población del planeta. He aquí la Roma del capitalismo mundial, la piedra angular de su catedral imperialista, taller y mercado de sus mercancías, gabinete de su hechicería financiera, templo de su cultura, arsenal para sus guerras. Aquí se encuentra, también, el centro mundial de la contrarrevolución, así como el de la revolución social que puede suprimir a la sociedad jerárquica como sistema histórico de alcance mundial.

Ignorar la posición estratégica de los Estados Unidos, tanto en lo histórico como en lo internacional, revelaría una increíble falta de sensibilidad de cara a la realidad. Dejar de plantearse todas las implicaciones de esta posición estratégica para actuar conforme a ellas delataría una negligencia de proporciones criminales. Los riesgos son demasiado importantes como para permitirnos una postura oscurantista. América, hemos de subrayarlo, ocupa el terreno social más avanzado del mundo. Más que ningún otro país, América está preñada con la crisis social más importante de la historia. Todos los planteamientos tendentes a la abolición de la sociedad jerarquizada y a la construcción de la utopía se presentan aquí con más claridad que en ninguna otra parte. Es aquí donde se hallan los recursos para anular y trascender lo que Marx llamaba la «prehistoria» de la humanidad. Aquí se dan, también, las contradicciones que producen la forma más avanzada de lucha revolucionaria. La decadencia de la estructura institucional de América no resulta de ninguna «falta de nervio» de tono místico, o de sus aventuras imperialistas por el Tercer Mundo, sino, principalmente, del desborde del potencial tecnológico americano. Como esos fru-

tos que penden de una rama, con sus semillas plenamente maduras, toda la estructura puede desplomarse al más ligero golpe. Éste tal vez provenga del Tercer Mundo, de alguna conmoción económica considerable, incluso de una represión política prematura; pero lo cierto es que la estructura debe caer, a causa de su madurez y declinación.

En una crisis de esta magnitud, los problemas centrales de la sociedad jerárquica pueden ser enfocados desde *cualquier* faceta de la vida, sean personales o sociales, políticos o ecológicos, morales o materiales. Todo acto o movimiento crítico erosiona el edificio doméstico tanto como el imperial. Repeler toda expresión de descontento con arengas sectarias, copiadas de contextos distintos y períodos por completo diferentes de conflicto social, no es más que ceguera. Llevada hasta sus últimas conclusiones, la batalla de la liberación de los negros *es* una lucha contra el imperialismo; la batalla por un medio-ambiente equilibrado *es* una lucha contra la producción de mercancías; la batalla por la liberación femenina *es* una lucha por la libertad humana.

Es cierto, gran parte de la energía de este descontento puede ser desviada hacia canales institucionales establecidos, durante un tiempo. Pero sólo durante un tiempo. La crisis social es demasiado profunda, está demasiado imbricada en la historia y en el mundo para que las instituciones establecidas puedan contenerla. Si el sistema no logró asimilar al movimiento negro, a la «generación del amor» ni al movimiento estudiantil de los años sesenta, no fue por falta de flexibilidad institucional o recursos. A pesar de las agoreras predicciones de la «izquierda» americana, estos movimientos rechazaban, esencialmente, lo que las instituciones establecidas les ofrecían. Más precisamente, sus exigencias iban creciendo a medida que les iban siendo concedidas. Al mismo tiempo, se expandía la base física de los movimientos. Irradiando desde unos pocos centros urbanos aislados, el radicalismo negro, hippie y estudiantil se derramó sobre el campo, empapando universidades y colegios, suburbios y *ghettos*, comunidades rurales y ciudades.

Objetar el valor de estos movimientos porque sus reclutas suelen pertenecer a la juventud de la clase media blanca equivale a perder el hilo del problema. Tal vez no exista mejor

testimonio sobre la inestabilidad de la sociedad burguesa que el hecho de que muchos militantes radicales tiendan a provenir de los estratos relativamente más prósperos. Se olvida (convenientemente) que en los años cincuenta hubo otra clase de profecías — las de la «generación de Orwell» — que nos advirtieron que la sociedad burocrática estaba prefabricando una juventud americana prolijamente conforme con el *establishment*. De acuerdo con las predicciones de aquel entonces, la sociedad burocrática encontraría su apoyo más decisivo en las sucesivas generaciones de jóvenes. Se afirmaba que en la generación decadente de los años treinta estaría el último reverbero de los valores humanísticos y radicales. Como está a la vista, las cosas han ocurrido al revés. La generación de los años treinta se ha convertido en uno de los sectores más deliberadamente reaccionarios de la sociedad, mientras que la gente joven de la década de los sesenta se define como caldo de cultivo radical.

En esta aparente paradoja, la contradicción entre la escasez y el potencial de la post-escasez toma la forma de una abierta confrontación. Una generación cuya psique ha sido enteramente formada por la escasez — esto es, la depresión y las inseguridades de los años treinta — se enfrenta a otra que ha sufrido la influencia potencial de una sociedad post-escasez. La juventud de la clase media blanca dispone del privilegio de repudiar su falso «privilegio». En contraste con sus padres, vencidos por la represión, los jóvenes se sienten desencantados ante un consumismo fraudulento, que pacifica pero jamás satisface. El abismo generacional es real. Refleja la brecha objetiva que ahora mismo está separando a América — en forma cada vez más nítida — de su propia historia social, de un pasado que se va tornando arcaico. Aunque este pasado está aún insepulto, nos hallamos ante la emergencia de una generación que bien podría hacer las veces de sepulturera.

Criticar, en esta generación, sus «raíces burguesas», denotaría una sapiencia similar a la de esos tontos que ignoran que sus observaciones más serias no producen más que risa. Todos los que viven en esta sociedad tienen «raíces burguesas», sean obreros o estudiantes, jóvenes o viejos, negros o blancos. ¿Hasta qué punto es uno burgués? Esto depende ex-

clusivamente de lo que uno acepta de la sociedad. Si la gente joven repudia el consumismo, la ética del trabajo, la jerarquía y la autoridad, será más «proletaria» que el proletariado: este despropósito semántico debería exhortarnos a enterrar de una buena vez los raídos elementos de la ideología socialista junto al arcaico pasado del que derivan.

Si estas entelequias aún concitan cierta atención, esto se debe solamente al carácter anémico del proyecto revolucionario en los Estados Unidos. Los revolucionarios norteamericanos deben todavía dar con una voz que se refiera a sus propios problemas específicos. Los planteamientos del Tercer Mundo no pueden aplicarse al Primer Mundo; más aún, no debemos trazar un puente entre ambos retrocediendo hacia ideologías que fueron generadas por la problemática del siglo diecinueve. Mientras los revolucionarios americanos sigan tomando prestadas las fórmulas de Asia y Latinoamérica, estarán haciendo un flaco favor al Tercer Mundo. Lo que este último necesita es una revolución en América, y no sectas aisladas e incapaces de modificar el curso de los acontecimientos. El acto supremo de internacionalismo y solidaridad con los pueblos oprimidos del mundo consistiría en promover aquella revolución; esto requeriría un criterio y un movimiento referidos estrictamente a los problemas de los Estados Unidos. Necesitamos un enfoque coherente y revolucionario para la problemática social americana. Todo aquel que se declare revolucionario en los Estados Unidos será *inevitablemente* un internacionalista, en virtud de la posición que América ocupa dentro del mundo, de modo que no es necesario que yo me justifique por la atención que presto a este país.

Los capítulos que constituyen este libro deben considerarse como totalidad unificada. Lo que, esencialmente, los vincula, es el concepto de que los sueños más visionarios del hombre en materia de liberación se han convertido actualmente en imperiosas necesidades. Todos estos capítulos están escritos desde la perspectiva de que la sociedad jerárquica, luego de tantos y tan sangrientos milenios, ha alcanzado, finalmente, la culminación de su desarrollo. Los problemas de la escasez, de donde surgieron las formas de propiedad, las clases, el estado y toda la parafernalia cultural de la dominación, pueden resolverse ahora en el seno de una

sociedad post-escasez. Alcanzado el punto de erradicación de la escasez, se advierte que la sociedad resultante no sólo es deseable o posible, sino también absolutamente necesaria para la supervivencia de la propia civilización. El desarrollo de las bases materiales de la libertad hace que una consecuencia acabada de la misma cobre valores de necesidad social.

Para que la humanidad viva en equilibrio con la naturaleza, debemos dirigirnos a la ecología, en busca de las direcciones esenciales que regirán la organización de la sociedad futura. Nuevamente, hallamos que lo deseable es, también, necesario. El deseo que experimenta el hombre de expresión espontánea y no reprimida, de variedad en la experiencia y en el entorno físico, y de un medio ambiente a escala de la dimensión humana, debe ser, también, satisfecho para obtener el equilibrio natural. Los problemas ecológicos de la vieja sociedad revelan, pues, los métodos que darán forma a la sociedad nueva. La intuición de que todos estos procesos están convergiendo hacia una forma de vida totalmente nueva tiene su confirmación más concreta en la cultura juvenil. La generación actual, que ha superado ampliamente la psicosis de escasez de sus mayores, anticipa el desarrollo que nos espera. En las actitudes y la praxis de la gente joven, que van desde el tribalismo hasta una afirmación arrebatada de la sensualidad, podemos trazar una prefiguración cultural de la utopía del futuro.

Aunque yo dedico la mayor parte de mi exposición a lo que hay de nuevo en el actual desarrollo social, no tengo la menor intención de ignorar lo que hay de antiguo. Explotación, racismo, pobreza, lucha de clases e imperialismo son aún realidades existentes, y en muchos sentidos han profundizado su acción en la sociedad. Estos temas jamás podrán estar ausentes de la práctica y la teoría revolucionarias, hasta que se hayan resuelto por completo. Poco puedo agregar a lo dicho sobre ellos, sin embargo, pues ya han sido expuestos en forma exhaustiva por otros autores. Lo que jus-

tifica mi énfasis utópico es la actual ausencia (casi total) de material referido a las potencialidades de nuestro tiempo. Si no hacemos un esfuerzo para ampliar esta área tan mezquinamente explorada, hasta los temas tradicionales del movimiento radical se nos aparecerán bajo una falsa luz, nos resultarán una antigualla. Esto distorsionaría nuestro propio contacto con lo familiar. Aunque los temas generados por la explotación no sean *suplantados* por el de la alienación, me parece indudable que el desarrollo de la primera ha sido poderosamente influido por el de la segunda.

Planteemos un ejemplo de lo que esto significa. El movimiento sindicalista clásico ya no volverá. A pesar de algunas revueltas de base, los planteamientos de «pan y mantequilla» suelen estar demasiado bien encarados dentro del sindicalismo burgués como para inspirar a un antiguo gremialismo de tipo socialista. Pero los trabajadores podrían formar organizaciones radicales para luchar por cambios en la *calidad* de sus vidas y trabajos, y en última instancia por una autogestión obrera de la producción. Los trabajadores no formarán organizaciones radicales hasta que perciban la misma tensión entre lo-que-es y lo-que-podría-ser que siente, hoy en día, mucha gente joven. Creo que han de experimentar muchos cambios básicos en sus valores, y no solamente aquellos valores referidos a la fábrica, sino también los que afectan a sus vidas. Sólo cuando los problemas existenciales predominan sobre los fabriles, será posible asimilar la situación laboral a la situación vital. Entonces, la huelga de carácter económico podrá convertirse en paro social, culminando en un golpe masivo contra la sociedad burguesa.

El hecho de que los jóvenes de origen familiar obrero se integren, cada vez más, a la cultura de los jóvenes de la clase media, es uno de los signos más esperanzadores, en el sentido de que la fábrica no será una entidad refractaria a las ideas de la revolución. Una vez que planta raíces, todo avance cultural, así como tecnológico, se difunde en círculos cada vez más amplios, particularmente entre aquellas personas que aún no han sido endurecidas por la edad y el condicionamiento social. La cultura juvenil, con su libertad para los sentidos y el espíritu, tiene un atractivo propio e innato. La expansión de esta cultura en los cole-

gios y escuelas secundarias, y aún primarias, es uno de los fenómenos sociales más subversivos en el mundo actual.

Los capítulos de este libro son una cuidadosa elaboración de los conceptos que hemos planteado en estas páginas introductorias. Tienden a imprimir un nuevo énfasis sobre los problemas de la libertad, el medio ambiente, los estilos de vida y roles sexuales, y proponen opciones vastas y utópicas para el orden social actual. Estoy convencido de que estos nuevos énfasis resultan absolutamente indispensables para el desarrollo de un proyecto revolucionario en América.

La mayoría de estos capítulos fue escrita entre 1965 y 1968, es decir, hace muy pocos años según el calendario, pero varias edades atrás en términos ideológicos. El movimiento hippie aún estaba cogiendo fuerza 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 corregían las últimas líneas de *¡Escucha, Marxista!* Muchos de estos capítulos fueron publicados en forma de artículos en la revista *Anarchos* o distribuidos como panfletos de *Anarchos*. Unos pocos fueron reproducidos por la prensa *underground* o reimpresos por las colecciones de la Nueva Izquierda. Exceptuando la inclusión de algunos párrafos y la supresión de otros pocos, la mayoría de los cambios han sido de carácter estilístico.

Un capítulo, *Las Formas de la Libertad*, fue objeto de una modificación sustancial, para librarlo de ciertos malentendidos en mis juicios sobre los comités obreros. He creído durante muchos años que estas formas serían necesarias para hacerse cargo de la economía en un período post-revolucionario. Originariamente, este capítulo limitaba su exposición sobre los comités obreros a una crítica de sus defectos como cuerpos creadores de política. En mi segunda redacción de varios pasajes de *Las Formas de la Libertad* he tratado de diferenciar la función de estos comités como órganos administrativos de la que les toca como órganos creadores de política.

He dedicado este libro a Josef Weber y Allan Hoffman;

* "Students for Democratic Society", principal agrupación izquierdista estudiantil de los USA. (N. del T.)

esto encierra algo más que un mero gesto sentimental hacia dos de mis más íntimos camaradas. Josef Weber, un revolucionario alemán que murió en 1958 a la edad de cincuenta y ocho años, formuló hace más de veinte años las grandes líneas del proyecto utópico que yo desarrollo en este libro. Más aún, él fue, para mí, un lazo viviente con todo lo que había de libertario y vital en la gran tradición intelectual del socialismo alemán de la era pre-leninista. Gracias a Allan Hoffman, cuya muerte en un accidente automovilístico, ocurrida este año a la edad de veintiocho años, fue una pérdida irreparable para el movimiento de las comunas de California, adquirí un sentido más amplio de la totalidad a que aspiran la contracultura y la revuelta juvenil.

Tengo una gran deuda contraída con mis hermanas y hermanos del grupo *Anarchos*, por la continua interfecundación de ideas así como por el calor de nuestras relaciones humanas. En cierto sentido, lo que este libro tiene de valor proviene de los conceptos de mucha gente que conocí en el *Lower East Side* de Nueva York, en *Alternate U*, y en grupos y comunidades de todo el país.

Murray Bookchin
Nueva York, octubre de 1970

Precondiciones y posibilidades

Todas las revoluciones logradas en el pasado han sido revoluciones particularistas de clases minoritarias que aspiraban a consagrar sus intereses específicos como propios de la sociedad en su conjunto. Las grandes revoluciones burguesas de los tiempos modernos presentaron una ideología de arrasadora reestructuración política, pero en realidad se limitaban a certificar la dominación social de la burguesía, brindando una expresión política formal al ascenso económico del capital. Las etéreas nociones del «ciudadano libre», la «igualdad ante la ley» y la «nación» encubrían la realidad mundana del estado centralizado, el hombre aislado y atomizado y el reinado del interés burgués. A pesar de sus grandiosos pretextos ideológicos, las revoluciones particularistas reemplazaron el reinado de una clase por otra, un sistema de explotación por otro, un régimen de trabajo por otro y, también, un sistema de represión psicológica por otro.

Lo que resulta único en nuestra era es el hecho de que la revolución es generalizada, completa y totalizadora. La sociedad burguesa, si es que ha logrado algo, ha sido revolucionar los medios de producción en una escala sin precedentes históricos. Esta transformación tecnológica que culmina con la cibernética ha creado las bases objetivas, cuantitativas, para un mundo sin dominación clasista, explotación; esfuerzo físico ni privaciones materiales. Existen ya los medios necesarios para el desarrollo de un hombre global: el hombre total, liberado de la culpa y de la acción de las for-

mas autoritarias de adiestramiento, 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 destinado a resolver bifurcaciones como pensamiento y acción, mente y sensualidad, disciplina y espontaneidad, individualidad y comunidad, hombre y naturaleza, ciudad y campo, educación y vida, trabajo y juego, que armonizarán orgánicamente en las nupcias oficiadas por el nuevo reino de la libertad. Así como la revolución particularista produjo una sociedad particularizada, bifurcada, la revolución generalizada dará a luz una comunidad orgánicamente unificada y de carácter multilateral. Ahora es posible restañar la gran herida abierta por la sociedad de la apropiación, en forma de «cuestión social».

Ya está bastante claro que la libertad debe ser concebida en términos humanos, no animales: en términos de vida y no de supervivencia. Los hombres no suprimirán las ataduras de su servidumbre, deviniendo plenamente humanos, por el mero expediente de abolir la dominación social y proclamar la libertad en sentido *abstracto*. También han de liberarse *concretamente*: liberarse de las privaciones materiales, del esfuerzo físico, de la carga que implica dedicar la mayor parte de su tiempo — esto es, la mayor parte de sus vidas — a la lucha contra la necesidad. Esta percepción de los prerequisites materiales para la libertad humana, este énfasis sobre la libertad como consecuencia del tiempo libre y la abundancia material, es la gran contribución de Karl Marx a la moderna teoría revolucionaria.

En este sentido, las *precondiciones* de la libertad no deben confundirse con las *condiciones* de la libertad. La *posibilidad* de la liberación no es idéntica a su *realidad*. Junto a sus aspectos positivos, el progreso tecnológico lleva una faceta definidamente negativa, regresiva en el plano social. Si bien es indudable que la evolución tecnológica amplía una potencialidad histórica de libertad, también lo es que el control burgués de aquella tecnología robustece la organización establecida de la sociedad y la vida cotidiana. La tecnología y los recursos de la abundancia proveen al capitalismo con los medios hábiles para asimilar grandes sectores de la comunidad al sistema establecido de jerarquías y autoridades.

Brindan al sistema un armamento, unos mecanismos detectores y unos medios propagandísticos que le permiten amenazar con la represión masiva y aplicarla efectivamente. Por su naturaleza centralizada, los recursos de la abundancia refuerzan las tendencias monopolizadoras, centralistas y burocráticas del aparato político. En pocas palabras, ponen en manos del Estado unos medios inéditos para manipular y movilizar todo el universo viviente, perpetuando las jerarquías, la explotación y la ausencia de libertad.

Es necesario subrayar, sin embargo, que esta manipulación y esta movilización del universo viviente son extremadamente problemáticas y arrastran crisis reiteradas. Lejos de encaminarnos hacia una pacificación (ni muchísimo menos, una armonización) el intento de la sociedad burguesa de controlar y explotar su medio ambiente natural, así como social, tiene consecuencias devastadoras. Se han escrito volúmenes enteros sobre la contaminación de la atmósfera y las vías de agua, sobre la destrucción del suelo y los terrenos arbolados y sobre los materiales tóxicos que infectan la comida y los líquidos. Aún más amenazadora, por sus resultados finales, es la contaminación destructiva de la ecología específicamente imprescindible para un organismo complejo como es el propio ser humano. La concentración de desperdicios radiactivos en los seres vivientes implica una amenaza para la salud y el acervo genético de casi todas las especies. La polución a escala mundial ocasionada por los pesticidas, inhibiendo la producción de oxígeno en el plancton, o la que indican los niveles casi tóxicos de emanaciones por consumo de gasolina, son ejemplos de una contaminación persistente, que amenaza la integridad biológica de todas las formas avanzadas de vida, incluido naturalmente el hombre.

No menos alarmante es la necesidad de revisar drásticamente nuestra noción tradicional de lo que constituye un agente de contaminación del medio ambiente. Hace unas pocas décadas, hubiera sido absurdo calificar como agentes contaminadores, en el sentido habitual de la palabra, al dióxido de carbono y el calor. Sin embargo, ambos pueden muy bien contarse entre las fuentes más serias de los futuros desequi-

librios ecológicos y de las más graves amenazas a la vida del planeta. A raíz de las actividades de combustión en los planos industrial y doméstico, la cantidad de dióxido de carbono que contiene la atmósfera ha aumentado aproximadamente en un veinticinco por ciento, dentro de los últimos cien años, y bien pudiera duplicarse hacia el fin de este siglo. Los medios han hablado mucho del famoso «efecto de invernadero» que, según se supone, acabará por producir la creciente cantidad de gases; se anuncia que el gas inhibirá la disipación del calor del planeta en el espacio, ocasionando un aumento general de las temperaturas que derretirá el hielo de los casquetes polares, inundando vastos territorios costeros.

La polución térmica, que ha resultado principalmente de las aguas calientes descargadas por las plantas energéticas, tanto atómicas como convencionales, ha provocado efectos desastrosos en la ecología de lagos, ríos y estuarios. El aumento de la temperatura de las aguas no sólo daña las actividades fisiológicas y reproductoras de los peces sino que promueve, también, una gigantesca proliferación de algas, en la actualidad convertida en problema formidable para las vías acuáticas.

Ecológicamente, la explotación burguesa y la manipulación social están minando la propia aptitud de la tierra como medio sustentador de formas de vida avanzada. La crisis se intensifica, a favor de incrementos masivos en la polución aérea y acuática, de la acumulación de desperdicios no degradables, residuos metálicos, efectos colaterales de pesticidas y aditivos tóxicos en los comestibles; de la expansión de las ciudades y sus extensos cinturones urbanos; de las crecientes tensiones debidas a la vida en medios masivos y congestionados, y de la desenfrenada mortificación de la tierra que vienen efectuando los aserraderos, la minería y los especuladores de la propiedad territorial. En consecuencia, la tierra ha sido expoliada, al cabo de unas décadas, a una escala que no tiene precedentes en toda la historia de la presencia humana sobre el planeta.

Socialmente, la explotación y la manipulación burguesas han llevado a la vida cotidiana al máximo grado de vacuidad y tedio. Puesto que la sociedad se ha convertido en fábrica

y mercado, la razón misma de la vida se reduce a la producción por la producción... y al consumo por el comunismo*.

La dialéctica redentora

¿Existe una dialéctica redentora capaz de guiar la evolución social en la dirección de una sociedad anárquica, donde las gentes dispusieran de un control pleno sobre su vida diaria? ¿O acaso el capitalismo pone fin a la dialéctica social, sellando sus posibilidades mediante el uso de una tecnología avanzada con propósitos represivos y coercitivos?

Debemos tomar ejemplo de las limitaciones del marxismo, un proyecto que — cosa comprensible en un período de escasez material — localizaba las contradicciones internas y la dialéctica social del capitalismo en el terreno económico. Marx, ya ha sido subrayado, examinaba las *precondiciones para* la liberación y no las *condiciones de* la liberación. La crítica marxiana tiene sus raíces en el pasado, en una era de privaciones materiales y desarrollo tecnológico relativamente limitado. Inclusive, su humanística teoría de la alienación gira, primordialmente, en torno a la cuestión del trabajo y la alienación del hombre con respecto al producto de su esfuerzo. El capitalismo de hoy, por contraste, es un parásito del futuro, un vampiro que sobrevive gracias a la tecnología y recursos propios de la libertad. El capitalismo industrial de los tiempos de Marx organizaba sus relaciones mercantiles alrededor de un sistema general de escasez material; el capitalismo de Estado de la actualidad organiza sus desplazamientos de mercancías en el contexto de un sistema general de abundancia material. Hace una siglo, la escasez debía ser soportada; hoy se la refuerza: de aquí la importan-

* Cabe señalar que el surgimiento de la "sociedad de consumo" sienta una notoria evidencia de la diferencia observable entre el capitalismo industrial de los tiempos de Marx y el capitalismo de Estado de la actualidad. En la concepción de Marx, el capitalismo, en tanto que sistema basado en la "producción por la producción misma", generaba la pauperización económica del proletariado. La "producción por la producción misma" tiene hoy un paralelo en el "consumo por el consumo mismo", que confiere a la pauperización un tono espiritual, más que económico: es hambre, sí, pero hambre de vida.

cia del Estado en nuestra era. No se trata de que el moderno capitalismo haya resuelto sus contradicciones* anulando la dialéctica social, sino más bien de que la dialéctica social y las contradicciones del capitalismo se han expandido, pasando de los planos económicos de la sociedad a los jerárquicos, del abstracto dominio «histórico» a las concretas minucias de la experiencia cotidiana, del reino de la supervivencia al de la vida.

La dialéctica del capitalismo burocrático de Estado se origina en la contradicción entre el carácter represivo de la sociedad de las mercancías y el enorme potencial liberador generado por el progreso tecnológico. Esta contradicción también opone a la organización de una sociedad explotadora contra el mundo natural; mundo éste que no sólo incluye al medio ambiente natural sino también a la «naturaleza» del hombre, los impulsos de su Eros. La contradicción entre la organización explotadora de la sociedad y el medio ambiente natural escapa a toda manipulación: la atmósfera, las vías acuáticas, el suelo y la ecología imprescindibles para la vida humana no se salvarán con reformas, concesiones o modificaciones de la estrategia política. No hay sustituto posible para los sistemas hídricos del planeta. Ninguna tecnología podrá reproducir al oxígeno atmosférico en cantidades suficientes para sostener la vida en la tierra. No hay técnica capaz de eliminar una masiva contaminación ambiental causada por isótopos radioactivos, pesticidas y residuos metálicos e hidrocarbúricos. Tampoco se percibe la más ligera evidencia de que la sociedad burguesa esté en condiciones de disminuir, en algún momento del futuro previsible, su interferencia con los más vitales procesos ecológicos, su explotación de los recursos naturales, su utilización de la atmósfera y las vías acuáticas como depósitos de residuos o su cancerosa modalidad de urbanización y abuso de la tierra.

Aún más inmediata resulta la contradicción entre la organización explotadora de la sociedad y los impulsos del Eros humano: este fenómeno se manifiesta como banalización y

empobrecimiento de la experiencia en una sociedad de masas, impersonal y burocráticamente manipulada. Los impulsos eróticos del hombre pueden ser reprimidos y sublimados, pero jamás eliminados. Se renuevan cada vez que nace un ser humano, cada vez que una generación juvenil aparece sobre la tierra. No es sorprendente que, hoy día, los jóvenes articulen más que cualquier clase o estrato económico los impulsos vitales de la naturaleza humana: las urgencias del deseo y la sensualidad, la fascinación por lo maravilloso. Así pues, la matriz biológica de la que, hace milenios, surgió la sociedad jerarquizada, reaparece a un nuevo nivel con el despuntar de una era que señala el fin de las jerarquías; sólo que ahora esta matriz está saturada de fenómenos sociales. El plasma germinal de la humanidad aún escapa a la manipulación: sólo anularán los impulsos vitales con la aniquilación de la especie humana.

Las contradicciones internas del burocratizado capitalismo de Estado impregnan todas las formas jerárquicas desarrolladas y exageradas por la sociedad burguesa. Las formas jerárquicas que, durante siglos, han nutrido a la sociedad de la apropiación, impulsando su progreso — Estado, ciudad, economía centralizada, burocracia, familia patriarcal y mercado — han agotado su carrera en la historia. Su función social se ha consumido, descalificándolas como modos de estabilización. No es cuestión de que estas formas jerarquizadas fueran o no, alguna vez, «progresistas» en el sentido marxiano* del término. Ha observado Raoul Vaneigem: «Tal vez no resulte suficiente decir que el poder jerárquico ha preservado a la humanidad durante miles de años, como el alcohol conserva a un feto, deteniendo tanto el crecimiento como la descomposición» (3). Hoy día, estas formas constituyen el blanco de todas las fuerzas revolucionarias generadas por el capitalismo moderno, y puede pronosticárseles un futuro de catástrofe nuclear, o bien uno de desastre ecológico, pero lo cierto es que *están amenazando, aquí y ahora, la supervivencia misma de la humanidad.*

* Las contradicciones económicas del capitalismo no han desaparecido, pero el grado de planificación del sistema ha eliminado las características explosivas que alguna vez tuvieron.

* Se respeta el uso que Bookchin hace del término «marxian» en lugar de «marxist», aludiendo aquél a las expresiones originales de Marx. (N. del T.)

Esta transformación de las estructuras jerárquicas en amenaza para la existencia de la humanidad no anula la dialéctica social: muy por el contrario, la proyecta a una nueva dimensión. La «cuestión social» se plantea en forma enteramente nueva. Si alguna vez el hombre debió conquistar las condiciones de la supervivencia para poder vivir (como señalaba Marx) ahora tendrá que alcanzar las condiciones de la vida para sobrevivir. Invertida de este modo la relación entre supervivencia y vida, la revolución cobra un renovado acento de urgencia. Ya no estamos ante la famosa opción planteada por Marx: socialismo o barbarie. Los problemas de la necesidad y la supervivencia son, ahora, congruentes con los de la libertad y la vida. Ya no requieren mediaciones teóricas, estados de «transición», ni organizaciones centralizadas que hagan las veces de puente entre lo que existe y lo posible. Lo posible, de hecho, es todo lo que puede existir. Por lo tanto, aquellos problemas de la «transición» que tanto preocuparon a los marxistas durante cerca de un siglo, quedan eliminados, no sólo por el progreso tecnológico, sino por la propia dialéctica social. Los problemas de la reconstrucción social se han reducido al nivel de tareas prácticas que pueden resolverse, espontáneamente, a través de las acciones auto-liberadoras de la sociedad.

En realidad, la revolución no sólo adquiere, de este modo, un nuevo sentido de imperiosidad, sino también un flamante tono de promesa. En el tribalismo *hippie*, en el estilo de vida *drop-out* y la nueva libertad de millones de jóvenes, en los espontáneos grupos de afinidad hallamos formas afirmativas nacidas de actos de negación. Con la inversión de la «cuestión social» se produce, también, una inversión de la dialéctica social; un «sí» se alza simultánea y automáticamente junto al «no».

Las soluciones tienen su punto de partida en los problemas. Llegado el momento histórico en que el Estado, la ciudad, la burocracia, la economía centralizada, la familia patriarcal y el mercado agotan sus posibilidades de desarrollo, lo que se nos plantea no es ya un cambio formal, sino la negación de *todas* las formas jerárquicas *como tales*: una situación en la que los hombres no sólo liberan a la «historia», sino también a todas las circunstancias inmediatas de

su vida cotidiana. La negación absoluta de la ciudad es la **comunidad**, caracterizada por un ámbito social descentralizado en el seno de comunas globales, ecológicamente equilibradas. La negación absoluta de la burocracia se expresará en unas relaciones inmediatas —es decir sin mediación— que reemplazarán la representación por el encuentro cara-a-cara de individuos libres en una asamblea general. La negación absoluta de la economía centralizada es la ecotecnología regional: 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 sensibilidad liberada: la expresión del erotismo entre iguales, espontánea, desinhibida, que trasciende todas las formas de regulación sexual. La negación absoluta del mercado es la abundancia colectiva y la cooperación, transformando el trabajo en juego y la necesidad en deseo.

Espontaneidad y utopía

No es casual que a cierta altura de la historia, cuando el poder jerárquico y la manipulación alcanzan sus proporciones más alarmantes, los propios conceptos de jerarquía, poder y manipulación caigan en tela de juicio. La objeción a estos conceptos proviene de un redescubrimiento de la importancia de la espontaneidad: redescubrimiento alimentado por la ecología, por una elevada concepción del auto-desarrollo y por una nueva comprensión del proceso revolucionario en la sociedad.

Lo que ha demostrado la ecología es que, en la naturaleza, el equilibrio está determinado por la variación y la complejidad orgánicas, no así por la homogeneidad o la simplificación. Por ejemplo, cuanto más variadas son la flora y la fauna de un ecosistema, tanto más estable es la población de una plaga potencial. Al disminuir la diversidad del medio ambiente, tiende a fluctuar la población de la especie, plaga potencial, con la probabilidad de que se descontrole. Libre a su propia evolución, un ecosistema tiende espontáneamente hacia la diferenciación orgánica, hacia una variedad cada vez mayor de flora y fauna, diversificando el número

de presas y depredadores. Esto no significa que el hombre deba abstenerse de toda interferencia. La necesidad de una agricultura productiva — que implica, de por sí, una interferencia con la naturaleza — debe estar siempre presente como trasfondo de todo enfoque ecológico del cultivo de comestibles y la administración forestal. No es menos importante el hecho de que el hombre se encuentre, a menudo, en condiciones de producir cambios en un ecosistema que redunden en vastas mejoras de su calidad ecológica. Pero estos esfuerzos requieren percepción y comprensión, no el ejercicio de la fuerza bruta no el de la manipulación.

Este concepto de la administración, esta nueva visión de la importancia de la espontaneidad, tiene aplicaciones de largo alcance para la tecnología y la comunidad; y las tiene, desde luego, para la imagen social del hombre en una sociedad liberada. Configura un desafío a la idea capitalista de que la agricultura debe ser operada como una industria, organizada en torno a inmensos latifundios, de control centralizado, para explotar formas de monocultivo altamente especializadas, convirtiendo al terreno en mero piso de fábrica, sustituyendo procesos orgánicos por productos químicos y trabajando a base de cuadrillas. Para que el cultivo de comestibles sea un modo de cooperación con la naturaleza, y no ya un combate entre adversarios, el agricultor debe gozar de una profunda familiaridad con la ecología de la tierra; debe adquirir una nueva sensibilidad hacia sus necesidades y posibilidades. Esto presupone una reducción de la agricultura a escala humana, una restauración de las unidades agrícolas de tamaño intermedio y una diversificación de la situación agraria; en pocas palabras, presupone un sistema ecológico y descentralizado para el cultivo de comestibles.

El mismo razonamiento se aplica al control de la polución. El desarrollo de gigantescos complejos industriales y el uso de fuentes energéticas simples o duales son responsables de la contaminación atmosférica. Sólo desarrollando unidades industriales más pequeñas y diversificando las fuentes de energía mediante el uso intensivo del poder limpio (solar, hídrico y eólico) será posible una reducción de la polución industrial. Los medios para esta radical transformación tec-

nológica están ya a nuestro alcance. Los tecnólogos han elaborado sustitutos miniaturizados para la operación industrial en gran escala: máquinas pequeñas y versátiles, métodos sofisticados para convertir la energía del sol, el viento o el agua en poder utilizable por la industria y el hogar. A menudo, estos sustitutos resultan más productivos y económicos que las maquinarias pesadas existentes en la actualidad.*

Las implicaciones comunitarias de una agricultura y una industria en pequeña escala son obvias: para que la humanidad se sirva de los principios necesarios en el manejo de un ecosistema, la unidad comunal básica de la vida social debe convertirse, ella misma, en un ecosistema: una ecocomunidad. También ella se diversificará, expresando cierta totalidad, cierto equilibrio. Este concepto de comunidad no está exclusivamente motivado, en modo alguno, por la necesidad de un equilibrio perdurable entre el hombre y el mundo natural; también concuerda con el ideal utópico del hombre total, aquel individuo cuyas sensibilidades, gama de experiencia y estilo de vida se nutren de un amplio espectro de estímulos, de una diversidad de actividades y de una escala social que jamás escapa a la compresión del ser humano individual. Es así como los medios y condiciones de la supervivencia devienen medios y condiciones de la vida; la necesidad, deseo, y el deseo, necesidad. Llega un momento en que la más aguda descomposición social proporciona las fuentes de una forma superior de integración social, reuniendo en un enfoque común a las necesidades ecológicas más imperiosas y los más elevados ideales utópicos.

Si es cierto, como observa Guy Debord, que «la vida cotidiana es la medida de todo: de la satisfacción o insatisfacción que brindan las relaciones humanas, del uso que damos a nuestro tiempo» (4) se nos presenta un interrogante: ¿Quiénes somos «nosotros», aquellos cuyas vidas cotidianas deben resultar satisfactorias? ¿Y cómo será generado el yo liberado, capaz de convertir el tiempo en vida, el espacio en comunidad y las relaciones humanas en maravilla?

* Para una exposición detallada de esta tecnología "en miniatura", ver "Hacia una tecnología liberadora".

La liberación del yo supone, ante todo, un proceso social. En el seno de una sociedad que ha encogido al yo, dándole el valor de una mercancía —objeto manufacturado para el intercambio— no puede existir un yo realizado. Sólo hemos de hallar en ella insinuaciones de la persona humana, el *aflo- rar* de un yo que busca su realización, definido primordialmente por los obstáculos que debe salvar en su camino. Para esta sociedad cuyo cinturón ya aprieta como para hacerla estallar, cuyo estado crónico es una serie interminable de dolorosos esfuerzos, cuya condición real es la de aguda emergencia, sólo cabe un acto, una idea: dar a luz. Todo ámbito, social o privado, que no haga de este hecho el centro de la experiencia humana, es una impostura que disminuye el poco yo que nos resta y después de beber el cotidiano veneno de la vida diaria en la sociedad burguesa.

Es evidente que el objetivo de la revolución, hoy, debe ser la liberación de la vida cotidiana. Toda revolución que no alcance este objetivo es contrarrevolución. Sobre todas las cosas, somos *nosotros* quienes debemos ser liberados, *nuestra* vida diaria con todos sus momentos, horas y días, y no universalidades como la «Historia» o la «Sociedad».* Es necesario que el yo sea siempre *identificable* en la revolución, que esta última no lo desborde. Siempre se debe *percibir* al yo en el proceso revolucionario, no sumergido sino manifiesto. No hay palabra más siniestra, en el vocabulario «revolucionario», que «masas». La liberación revolucionaria debe consistir en una liberación del yo que alcanza dimensiones sociales, no en una «liberación de masas» o «liberación de clases», términos que ocultan el reinado de una élite, una jerarquía y un Estado. Si una revolución es incapaz de producir una nueva sociedad a través de la actividad y la movilización personales de los revolucionarios, si no supone la forja de un yo en el proceso revolucionario, en nada afectará a la vida cotidiana, invariable una vez más, ni beneficiará a quienes deben vivir su vida de cada día. De la revo-

* La izquierda tradicional aún no ha tomado en serio —olvidando su aportación a la dialéctica— el “concreto universal” de Hegel, no ya como mero concepto filosófico sino como programa social. Esto sólo aparece en los primeros escritos de Marx, en los de los grandes utopistas (Fourier y William Morris) y en la juventud *drop-out* de nuestros días.

lución ha de surgir un yo que tomará posesión plena de la vida diaria, y no una vida diaria que vuelva a posesionarse del yo. La forma más avanzada de conciencia de clase deviene, así, autoconciencia: una concentración en la vida cotidiana de lo universal, inmenso y liberador.

Aunque sólo fuera por esta razón, el movimiento revolucionario está íntimamente ligado a un estilo de vida. Debe tratar de *vivir* la revolución en su totalidad y no sólo de participar en ella. Debe preocuparse fundamentalmente por la forma en que vive el revolucionario, sus relaciones con el entorno ambiental y su grado de emancipación personal. En su búsqueda del cambio social, el revolucionario no puede evitar los cambios personales que le demande la reconquista de su propio ser. Como el movimiento del que participa, el revolucionario debe tratar de reflejar las condiciones de la sociedad que está tratando de alcanzar; al menos, en la medida posible dentro de las condiciones actuales.

Los fracasos y traiciones del último medio siglo arrojan un saldo axiomático: *no hay separación posible entre proceso y objetivo revolucionarios*. Una sociedad cuya aspiración fundamental es la auto-administración en todas las facetas de la vida sólo podrá alcanzarse a través de la auto-actividad. El poder del hombre sobre el hombre sólo puede ser destruido por medio del proceso mismo de adquisición, por el hombre, de poder sobre su propia vida, en el cual no sólo «se descubre» sino también, y más significativamente, formula todas las dimensiones sociales de su persona.

Una sociedad libertaria sólo sobrevendrá a una revolución libertaria. La libertad no puede ser «entregada» al individuo como «producto final» de una «revolución»; no es posible legislar o decretar la existencia de la asamblea y la comunidad. Un grupo revolucionario puede 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 madura con un proceso de desmasificación, por medio de la actividad personal y la auto-realización, no quedará de todo esto sino puras formas, como los soviets de la Rusia postrevolucionaria. La asamblea y la comunidad deben florecer durante el proceso revolucionario; más aún, el proceso revolucionario ha de *ser* la forma-

ción de la asamblea y comunidad, y también la destrucción del poder, la propiedad, la jerarquía y la explotación.

La revolución como actividad de la persona humana no es privativa de nuestro tiempo. Es el rasgo panorámico de todas las grandes revoluciones de la historia moderna. Prácticamente todos los alzamientos revolucionarios de la historia de nuestro tiempo han sido iniciados espontáneamente por la auto-actividad de las «masas», a menudo desafiando, lisa y llanamente, a las políticas vacilantes propuestas por los organismos revolucionarios. Cada una de estas revoluciones se ha caracterizado por una extraordinaria individuación, por una solidaridad y una alegría que convertían la vida cotidiana en un festival. Esta dimensión surrealista del proceso revolucionario, este estallido de las fuerzas de la libido, profundamente asentadas en el hombre, sonríen furiosamente a través de las páginas de la historia, como el rostro de un sátiro que se reflejara en aguas revueltas. No faltaba razón a los comisarios bolcheviques cuando rompieron las botellas de vino en el Palacio de Invierno, la noche del 7 de noviembre de 1917.

El puritanismo y la ética de trabajo de la izquierda tradicional tienen su origen en una de las más poderosas fuerzas que, hoy día, se oponen a la revolución: la capacidad del medio burgués para infiltrarse en el pensamiento revolucionario. Las fuentes de este poder radican en la naturaleza mercantil del hombre bajo el capitalismo, cualidad ésta que resulta casi automáticamente transferida al grupo organizado, y que el grupo, a su vez, refuerza en cada uno de sus miembros. Como subrayara el desaparecido Josef Weber, todos los grupos organizados observan «la tendencia a arrogarse cierta autonomía, es decir, a alienarse de su propósito original convirtiéndose en un fin en sí mismos, en las manos de quienes los administran» (5). Este fenómeno es tan cierto para las organizaciones revolucionarias como para las instituciones estatales o semi-estatales, partidos oficiales y sindicatos.

Jamás podrá resolverse el problema de la alienación al margen del propio proceso revolucionario, pero podemos protegernos de él por medio de una aguda conciencia de que el problema existe, y resolverlo parcialmente con una trans-

formación voluntaria pero drástica del revolucionario y su grupo. Esta transformación sólo puede comenzar cuando el grupo revolucionario se reconoce como catalizador del proceso social y no como «vanguardia». El grupo revolucionario debe asumir con total claridad que su objetivo no es la toma del poder sino su disolución; más aún, ha de comprender que todo el problema del poder, del control desde abajo y el control desde arriba, sólo quedará resuelto cuando no haya abajo ni arriba.

Por encima de todo, el grupo revolucionario debe despojarse de toda forma de poder: estatutos, jerarquías, propiedad, opiniones aceptadas, fetiches, parafernalia, etiqueta oficial, así como de las más sutiles pero también más obvias modalidades burocráticas que, consciente e inconscientemente, refuerzan la autoridad y las jerarquías. El grupo ha de mantenerse abierto al escrutinio público no sólo a través de sus decisiones ya formuladas sino también del propio proceso de formulación. Debe ser coherente en el profundo sentido de que su teoría es su práctica, y su práctica, teoría. Debe superar todas las relaciones mercantiles en su existencia de cada día y conformarse según los principios organizativos descentralizados que caracterizan a la propia sociedad que desea establecer: comunidad, asamblea, espontaneidad. Para decirlo con las supremas palabras de Josef Weber, debe estar «siempre caracterizado por la simplicidad y la claridad, para que miles de personas sin preparación previa puedan siempre entrar en él y dirigirlo, conservando su incesante *transparencia* para todos y controlado por todos» (6). Sólo entonces, cuando el movimiento revolucionario demuestre su congruencia con la comunidad descentralizada que aspira a edificar, evitará convertirse en un obstáculo elitista más en la senda del desarrollo social, para disolverse en la revolución, como los puntos de sutura en una herida que cicatriza.

Perspectiva

En la América de hoy, el más importante proceso en marcha es la precipitada des-institucionalización de la estructura

social burguesa. Se están desarrollando una falta de respeto básica, de largo alcance, y una profunda deslealtad hacia los valores, formas, aspiraciones y, sobre todo, instituciones del orden establecido. En una escala que no tiene precedentes en la historia de América, millones de personas están desligándose de todo compromiso con la sociedad en que viven. Ya no creen en sus aspiraciones. Ya no respetan sus símbolos. Ya no aceptan sus fines y, lo que es más significativo, se niegan, casi intuitivamente, a vivir conforme a sus códigos sociales e institucionales.

Este repudio creciente opera a nivel profundo. Abarca desde la oposición a la guerra hasta el desprecio por la manipulación política en todas sus formas. A partir de una condena del racismo, pone en cuestión la propia existencia del poder jerárquico, como tal. En su abjuración de los valores y estilos de vida de la clase media, evoluciona rápidamente hacia un rechazo del sistema mercantil; su irritación por la contaminación ambiental se convierte en una condena de las ciudades americanas y del moderno urbanismo. Para abreviar; tiende a trascender toda crítica particular de la sociedad, volcándose en una oposición generalizada contra el orden burgués, a escala cada vez más amplia.

En este sentido, el período en que vivimos recuerda notablemente al revolucionario Iluminismo que conmovió a Francia durante el siglo dieciocho, un período que reelaboró totalmente la conciencia francesa, preparando las condiciones para la Gran Revolución de 1789. Entonces como ahora, las viejas instituciones sufrieron una lenta pulverización desde abajo, de acción molecular, antes de que las golpeará la arremetida revolucionaria de las masas. Este movimiento molecular crea una atmósfera general de ilegalidad: una desobediencia personal, cotidiana, que va creciendo, una tendencia a no «acompañar» al sistema existente, un intento aparentemente «trivial», pero sin embargo crítico, de sortear las restricciones en cada aspecto de la vida diaria. La sociedad, en consecuencia, se muestra desordenada, indisciplinada, dionisiaca; esta condición tiene su prueba más espectacular en el índice creciente de actos criminales. Se desarrolla una amplia crítica del sistema — esto vale tanto para el propio Iluminismo de hace dos siglos como para el furioso crí-

ticismo de nuestros días — penetrando profundamente en la sociedad y acelerando el movimiento molecular de las bases. Bien sea por un gesto de iracundia, por un escándalo callejero por un cambio consciente en su estilo de vida, un número creciente de personas — que no están más comprometidas con cualquier organización revolucionaria que con la propia sociedad — se lanza espontáneamente a difundir su propia, desafiante y concreta propaganda.

En sus detalles menores, el proceso de desintegración social se alimenta de varias fuentes. Este proceso se desarrolla con todos los altibajos y, también, con todas las contradicciones que caracterizan a los fenómenos revolucionarios. En la Francia del siglo dieciocho, la ideología radical oscilaba entre un científicismo rígido y un romanticismo blanduzco. Las nociones de libertad se amoldaban a un ideal preciso, lógico, de auto-control, y también a una norma vaga e instintiva de espontaneidad. Rousseau fue más allá que d'Holbach, Diderot fue más allá que Voltaire; y, sin embargo, al analizarlos retrospectivamente comprendemos que no sólo uno transcendía al otro sino que también lo presuponía en un desarrollo *acumulativo* hacia la revolución.

El mismo tipo de evolución desapareja, contradictoria y acumulativa existe hoy, y en muchos casos sigue un curso notablemente recto. El movimiento «beat» creó una brecha muy importante en los sólidos valores de clase media de los años 50, brecha que fue enormemente ampliada por las ilegalidades de pacifistas, militantes de los derechos civiles, objetores del reclutamiento y melenudos en general. Más aún, la respuesta meramente reactiva de la rebelde juventud americana ha producido formas invalorables de afirmación libertaria y utópica: el derecho a hacer el amor sin restricciones, la aspiración de comunidad, el repudio del dinero y las comodidades, la creencia en la ayuda mutua y un nuevo respeto por la espontaneidad. Aunque a los revolucionarios les resulte fácil criticar las trampas que oculta esta orientación de los valores sociales y personales, es indiscutible que han jugado un papel preparatorio de importancia decisiva al generar la actual atmósfera de indisciplinada, espontaneidad, libertad y radicalismo.

Un segundo paralelo entre el Iluminismo revolucionario y nuestro propio tiempo es la emergencia de la multitud, el llamado «populacho», como vehículo esencial de protesta social. Las típicas formas institucionalizadas de insatisfacción pública en nuestros días, elecciones periódicas, manifestaciones y mítines masivos tienden a ceder su lugar a la acción directa de la masa. Este cambio de las protestas predecibles y eminentemente organizadas dentro del marco de referencias de la sociedad actual por asaltos esporádicos, espontáneos, casi insurreccionales, exteriores y aún contrarios a las formas socialmente aceptadas, refleja una profunda alteración de la psicología popular. El «agitador» ha comenzado a romper, aunque parcial e intuitivamente, con las normas de conducta, profundamente establecidas, que, tradicionalmente, soldaban a las «masas» con el orden establecido. El contestatario corroe, activamente, la estructura internalizada de la autoridad, el cuerpo de reflejos condicionados tan largamente cultivado y las pautas de sometimiento, basadas en la culpa, que nos atan al sistema con mayor efectividad que los temores que pudiera ocasionar cualquier violencia policial o represalia jurídica. A pesar de lo que suponen los psicólogos sociales, que ven en estas modalidades de acción directa una servidumbre del individuo hacia una terrorífica entidad colectiva denominada «turba», la verdad es que los «disturbios» y algaradas callejeras representan los primeros pasos de las masas hacia la individuación. La masa tiende a desmasificarse en el sentido de que comienza a oponerse a las respuestas automáticas, realmente masificadoras, que producen la familia burguesa, la escuela y los medios de masas. A la vez, estas acciones implican un redescubrimiento de las calles y un esfuerzo por liberarlas. En última instancia, es en las calles donde ha de disolverse el poder, pues la calle, escenario de la vida cotidiana que debemos soportar, masticar y padecer, donde el poder resulta desafiado y combatido, debe convertirse en un territorio para el goce de la vida diaria, creada y nutrida dentro de ese marco. La multitud en rebeldía no sólo marcó el comienzo de una espontánea transmutación de la revuelta privada en social, sino también un regreso de las abstracciones de la protesta social a los problemas de la vida cotidiana.

Finalmente, y tal como ocurrió durante el Iluminismo, estamos ante la emergencia de un estrato inmenso y creciente de desclasados, un cuerpo de individuos *lumpenizados*, provenientes de los diversos estamentos sociales. Las clases medias de nuestra época, crónicamente endeudadas y socialmente inseguras, pueden muy bien compararse a aquella nobleza crónicamente insolvente e inestable de la Francia prerrevolucionaria. Una vasta masa flotante de gentes educadas emergía, entonces como ahora, con una vida caracterizada por su liberalidad y su carencia de carreras fijas o raíces sociales establecidas. En la base de ambas estructuras hallamos un gran número de pobres crónicos — vagabundos, merodeadores, personas con empleos de media jornada o desempleados, amenazadores e ilegales *sans-culottes* — que deben su supervivencia a la ayuda pública y a los desperdicios segregados por la sociedad, los pobres de los arrabales de París, los negros del *ghetto* norteamericano.

Pero aquí concluye el paralelismo. El Iluminismo francés corresponde a un período de transición revolucionaria entre el feudalismo y el capitalismo, dos sociedades igualmente basadas en la escasez económica, las clases, la explotación, las jerarquías sociales y el poder del Estado. La resistencia popular que, día tras día, caracterizó al siglo dieciocho, culminando con una revolución abierta, fue rápidamente disciplinada por el flamante orden industrial, así como por la fuerza desembozada. La gran masa de desclasados y *sans-culottes* fue absorbida cómodamente por el sistema fabril y domesticada por la disciplina industrial. El nuevo orden burgués brindó ubicaciones seguras, en las jerarquías económicas, políticas, sociales y culturales, a los intelectuales desarraigados y a los nobles sin compromisos. La sociedad volvió a endurecerse, pasando de una condición social y cultural marcada por la fluidez a unas formas institucionales rígidas y particularizadas: aparecía la clásica era victoriana, no sólo en Inglaterra sino, con mayor o menor intensidad, en toda Europa occidental y en América. La crítica sedimentó en apología, la revuelta en reforma, los desclasados en clases nítidamente delimitadas y las «turbas» en formaciones políticas. Los «disturbios» se convirtieron en esas disciplinadas procesiones que ahora llamamos «manifestaciones», mientras que la es-

pontánea acción directa era reemplazada por el rito electoral.

Nuestra propia era es una era de transición, pero con una diferencia profunda y nueva. En la última de sus grandes insurrecciones, los *sans-culottes* de la Revolución Francesa se alzaron al fiero grito de «¡Pan y la Constitución del 93!» Los *sans-culottes* negros de los *ghettos* americanos se movilizan con aquellos de «Black is Beautiful»*. Entre estos *slogans* se ha producido una evolución cuya magnitud no tiene precedentes. Los desclasados del siglo dieciocho se habían agrupado durante la lenta transición de la era agrícola a la era industrial; eran el productor de una pausa en la transición histórica de un régimen de producción a otro. La exigencia de pan podría haber sido oída en cualquier momento de la evolución de la sociedad de apropiación. Los nuevos desclasados del siglo veinte están apareciendo como resultado de la bancarrota de todas las formas sociales basadas en el esfuerzo humano. Son el producto terminal del propio proceso de la sociedad de apropiación y de los problemas sociales planteados por la supervivencia física. En una era en que el progreso tecnológico y la cibernética han puesto en tela de juicio la explotación del hombre por el hombre, el esfuerzo físico y las privaciones materiales en cualquiera de sus formas, el clamor de «Black is Beautiful» o «Haz el amor, no la guerra» indica la transformación del reclamo tradicional de supervivencia en un reclamo, históricamente nuevo, de vida**. Lo que apuntala cada conflicto social en los Estados Unidos, hoy, es la exigencia de la realización de todas las potencialidades humanas en un estilo de vida plenamente redondeado, equilibrado, totalista. En pocas palabras, las potencialidades revolucionarias de América son hoy idénticas a las potencialidades generales del hombre.

Somos testigos de la decadencia de una vida burguesa que

* Literalmente, "negro es hermoso".

** Estas líneas fueron escritas en 1966. Posteriormente hemos visto las leyendas pintadas en los muros de París durante la revolución de mayo-junio: "Toda la imaginación al poder"; "Creo que mis deseos deben ser realidad, porque creo en la realidad de mis deseos"; "Nunca trabajes"; "Cuanto más hago el amor, más quiero hacer la revolución"; "Vida sin tiempos muertos"; "Cuanto más consumes, menos vives"; "La cultura es una inversión de la vida"; "La felicidad no se compra, se roba"; "La sociedad es una flor carnívora". Más que simples leyendas murales, éstas son un programa para la vida y el deseo.

ha durado siglo y medio, de la pulverización de todas las instituciones en un punto de la historia en que los más audaces conceptos utópicos son realizables. Y, para el orden burgués actual, no hay sustituto posible ante la destrucción de sus instituciones tradicionales, fuera de la manipulación burocrática y el capitalismo de Estado. Este proceso se desenvuelve con máxima espectacularidad en los Estados Unidos. En un lapso que apenas supera las dos décadas, hemos visto el colapso del «American Dream», o lo que es lo mismo, una destrucción implacable, en los Estados Unidos, del mito de que la abundancia material, basada en relaciones mercantiles entre los hombres, puede mitigar la miseria inherente a la vida burguesa. Este proceso puede culminar con una revolución o con el aniquilamiento humano: esto dependerá fundamentalmente de la habilidad de los revolucionarios para expandir la conciencia revolucionaria y defender el proceso transformador de ideologías autoritarias, tanto si provienen de la «izquierda» como de la derecha.

2. ECOLOGIA Y PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO

En casi todos los períodos posteriores al Renacimiento, el desarrollo del pensamiento revolucionario ha estado fuertemente influido por alguna rama de la ciencia, a menudo en conjunción con una escuela filosófica.

La astronomía, en tiempos de Copérnico y Galileo, ayudó a cambiar el movimiento de ideas del mundo medieval, infiltrado por la superstición, abriendo paso a una concepción impregnada de racionalismo crítico y abiertamente naturalista y humanística en su enfoque. Durante el Iluminismo —la era que culminó con la Revolución Francesa— este liberador movimiento de ideas fue reforzado por los progresos en la mecánica y en las matemáticas. La era victoriana fue conmovida en sus mismos cimientos por las teorías evolucionistas en la biología y la antropología, por las contribuciones de Marx a la economía política y por la psicología de Freud.

En nuestro tiempo, hemos visto la asimilación de estas ciencias, antes liberadoras, por el orden social establecido. Hemos comenzado, incluso, a ver en la ciencia misma un instrumento de control sobre los procesos mentales y el ser físico del hombre. Este recelo hacia la ciencia y hacia el método científico no carece de justificación. «Muchas personas sensibles, especialmente artistas — observa Abraham Maslow — tienen la impresión de que la ciencia ensucia y deprime, separa las cosas en lugar de integrarlas; esto es, que

mata en lugar de crear» (7). Y tal vez tan importante como lo anterior: la ciencia moderna ha perdido su arista crítica. Decididamente funcionales o instrumentales desde un principio, las ramas de la ciencia que alguna vez rompieron las cadenas del hombre son utilizadas, ahora, para perpetuarlas y reforzarlas. La propia filosofía se ha inclinado ante el instrumentalismo, convertida en poco más que un cuerpo de fórmulas lógicas; tiene más afinidades con una computadora que con un revolucionario.

Hay una ciencia, sin embargo, que podría llegar a restaurar y aun superar el potencial liberador de las ciencias y filosofías tradicionales. Se le ha dado el nombre bastante vago de «ecología», término que acuñó Haeckel hace un siglo para aludir a «la investigación de las relaciones totales del animal con su medio ambiente orgánico e inorgánico» (8). A primera vista, la definición de Haeckel parece inocua; y, en efecto, la ecología concebida estrechamente como una más entre las ciencias biológicas suele reducirse a una mera acumulación de datos biométricos, fruto de los esfuerzos de afanosos investigadores de campo que corren tras las cadenas de alimentación y las estadísticas de población animal. Hay una ecología de la salud que no ofendería en absoluto a la Asociación Médica Americana, y un concepto de ecología social que podría armonizar con las nociones más mecánicas de la Comisión de Planificación de la Ciudad de Nueva York.

Sin embargo, si la concebimos en un sentido amplio, la ecología se refiere al equilibrio de la naturaleza. En tanto y en cuanto la naturaleza incluye al hombre, esta ciencia trata básicamente de la armonización del hombre y la naturaleza. Las explosivas implicaciones de un enfoque ecológico no se deben sólo a que la ecología posea, intrínsecamente, una condición crítica —y a una escala crítica que le envidiarían los sistemas más radicales de la economía política— sino también a que se trata de una ciencia integradora y reconstructora. Este aspecto integrador y reconstructor de la ecología, llevado hasta sus últimas implicaciones, conduce directamente al territorio anarquista del pensamiento social. Pues, en último análisis, resulta imposible alcanzar una armonía entre el hombre y la naturaleza sin crear una comunidad

humana que viva en equilibrio perdurable con su medio ambiente natural.

La naturaleza crítica de la ecología

La arista crítica de la ecología, condición exclusiva de esta ciencia en un período de docilidad científica generalizada, proviene del tema de que se ocupa; de su propio campo. Los temas a que se refiere la ecología son imperecederos, en el sentido de que no pueden ser ignorados sin poner en cuestión la supervivencia del hombre y la del propio planeta. La arista crítica de la ecología no se debe tanto al poder de la razón humana —poder venerado por la ciencia durante sus períodos más revolucionarios— cuanto a una potencia aún más elevada, la soberanía de la naturaleza. El hombre podrá ser manipulable como aseguran los propietarios de los medios de comunicación de masas, y también los elementos naturales, como demuestran los ingenieros, pero la ecología prueba claramente que la *totalidad* del mundo natural —la naturaleza considerada en todos sus aspectos, ciclos e interrelaciones— cierra el paso a toda pretensión humana de señorío sobre el planeta. Las vastas zonas desoladas del Mediterráneo, que otrora fueron áreas de floreciente agricultura o rica flora natural, son evidencia histórica de la venganza de la naturaleza contra el parásito humano.

Ningún ejemplo histórico puede compararse, en peso y amplitud, con los efectos de la depredación humana —y la venganza de la naturaleza— desde los días de la Revolución Industrial, y especialmente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Los antiguos ejemplos del parasitismo humano fueron de un alcance esencialmente local; precisamente, eran sólo *ejemplos* de la capacidad destructiva del hombre, y nada más. A menudo, quedaron compensados con notables mejoras en la ecología natural de una región, como fue el caso del soberbio reacondicionamiento del suelo que efectuaron los campesinos europeos a lo largo de siglos de cultivo, o las realizaciones de los agricultores incas, con sus terrazas sobre las laderas andinas, en tiempos precolombinos.

El hombre moderno ha depredado el medio ambiente a

escala tan global como la del imperialismo. Incluso tiene sus proyecciones extraterrestres, como prueban las perturbaciones registradas hace algunos años en el Cinturón de Van Allen. Hoy, el parasitismo humano perturba más que la atmósfera, el clima, los recursos acuáticos, el suelo, la flora o la fauna de una región determinada: virtualmente, indispone a todos los ciclos básicos de la naturaleza y amenaza con socavar la estabilidad del medio ambiente a escala mundial.

Como ejemplo del alcance destructivo del hombre moderno, se ha estimado que la combustión de fluidos fósiles (carbón y petróleo) suma unos 600 millones de toneladas de dióxido de carbono a la atmósfera terrestre en un año, cerca de un 0,3 por ciento del total de la masa atmosférica; y esto al margen, agregaría yo, de una cantidad incalculable de tóxicos. Desde la Revolución Industrial, la masa general de dióxido de carbono ha aumentado en un 25 por ciento con respecto a los niveles anteriores, más estables. Puede pronosticarse en términos teóricos muy moderados que esta creciente manta de dióxido de carbono, interceptando el calor que irradia la tierra, acabará por determinar pautas mucho más destructivas para las tormentas, derritiendo finalmente el hielo de los casquetes polares, con lo que aumentará el nivel de los mares y se inundarán grandes áreas costeras. Un diluvio tal es aún remoto, pero la alteración de las proporciones del dióxido de carbono con los demás gases atmosféricos es una advertencia sobre el impacto causado por el hombre en el equilibrio natural.

Un tema ecológico más inmediato es la extensiva polución que el hombre ha descargado sobre las vías acuáticas del planeta. Aquí no se trata ya de que el ser humano contamine una determinada fuente, río o lago, cosa que ha hecho durante siglos, sino de la magnitud que la contaminación de las aguas ha alcanzado en las últimas dos generaciones. Prácticamente todas las aguas están contaminadas, hoy, sobre el territorio de los Estados Unidos. Muchas corrientes de agua de América son sumideros abiertos que podrían muy bien considerarse como extensiones del sistema de cloacas urbanas. Describirlas como ríos o lagos es un eufemismo. Lo que es más significativo: grandes cantidades de agua registran un grado tan alto de polución que ya no son potables;

al rastrearse los orígenes de cierto número de epidemias locales de hepatitis se ha llegado a las contaminadas cisternas de algunas zonas suburbanas. En contraste con la contaminación del agua superficial, la polución del agua subterránea resulta inmensamente difícil de eliminar, y tiende a persistir durante décadas, después de suprimidas las fuentes mismas de la polución.

Un artículo de una revista de circulación masiva describe acertadamente a las contaminadas vías de agua de los Estados Unidos como «nuestras aguas moribundas». Esta descripción apocalíptica, desesperada, del problema de la polución acuática en los Estados Unidos, se aplica en realidad al mundo entero. Las aguas de la tierra están muriendo. La polución masiva está destruyendo como medios de vida a los ríos y lagos de África, Asia y América Latina, así como a las largamente maltratadas vías acuáticas de los continentes industrializados. (No me estoy refiriendo sólo a los contaminantes radioactivos que producen las explosiones nucleares o los reactores energéticos, que aparentemente afectan a la totalidad de la fauna y flora marinas; los desperdicios de aceite y la descarga de petróleo diesel se han convertido también en problemas de polución masiva, cobrando anualmente un enorme número de víctimas entre las formas de vida marítima.)

El mismo cuadro se presenta virtualmente en todos los sectores de la biosfera. Podrían escribirse muchas páginas sobre las inmensas pérdidas de terreno productivo que tienen lugar, anualmente, en casi todos los continentes del planeta; sobre los casos mortales de polución atmosférica en las grandes zonas urbanas; sobre la distribución mundial de agentes tóxicos como los isótopos y residuos radioactivos; sobre la *quimificación** del medio ambiente inmediato del hombre — su mesa familiar, podríamos decir — con residuos de pesticidas y aditivos alimenticios. Agrupadas como las piezas de un rompecabezas, todas estas amenazas contra el medio ambiente constituyen una pauta destructiva que no tiene precedentes en la larga historia del hombre sobre la tierra.

* Literalmente, "chemicalization". (N. del T.)

Obviamente, se podría describir al hombre como un parásito altamente destructivo que amenaza con matar a su huésped —el mundo natural— y finalmente a sí mismo. En ecología; sin embargo, el término «parásito» no implica respuesta a una pregunta, sinó que, en sí mismo, plantea un interrogante. Los ecólogos saben que un parásito destructivo de este tipo refleja, usualmente, el colapso de una situación ecológica; además, muchas especies que parecen eminentemente destructivas bajo un conjunto determinado de condiciones resultan de gran utilidad en otro contexto. Lo que confiere a la ecología una función profundamente crítica es la pregunta que sugieren las capacidades destructivas de la especie humana: ¿Cuál es la fractura que ha convertido al hombre en un parásito destructivo? ¿Qué es lo que produce una clase de parasitismo que no sólo conduce a vastos desequilibrios naturales sino que amenaza, también, la existencia de la propia humanidad?

El hombre ha ocasionado desequilibrios no sólo en la naturaleza, sino, fundamentalmente, en sus relaciones con el prójimo y en la propia estructura de la sociedad. Los desequilibrios que el hombre ha causado en el mundo natural tienen su origen en los del mundo social. Hace un siglo hubiera sido posible juzgar la polución atmosférica y la contaminación de las aguas como resultado de actividades egoístas de magnates industriales y burócratas. Hoy día, esta explicación moral implicaría una grosera supersimplificación. Es verdad, fuera de toda duda razonable, que la mayoría de las empresas burguesas se guían por un criterio de «al-diablo-con-el-público», como demuestra la reacción que, ante los problemas de la polución, han exhibido las grandes empresas energéticas, automotrices o metalúrgicas. Pero más serio que la actitud de los propietarios es el problema planteado por las propias dimensiones de las empresas: sus enormes proporciones, su ubicación en determinadas regiones, su densidad con respecto a una comunidad o vía de agua, sus exigencias de agua y materia prima y su papel dentro de la división nacional del trabajo.

Lo que estamos viendo en la actualidad es una crisis de la ecología social. La sociedad moderna, especialmente como

la conocemos en los Estados Unidos y Europa, se está organizando alrededor de inmensos cinturones urbanos, una agricultura altamente industrializada, y abarcando a los dos anteriores, un aparato estatal anónimo, burocratizado, paquidérmico. Si damos de lado todas las consideraciones morales, por un momento, para examinar la estructura física de esta sociedad, lo que necesariamente ha de llamarles la atención serán los increíbles problemas logísticos que debe solucionar: problemas de transporte, y densidad, de abastecimiento (materias primas, manufacturas, alimentos) de organización política y económica, de ubicación industrial, etc. Una sociedad centralizada y urbanizada de este modo coloca una enorme carga sobre cualquier área continental.

Diversidad y simplicidad

El problema cala aún más hondo. La noción de que el hombre debe dominar a la naturaleza emerge directamente de la dominación del hombre por el hombre. La familia patriarcal sembró la simiente de la dominación en las relaciones nucleares de la humanidad; la clásica fractura del mundo antiguo entre espíritu y realidad —en realidad, entre la mente y el trabajo— la nutrió. Pero sólo cuando las relaciones propias de las comunidades orgánicas, de forma feudal o campesina se disolvieron en las relaciones de mercado, el planeta entero fue reducido a la categoría de recurso explotable. Esta tendencia de siglos se manifiesta con máxima intensidad en el capitalismo moderno. Debido a su propia naturaleza competitiva, la sociedad burguesa no sólo enfrenta a los hombres entre sí; también enemista a la masa de la humanidad contra el mundo natural. Así como los hombres se convierten en mercancías, lo mismo sucede con todos y cada uno de los aspectos del reino natural, que deben ser manufacturados y comercializados desenfrenadamente. Los eufemismos liberales para los procesos que esto implica son el «crecimiento», la «sociedad industrial» y la «civilización urbana». Pero cualquiera que sea el lenguaje con que se los describa, estos fenómenos tienen sus raíces en la explotación del hombre por el hombre.

La frase «sociedad de consumo» complementa la descripción del actual orden social como «sociedad industrial». Las necesidades son confeccionadas por los medios de masas, para crear una demanda pública de mercancías rematadamente inútiles, cada una de las cuales ha sido cuidadosamente diseñada para deteriorarse al cabo de un período de tiempo previsto. El saqueo del espíritu humano por el mercado es comparable y paralelo al saqueo de la tierra por el capital.

A pesar del clamor que actualmente se ha desatado acerca del crecimiento de la población, las claves estratégicas de la crisis ecológica no deben buscarse en el crecimiento demográfico de la India sino en el crecimiento de la producción en los Estados Unidos, un país que produce más de la mitad de los bienes del mundo entero. Aquí, también, hay eufemismos liberales como «afluencia» para evitar la desagradable impresión que produciría una palabra rotunda como «despilfarro». Con la novena parte de su capacidad industrial dedicada a la producción bélica, los EE.UU. están literalmente pisoteando la tierra y destruyendo ligazones ecológicas que son vitales para la supervivencia humana. Si las proyecciones industriales actuales resultan correctas, los treinta años que restan de este siglo presenciarán una quintuplicación de la producción de energía eléctrica, basada principalmente en el carbón, los fluidos y las plantas nucleares. No es necesario describir la colosal carga de desperdicios radiactivos y los demás efectos que este desarrollo causará en la ecología natural del planeta. El problema no es menos inquietante cuando lo examinamos según una perspectiva de corto alcance. En los próximos cinco años, la producción maderera puede experimentar un crecimiento general del veinte por ciento; la de papel, de un cinco por ciento anual; la de plásticos (que en la actualidad constituyen del uno al dos por ciento de los residuos municipales) de un siete por ciento anual. Este grupo de industrias representa el más serio agente de contaminación del medio ambiente. La moderna actividad industrial, con su atroz carencia de sentido, quedará, tal vez, mejor ilustrada con la declinación sufrida por la producción de botellas de cerveza con devolución (re-utilizables) que en 1960 alcanzaba a 54 billones y, actual-

mente, asciende a 26 billones. La merma ha sido absorbida por las botellas «one-way» (sin devolución) que en el mismo período pasaron de 8 a 21 billones, y por otro lado los botes de aluminio, de 38 a 53 billones. Las botellas «one-way» y los botes o latas plantean, como es natural, tremendos problemas para la eliminación de residuos sólidos.

Considerado como simple montón de minerales, el planeta puede soportar estos desaprensivos incrementos en la descarga de desperdicios. Pero la tierra, concebida como compleja red de vida, ciertamente no ha de resistirlo. La única incógnita es si la tierra sobrevivirá al pillaje durante un lapso suficiente para que el hombre tenga tiempo de reemplazar el sistema social destructivo de nuestro días por una sociedad humanística de orientación ecológica.

Suele preguntarse a los ecólogos, en tono burlón, cuál es, con toda exactitud científica, el punto ecológico de ruptura de la naturaleza: el punto en el que el mundo natural se volverá contra el hombre. Esto equivale a solicitar a un psiquiatra que precise el momento en que un neurótico se convertirá en psicótico no-funcional. Este tipo de respuestas no es posible. Pero el ecólogo puede proporcionar una apreciación estratégica de las direcciones que parece estar siguiendo el hombre como resultado de su fractura con el mundo natural.

Desde el punto de vista de la ecología, el hombre está simplificando peligrosamente su medio ambiente. La ciudad moderna representa una regresiva intrusión de lo sintético en lo natural, de lo inorgánico (concreto, metales y vidrio) en lo orgánico, de estímulos crudos y elementales en otros abigarrados y de amplio espectro. Los vastos cinturones urbanos que actualmente se desarrollan en las zonas desarrolladas del mundo no sólo ofenden groseramente a la vista y al oído sino que se encuentran en un estado crónico de saturación de gases y ruidos, y prácticamente paralizados por la congestión.

El proceso de simplificación del medio ambiente humano y su progresiva reducción a términos elementales y crudos tiene una dimensión cultural, tan apreciable como su manifestación física. La necesidad de manipular inmensas poblaciones urbanas — transportar, alimentar, emplear, educar y

entretener, de una manera u otra, a millones de seres densamente concentrados — produce una decadencia crucial en los modos cívicos y sociales. Un concepto masivo de las relaciones humanas — totalitario, centralista y regimentado en su orientación — tiende a predominar sobre los conceptos del pasado, más individuales. Las técnicas burocráticas de administración social tienden a reemplazar a los criterios humanísticos. Todo lo que es espontáneo, creativo e individual se subordina a lo regulado, masificado y estandarizado. El espacio del individuo resulta férreamente construido por las restricciones que le impone un aparato social impersonal, sin rostro. Todo reconocimiento de cualidades personales únicas se somete, cada vez más, a la manipulación según el más bajo denominador común de la masa. Un enfoque cuantitativo, estadístico, una modalidad de tratamiento humano inspirada en la colmena, tienden a imponerse sobre la actitud individual y cualitativa que pone mayor énfasis en la unicidad personal, la libre expresión y la complejidad cultural.

La misma simplificación regresiva del medio ambiente ocurre en la agricultura moderna *. La manipulada población de las ciudades modernas debe ser alimentada, y para hacerlo se requiere una extensión de la agricultura industrial. Deben cultivarse los vegetales comestibles en forma que permita un alto grado de mecanización: no para reducir el esfuerzo físico humano, sino para aumentar la productividad y la eficiencia, para maximizar las inversiones y para mejor explotar la biosfera. Conforme a estos propósitos, ha de convertirse al terreno en una chata planicie — un piso de fábrica, si ustedes prefieren — eliminándose, dentro de lo posible, las variaciones naturales de la topografía. El crecimiento de los sembrados debe ser estrictamente regulado para cumplir con las exigentes programaciones de las fábricas procesadoras de alimentos. Se aplica una escala masiva a los trabajos de

* Para mayor información sobre este problema, el lector puede consultar *The Ecology of Invasion*, de Charles S. Elton (Wiley; Nueva York, 1958), *Soil and Civilization* por Edward Hyams (Thames and Hudson; Londres, 1952), *Our Synthetic Environment* de Murray Bookchin (seudónimo Lewis Herber; Knopf; Nueva York, 1962) y *Silent Spring* de Rachel Carson (Houghton Mifflin; Boston, 1962). Este último no debe leerse como una diatriba contra los pesticidas, sino como plegaria en favor de la diversificación ecológica.

arado, fertilización, siembra y cosecha, a menudo sin prestar la menor atención a la ecología natural de la zona. Grandes territorios son destinados a un solo cultivo, forma ésta de plantación agrícola que no sólo tiende, por sí sola, a la mecanización, sino que favorece las infecciones. Un cultivo único es el medio ambiente ideal para la proliferación de especies que se convierten en plagas. Por fin, se utilizan dispendiosamente ciertos agentes químicos para hacer frente a los problemas creados por insectos, malas hierbas y enfermedades de las plantas, para regular la marcha de los cultivos y maximizar la explotación del suelo. El símbolo verdadero de la agricultura moderna no es ya la hoz (ni tampoco el tractor, por otra parte) sino el aeroplano. La representación del moderno cultivador de alimentos no es ya un labrador, un cosechador; ni siquiera un agrónomo — hombres de quienes se espera una íntima relación con las cualidades únicas de la tierra en que crecen sus cultivos — sino un piloto o un químico, para quienes el suelo no es más que un recurso, una materia prima inorgánica.

El proceso de simplificación va aún más lejos gracias a una exagerada división del trabajo tanto regional como nacional. Inmensas áreas del planeta quedan reservadas a objetivos industriales específicos, cuando no se las reduce a depósitos de materia prima. Otras se convierten en centros de poblaciones urbanas, principalmente ocupadas en el comercio. Ciudades y regiones (en realidad, países y continentes) resultan identificadas con productos específicos: Pittsburg, Cleveland y Youngstown con el acero, Nueva York con las finanzas, Bolivia con el estaño, Arabia con el petróleo; Europa y los Estados Unidos con los productos industriales y el resto del mundo con las materias primas de uno u otro tipo. Los complejos ecosistemas que constituyen las regiones de un continente están sumergidos por la organización de las naciones en entidades económicamente racionalizadas; cada uno de ellos es una escala en un vasto sistema mundial de cinturones industriales. Sólo es cuestión de tiempo para que las más atractivas áreas campestres sucumban a la mezcladora de cemento, como ya les ha ocurrido a la mayoría de las costas del este de los Estados Unidos, aniquiladas por bungalows y parcelamientos. La poca belleza natural que quede

por el camino será rápidamente masacrada por áreas de camping, parques de venta de casas rodantes, carreteras «panorámicas», moteles, depósitos de comestibles y esos brillantes residuos aceitosos que dejan las lanchas a motor.

El caso es que el hombre está deshaciendo la obra de la evolución orgánica. Creando vastas aglomeraciones urbanas de hormigón, metal y vidrio, socavando y manoseando los ecosistemas complejos y sutilmente organizados que determinan las diferencias locales en el mundo natural — para abreviar, reemplazando un medio ambiente orgánico de alta complejidad por otro inorgánico y simplificado — el hombre está desarticulando la pirámide biótica que sustentó a la humanidad durante incontables milenios. En el transcurso de este trabajo de sustitución de las complejas relaciones ecológicas, de las que dependen todos los seres vivos, por otras relaciones más elementales, el hombre está devolviendo a la biosfera al estadio en que sólo era capaz de sustentar formas de vida más simples. Si esta gran reversión del proceso evolutivo continúa, no es aventurado suponer que los prerequisites de las formas superiores de la vida terminarán por destruirse irreparablemente, y que la tierra no podrá sustentar al propio ser humano.

La ecología debe su arista crítica no sólo al hecho de que, entre todas las ciencias, sólo ella presenta este temible mensaje a la humanidad, sino también a que lo hace en una nueva dimensión social. Desde un punto de vista ecológico, la reversión de la evolución orgánica es el resultado de insalvables contradicciones entre la ciudad y el campo, el Estado y la comunidad, la industria y la agricultura, la manufactura de masas y el artesanado, el centralismo y el regionalismo, la escala burocrática y la escala humana.

La naturaleza reconstructora de la ecología

Hasta hace poco, los intentos de resolver las contradicciones generadas por la urbanización, la centralización, el crecimiento burocrático y la estatificación fueron considerados una vana resistencia al «progreso», a la que debía descartarse por quimérica y reaccionaria. Se veía al anarquista como a un

desdichado visionario, un marginado social nostálgico del villorrio campesino o la comuna medieval. Sus peticiones de una sociedad descentralizada y una comunidad humanística en armonía con la naturaleza y las necesidades del individuo — el individuo espontáneo, sin sujeción a la autoridad — eran recibidos como reacciones de un romántico, o de un artesano desclasado, o un intelectual «despistado». Su protesta contra la centralización y la estatización convencía poco porque se apoyaba básicamente en consideraciones éticas: nociones utópicas, ostensiblemente «no realistas» sobre lo que el hombre podría ser y no sobre lo que era. Como respuesta, los enemigos del pensamiento anarquista — liberales, derechistas e «izquierdistas» autoritarios — se proclamaban portavoces de la realidad histórica, puesto que sus nociones estatizantes y centralistas tenían sus raíces en el mundo práctico y objetivo.

El tiempo no es muy amable con las ideas en conflicto. Cualquiera que haya sido la validez de las concepciones libertaria y no-libertaria en aquellos años, el desarrollo histórico ha hecho que, hoy en día, todas las objeciones al pensamiento anarquista carezcan de sentido. La ciudad moderna y el Estado, la tecnología masiva de carbón y acero de la Revolución Industrial, los sistemas posteriores y más racionalizados de producción y trabajo en serie, la nación centralizada, el Estado y su aparato burocrático: todo esto ha llegado a su límite. Por progresista o liberadora que haya sido la función que cumplieron en el pasado, se han convertido ahora en elementos totalmente regresivos y opresores. No sólo son regresivos porque corroen el espíritu humano y despojan a la comunidad de toda su cohesión, solidaridad y modos ético-culturales; lo son también desde un punto de vista objetivo, desde un punto de vista ecológico. Pues socavan el espíritu y la comunidad humanos y también la viabilidad del planeta y de todos los seres vivientes que en él habitan.

Nunca insistiremos demasiado en el hecho de que los conceptos anarquistas de comunidad equilibrada, democracia cara-a-cara, tecnología humanística y sociedad descentralizada — estos ricos conceptos libertarios — no son ya sólo deseables sino también necesarios. No sólo pertenecen a las grandes visiones del futuro humano: ahora constituyen los prerequisites básicos de la supervivencia del hombre. El pro-

ceso de evolución social los ha sacado de la dimensión ética, subjetiva, instalándolos en el plano objetivo y práctico. Lo que alguna vez se consideró cosa de visionarios, ahora resulta eminentemente práctico. Y lo que antes se tenía por práctico y objetivo se ha vuelto eminentemente poco práctico e irrelevante en función del desarrollo humano hacia una existencia más plena y libre. Si asumimos las exigencias de comunidad, democracia directa, tecnología humanística liberadora y descentralización, reacciones contra el actual estado de cosas — un vigoroso «no» ante el «sí» de lo que hoy existe — podemos formular una defensa objetiva e irrefutable de la viabilidad de la sociedad anarquista.

Un rechazo del actual estado de cosas es lo que inspira, a mi juicio, el explosivo crecimiento de un anarquismo intuitivo entre la juventud. El amor de los jóvenes por la naturaleza es una reacción contra las características esencialmente sintéticas de nuestro medio urbano y sus viles productos. Su informalidad en el vestir y en las costumbres es una reacción contra la formalizada, estandarizada, vida moderna. Su predisposición hacia la acción directa es una respuesta a la burocratización y centralización de la sociedad. Su tendencia hacia el *drop-out*, hacia un rechazo del trabajo y la competencia, refleja una indignación creciente contra la insensata rutina industrial instaurada por la manufactura de masas en las fábricas, oficinas y universidades. Su intenso individualismo constituye, a su manera elemental, una descentralización *de facto* de la vida social: una retirada personal de la sociedad de masas.

El aspecto más significativo de la ecología es su capacidad de convertir este rechazo del *status quo*, a menudo nihilista, en una afirmación enfática de la vida: más aún, en un credo reconstruido para la sociedad humanística. La esencia del mensaje reconstructor de la ecología puede resumirse en la palabra «diversidad». Desde un punto de vista ecológico, el equilibrio y la armonía de la naturaleza, de la sociedad y, en consecuencia, de la conducta humana, no se obtienen por medio de la estandarización mecánica sino todo lo contrario, a través de la diferenciación orgánica. Este mensaje sólo puede comprenderse claramente a la luz de sus implicaciones prácticas.

Consideremos el principio ecológico de diversidad — que Charles Elton denomina «conservación de la variedad» — tal como se aplica en biología, específicamente en agricultura. Una cantidad de estudios — los modelos matemáticos de Lotka y Volterra, los experimentos de Bause con medios controlados y una extensa investigación de campo — demuestran claramente que las fluctuaciones en las poblaciones animales y vegetales, desde las más suaves hasta las que tienen proporciones de plaga, dependen sustancialmente del número de especies que viven en un ecosistema y del grado de variedad del medio ambiente. Cuanto mayor es la variedad de presas y depredadores, tanto lo es la estabilidad de la población; al diversificarse el medio ambiente en términos de flora y fauna, se reduce la inestabilidad ecológica. La estabilidad es una función de la variedad y la diversidad: si el medio ambiente es simplificado, mermando la variedad de especies animales y vegetales, se acentúan las fluctuaciones en la población, que tiende a descontrolarse. Las especies muestran propensión a convertirse en plagas.

En el caso del control de las plagas, muchos ecólogos han llegado a la conclusión de que podemos evitar el uso reiterado de productos químicos tóxicos como los insecticidas y herbicidas permitiendo un juego más amplio entre las especies. Debemos dejar más campo a la espontaneidad natural de las diversas fuerzas biológicas que integran una situación ecológica. «Los entomólogos europeos están hablando actualmente de administrar la comunidad total de insectos y plantas — observa Robert L. Rudd — en lo que se denomina manipulación de la biocenosis*. El medio biocénótico es variado, complejo y dinámico. Aunque las cantidades de individuos varíen constantemente, ninguna especie alcanzará, normalmente, proporciones de plaga. Las condiciones especiales que favo-

* El término «manipulación» de Rudd puede crear la errónea impresión de que una situación ecológica puede ser descrita con simples términos mecánicos. Para evitar esta impresión, quisiera subrayar que nuestro conocimiento de una situación ecológica y el uso práctico que de él hagamos son materia de intuición más que de poder. Charles Elton plantea en los siguientes términos la problemática de la administración de una situación ecológica: «Debemos manejar el futuro del mundo, pero esta operación no ha de parecerse a un juego de ajedrez... (sino) a la forma de dirigir una barca.»

recen el desarrollo de poblaciones demasiado altas para una sola especie, en un ecosistema complejo, son muy inusuales. El manejo de la biocenosis o ecosistema, aunque parezca problemático, debería convertirse en nuestra principal aspiración» (9).

La «manipulación» de la biocenosis en un sentido positivo supone una amplia descentralización de la agricultura. Donde quiera que sea factible, la agricultura industrial debe ceder su lugar al laboreo campesino del agro; el piso de fábrica debe ser reemplazado por la jardinería y la horticultura. No estoy recomendando que renunciemos a los beneficios adquiridos por la agricultura en gran escala y la mecanización. Lo que sí afirmo, en cambio, es que la tierra debe ser cultivada como un jardín; debe diversificarse y atenderse cuidadosamente su flora, equilibrada con la fauna y las áreas forestales que resulten apropiadas en cada región. Además, la descentralización no sólo es importante para el desarrollo de la agricultura sino también para el del agricultor. El cultivo de alimentos, practicado en un sentido realmente ecológico, presupone en el agricultor una familiaridad con todos los aspectos y sutilezas del terreno en que crecen sus sembrados. Debe hacer gala de un conocimiento exhaustivo de la fisiografía del terreno, sus variados sectores — cultivos, bosques, pastos —, su contenido mineral y orgánico y su microclima, prestando continua atención al estudio de los efectos producidos por las innovaciones en la flora o la fauna. Debe desarrollar su sensibilidad de cara a las posibilidades y necesidades de la tierra, convirtiéndose él mismo en parte orgánica de la situación agrícola. Podemos abrigar escasas esperanzas de alcanzar este alto grado de sensibilidad e integración en el cultivador de alimentos si no reducimos la agricultura a una escala humana, proporcionándola al individuo. Para satisfacer las exigencias de una concepción ecológica del cultivo de comestibles, la agricultura debe ser redimensionada, pasando de la escala de las grandes granjas industriales a la de las unidades de tamaño moderado.

El mismo razonamiento se aplica a un desarrollo racional de los recursos energéticos. La Revolución Industrial incrementó la *cantidad* de energía utilizada por el hombre. Aunque es indudablemente cierto que las sociedades preindus-

triales dependían básicamente de la energía animal y los músculos humanos, complejas pautas energéticas se desarrollaron en muchas regiones de Europa a partir de una sutil integración de recursos como el poder del viento, el agua y una variedad de combustibles: madera, turba, carbón, almidones vegetales y grasas animales.

La Revolución Industrial superó y eliminó estos modelos energéticos regionales, reemplazándolos primero por un sistema único de energía (carbón) y luego por un sistema dual: carbón y petróleo. Desaparecieron las regiones como modelos de integración energética: el propio concepto de *integración por la diversidad* fue, en verdad, abolido. Como dije antes, muchas regiones se convirtieron en áreas predominantemente mineras, dedicadas a la extracción de un único recurso, mientras otras albergaban inmensos complejos industriales, a menudo concentrados en la fabricación exclusiva de unos pocos bienes. No es necesario examinar el papel que este colapso del auténtico regionalismo jugó en la contaminación del aire y el agua, el daño que infligió a grandes zonas del campo y la perspectiva que nos plantea el futuro agotamiento de nuestros preciosos combustibles hidrocarbúricos.

Por supuesto, podemos recurrir a la energía nuclear, pero esto resulta escalofriante si pensamos en las cantidades de residuos radiactivos mortíferos que supondrían las plantas nucleares si fueran nuestra única fuente de energía. Tarde o temprano, un sistema energético basado en materiales radiactivos produciría una contaminación extensiva del medio ambiente: al principio en forma sutil, pero luego a una escala masiva y palpablemente destructiva. La alternativa es aplicar los principios ecológicos a la solución de nuestros problemas energéticos. Podríamos tratar de restablecer antiguas pautas energéticas regionales, utilizando un sistema combinado, basado en el viento, el agua y la energía solar. Podríamos servirnos de mecanismos mucho más sofisticados que los que se utilizaron en el pasado.

Los mecanismos solares, las turbinas de viento y los recursos hidroeléctricos, tomados individualmente, no resuelven nuestros problemas energéticos ni mitigan la perturbación ecológica creada por los combustibles convencionales. Pero, amalgamados como en un mosaico, como pauta orgá-

nica de energía derivada de las potencialidades de cada región específica, podrían satisfacer ampliamente las necesidades de una sociedad descentralizada. En latitudes muy soleadas podríamos recurrir con preferencia a la energía solar, y no ya a los combustibles. En otras, caracterizadas por la turbulencia atmosférica, nos apoyaríamos en los mecanismos eólicos; y en áreas costeras adecuadas, o regiones mediterráneas bañadas por cuencas y ríos, la mayor parte de nuestra energía provendría de instalaciones hidroeléctricas. En todos los casos, podemos utilizar un *mosaico* de energías nucleares, combustibles y no-combustibles. Lo que quiero demostrar es que, diversificando nuestro uso de recursos energéticos, organizándolos conforme a modelos ecológicamente equilibrados, podemos combinar el poder del viento, el agua y el sol en una región determinada para cubrir las necesidades industriales y domésticas de una comunidad dada con el uso estrictamente mínimo posible de combustibles dañinos. Y, eventualmente, podríamos sofisticar nuestras instalaciones energéticas sin combustión hasta hacer posible la eliminación de todas las fuentes contaminantes de energía.

Como en el caso de la agricultura, sin embargo, la aplicación de los principios ecológicos a los suministros de energía supone una amplia descentralización de la sociedad y un concepto genuinamente regional de organización social. El mantenimiento de una gran ciudad exige inmensas cantidades de carbón y petróleo. Por contraste, la energía del sol, el viento, y las mareas nos llega primordialmente en pequeñas unidades; a excepción de las espectaculares presas hidráulicas, estos mecanismos pocas veces suministran más de unos pocos miles de kilovatios-hora de electricidad. Cuesta creer que algún día podamos diseñar colectores solares capaces de brindarnos las inmensas cantidades de electricidad que produce una gigantesca planta de vapor; igualmente difícil es imaginar una batería de turbinas de viento capaz de proveer la electricidad necesaria para iluminar la isla de Manhattan. Si los hogares y fábricas mantienen su apretada concentración, estas instalaciones para el uso de fuentes energéticas limpias no serán más que juguetes; pero si las comunidades urbanas se reducen en tamaño y se dispersan ampliamente en el territorio, no habrá razón para que estas

instalaciones no puedan combinarse, suministrándonos todas las comodidades de la civilización industrial. Para utilizar efectivamente la energía solar, eólica e hídrica, las megápolis deben sufrir un proceso de descentralización. Un nuevo tipo de comunidad, trazado cuidadosamente a la medida de las características y recursos de cada región, debe reemplazar a los descontrolados cinturones urbanos que han surgido en los últimos tiempos.

No cabe duda de que un planteamiento objetivo de la descentralización no se agota en este examen de la agricultura y los problemas creados por los combustibles energéticos. La validez de la tesis descentralizadora puede demostrarse a través de casi todos los problemas «logísticos» de nuestro tiempo. Permítaseme citar un ejemplo en ese problemático asunto que es el transporte. Mucho se ha escrito sobre los efectos dañinos de los vehículos motorizados a gasolina: su despilfarro, su contribución a la polución atmosférica, su papel en la suma de ruidos que atruenan el medio ambiente urbano, la enorme cuota de muertes que se cobran anualmente en las grandes ciudades y carreteras. En una civilización altamente urbanizada sería inútil reemplazar estos vehículos nocivos por otros a batería, más limpios, eficientes, virtualmente sin ruidos y sin duda más seguros. El mejor de nuestros automóviles eléctricos debe ser recargado aproximadamente cada cien millas, característica que limita su utilidad en las grandes ciudades. En una comunidad pequeña y descentralizada, sin embargo, sería factible utilizar estos vehículos eléctricos para el transporte urbano o regional, estableciendo redes de monorraíles para el transporte a larga distancia.

Es bastante conocido el hecho de que los vehículos de gasolina contribuyen enormemente a la polución atmosférica urbana, y existe una fuerte inclinación a «rediseñar» las características más nocivas del automóvil. Nuestra era intenta siempre resolver sus irracionalidades con aparatos: depuradores para los gases tóxicos de la gasolina, antibióticos para las enfermedades, tranquilizantes para las perturbaciones mentales. Pero el problema de la polución atmosférica urbana no podrá resolverse con este tipo de chismes. Fundamentalmente, la causa de la polución atmosférica es la propia densidad demográfica, la excesiva concentración humana

en zonas reducidas. Millones de personas, densamente aglutinadas en una gran ciudad, producen necesariamente cierta polución atmosférica *local* a través de sus actividades cotidianas. Deben quemar combustibles con fines domésticos e industriales; deben construir o derribar edificios (las partículas aéreas generadas por estas actividades constituyen una fuente importante de polución atmosférica urbana); deben producir inmensas cantidades de desperdicios; deben viajar en automóvil, consumiendo neumáticos cuya erosión, junto a la de la superficie de las carreteras, genera partículas que incrementan significativamente la polución del aire. Cualesquiera que fueran los dispositivos de control anti-polución que agregáramos a los automóviles y plantas energéticas, las mejoras obtenidas en la calidad de la atmósfera urbana serían rápidamente absorbidas y eliminadas por el futuro crecimiento megapolitano.

El anarquismo no acaba en las comunidades descentralizadas. Si he examinado esta posibilidad con cierto detalle ha sido para demostrar que una sociedad anarquista, lejos de constituir un ideal remoto, se ha convertido hoy en una precondición para la práctica de los principios ecológicos. Para resumir el crítico mensaje de la ecología: si reducimos la variedad del mundo natural, minamos su unidad y su integridad; destruimos las fuerzas que sustentan la armonía natural y permiten un equilibrio perdurable; y, lo que es aún más importante, introducimos una regresión absoluta en el desarrollo del mundo natural que, en consecuencia, tiende a convertirse en un medio ambiente inadecuado para las formas superiores de la vida. Y, resumiendo el mensaje reconstructor de la ecología: si deseamos promover la unidad y estabilidad del mundo natural, si deseamos armonizarlo, debemos conservar y estimular la variedad. Sin duda alguna, la variedad por la variedad misma no es más que una aspiración vacía. En la naturaleza, la variedad emerge espontáneamente. Las capacidades de una nueva especie son puestas a prueba por los rigores del clima, por su idoneidad para hacer frente a los depredadores y su aptitud para establecer y aumentar su territorio. *Sin embargo, la especie que logra extender su territorio en el medio ambiente también expande la situación ecológica total.* Tomando prestada la frase de

E. A. Gutkind, «extiende el medio ambiente» (10) para sí y para las especies con las que sostiene una relación equilibrada.

¿Cómo aplicar estos conceptos a la teoría social? Supongo que para muchos lectores bastará con decir que, en la medida en que el hombre es parte de la naturaleza, un medio ambiente natural en expansión enriquece las bases del desarrollo social. Pero la respuesta a esta pregunta es más profunda de lo que sospechan muchos ecólogos y libertarios. Permítaseme, otra vez, volver al principio ecológico de totalidad y equilibrio, como productos de la diversidad. Si tenemos presente este principio, el primer paso hacia una respuesta nos lo brinda un párrafo de *The Philosophy of Anarchism* de Herbert Read. Al presentarnos su «medida del progreso», observa Read: «El progreso se mide por el grado de diferenciación de la sociedad. Si el individuo es una unidad en una masa aglutinada, su vida resultará limitada, opaca y mecánica. Si el individuo es una unidad por sí mismo, con espacio y poder para la acción independiente, estará, en consecuencia, más sujeto a la casualidad o a lo accidental, pero al menos podrá expandirse y expresarse. Podrá desarrollar — desarrollar, sí, en el único sentido real de esta palabra — conscientemente su fuerza, vitalidad y alegría.»

El pensamiento de Read, infortunadamente, no se halla desarrollado en su plenitud, pero plantea un interesante punto de partida. Lo que nos impresiona, ante todo, es que tanto el ecólogo como el anarquista coloquen el acento sobre la espontaneidad. El ecólogo, puesto que es algo más que un técnico, tiende a rechazar la noción de «poder sobre la naturaleza». En cambio, habla de «pilotar», llevar un rumbo a través de una situación ecológica, *manejar* más que *recrear* un ecosistema. El anarquista, a su vez, habla en términos de espontaneidad social, de liberar las potencialidades de la sociedad y la comunidad, de dar curso libre y sin ataduras a la creatividad del pueblo. Ambos, cada cual a su modo, consideran que la autoridad es inhibitoria, como un peso que oprimiera el potencial creativo en una situación natural y social. Su aspiración no consiste en *gobernar* un campo sino en *liberarlo*. Para ellos, la intuición, la razón y el conocimiento son medios para satisfacer las potencialidades de

una situación, para facilitar la elaboración de la lógica propia de una situación, y no para reemplazar sus potencialidades por nociones preconcebidas, ni para distorsionar su desarrollo con dogmas.

Volviendo a las palabras de Read, lo que llama nuestra atención es que tanto el ecólogo como el anarquista conciben la diferenciación como medida del progreso. El ecólogo utiliza el término «pirámide biótica» en referencia a la progresión biológica; el anarquista, el término «individuación» para denotar una evolución social. Si vamos más allá que Read observaremos que, tanto para el ecólogo como para el anarquista, la unidad en crecimiento es una consecuencia de la creciente diferenciación. *Un todo en expansión es creación del enriquecimiento y la diversificación de sus partes.*

Así como el ecólogo aspira a expandir el espectro de un ecosistema, promoviendo el libre espectro de la experiencia social eliminando todas las trabas que perturban su desarrollo. El anarquismo no es sólo una sociedad sin Estado sino también una sociedad armonizada en cuyo seno el hombre está expuesto a los estímulos de la vida agraria y la urbana por igual, a la actividad física tanto como a la mental, a la sensualidad irreprimida y a la espiritualidad auto-dirigida, a la solidaridad comunal y al desarrollo individual, a la unicidad regional y a la fraternidad mundial, a la espontaneidad y a la autodisciplina, a la eliminación del esfuerzo físico y a la promoción del artesanado. En nuestra sociedad esquizoide, estas aspiraciones se consideran mutuamente excluyentes; incluso, se las ve como opuestas e irreconciliables. Parecen dualidades a causa de la propia logística de la sociedad de nuestros días — donde el campo y la ciudad están separados, el trabajo especializado y el hombre atomizado — y sería absurdo creer que estas dualidades se resolverán sin una concepción general de la estructura física de una sociedad anarquista. Podemos hacernos una idea de lo que sería una sociedad tal leyendo *News From Nowhere** de William Morris o los escritos de Peter Kropotkin. Pero estos trabajos sólo nos presentan ligeros retazos. No toman en cuenta el

desarrollo tecnológico de la segunda postguerra ni las contribuciones debidas a la ecología. No es este lugar adecuado para embarcarnos en una «literatura utópica», pero podemos presentar algunas líneas orientadoras, aun en esta exposición general. Y, al presentar estas líneas generales, quisiera subrayar no sólo las premisas ecológicas más obvias, que las sustentan, sino también las de carácter humanístico.

Una sociedad anarquista debería ser una sociedad descentralizada, no sólo para establecer una base perdurable para la armonización del hombre en la naturaleza, sino también para agregar nuevas dimensiones a la armonización entre hombre y hombre. A menudo se nos recuerda que los griegos se hubieran horrorizado ante una ciudad cuyo tamaño y población excluyeran la relación cara-a-cara, casi familiar, entre los ciudadanos. Reducir las dimensiones de la comunidad humana es, directamente, una necesidad: en parte para resolver nuestros problemas de polución y transporte, en parte también para crear comunidades reales. En cierto sentido, debemos humanizar a la humanidad. Los dispositivos electrónicos como el teléfono, el telégrafo, la radio y la televisión deberían ser utilizados en la mínima medida posible como mediaciones de la relación humana. Para adoptar decisiones colectivas —la antigua polis ateniense fue, en ciertos aspectos, un modelo para la elaboración de decisiones sociales — todos los miembros de la comunidad deberían tener oportunidad de examinar acabadamente a todo aquel que se dirige a la asamblea. Deberían estar en condiciones de absorber cada una de sus posturas, estudiar sus expresiones, sopesar sus motivaciones e ideas en un encuentro personal y a través de la discusión cara-a-cara.

Nuestras pequeñas comunidades deberán estar económicamente equilibradas y bien redondeadas, en parte para que hagan pleno uso de las materias primas y recursos energéticos locales, en parte también para expandir la gama de estímulos industriales y agrarios a que se exponen los individuos. Al miembro de una comunidad que muestre inclinación hacia la ingeniería, por ejemplo, debe exhortársele a hundir las manos en el humus; al hombre de ideas se le alentará para que emplee su musculatura; el granjero «de nacimiento» tendrá que familiarizarse con los trabajos de un

* Noticias de ninguna parte. (N. del T.)

molino. Cuando se separa al ingeniero de la tierra, al pensador de la espada y al granjero de la industria se promueve un grado de super-especialización vocacional que transfiere peligrosamente el control social a los especialistas. Y, lo que también es importante, la especialización profesional y vocacional aleja a la sociedad de un objetivo vital: la humanización de la naturaleza a través del técnico y la naturalización de la sociedad a manos del biólogo.

Sostengo que una comunidad anarquista implicaría un ecosistema claramente definible: diversificado, equilibrado y armónico. Puede discutirse sobre si este ecosistema adquiriría la configuración de una entidad urbana con un centro definido, como hallamos en la *polis* griega o en la comuna medieval, o bien, como sugiere Gutkin, se compondría de comunidades ampliamente dispersas sin un centro definido. En cualquier caso, la escala ecológica para estas comunidades estaría determinada por el más pequeño ecosistema capaz de sustentar a una población de dimensiones moderadas.

Una comunidad relativamente autosuficiente, que dependiera visiblemente de su entorno como medio de vida, adquiriría un nuevo respeto por las interrelaciones orgánicas que la sustentan. A largo plazo, creo que el intento de aproximarse a la autosuficiencia resultará más eficaz que la exagerada división nacional del trabajo que prevalece actualmente. Aunque, sin duda, habrá muchas duplicaciones de pequeños bienes manufacturados de una comunidad a otra, la familiaridad de cada grupo con su medio ambiente local y su rai-gambre ecológica favorecerá un uso más inteligente y más amable del medio ambiente. A mi juicio, lejos de generar un cierto provincialismo, este relativo autoabastecimiento creará una nueva pauta para el desarrollo individual y comunal: una unidad con el entorno que revitalizará a la comunidad.

La rotación de las responsabilidades cívicas, vocacionales y profesionales estimulará los sentidos en el plano del ser individual, creando y redondeando nuevas dimensiones del auto-desarrollo. En una sociedad completa podremos aspirar a crear hombres completos: en una sociedad total, hombres totales. En el mundo occidental, los atenienses, a pesar de todas sus limitaciones, fueron los primeros en ofrecernos

esta noción de totalidad. «La *polis* fue creada para el amateur — afirma H. D. F. Kitto — ...Su ideal era que todo ciudadano (esto dependía de que la *polis* fuera oligárquica o democrática) jugara su papel en todas sus muchas actividades: este ideal desciende a ojos vista de la generosa concepción homérica de *arete* como una excelencia global y una actividad total. Implica cierto respeto por la totalidad y unicidad de la vida, y un consiguiente repudio de la especialización. Supone un desprecio por la eficiencia: o, tal vez, un ideal superior de eficiencia, no ya como calificación de un departamento de la vida sino como condición de la vida misma» (11). La sociedad anarquista, aunque sin duda aspirará a más, difícilmente puede conformarse con algo menos que este estado espiritual.

Si alguna vez se fundara, en la práctica, una comunidad ecológica, la vida social albergaría un desarrollo sensitivo de la diversidad humana y natural, ambas reunidas en un todo armónico y equilibrado. Desde las comunidades hasta los continentes enteros, pasando por las regiones, veríamos una colorida diferenciación de grupos y ecosistemas humanos, desarrollando cada uno de ellos sus potencialidades únicas y exponiendo a sus miembros a un vasto espectro de estímulos económicos, culturales y existenciales. Seríamos testigos del florecimiento excitante, con frecuencia dramático, de una variedad de formas comunales, caracterizadas ora por la adaptación arquitectónica e industrial a un ecosistema semi-árido o de praderas, ora por la adaptación a las áreas boscosas. Presenciaríamos un juego creativo entre grupos e individuos, comunidades y medio ambiente, humanidad y naturaleza. El criterio que hoy día organiza las diferencias entre los humanos y otras formas de vida conforme a estamentos jerárquicos y a términos de «superioridad» o «inferioridad» cedería a una actitud abierta hacia la diversidad, a la manera ecológica. Se respetarán las diferencias entre las personas, que serían incluso honradas como elementos enriquecedores de la unidad de experiencias y fenómenos. La relación tradicional que contrapone objeto y sujeto sufriría una alteración cualitativa; lo «externo», lo «diferente», lo «otro» sería concebido como parte individual de una totalidad que es más rica cuanto mayor sea su complejidad. Este

nuevo sentido de unidad reflejará en el futuro la armonización de los intereses individuales y la sociedad y naturaleza. Liberados de una rutina opresiva, de represiones e inseguridades paralizantes, de la carga del esfuerzo físico y las falsas necesidades, de las ataduras autoritarias y la compulsión irracional, los individuos se encontrarán por fin, por vez primera en la historia, en condiciones de realizar sus potencialidades como miembros de la comunidad humana y del mundo natural.

Desde los días de la Revolución Industrial, no han fluctuado las actitudes populares con respecto a la tecnología tan vivamente como en las últimas décadas. Durante la mayor parte de los años veinte, y aún bien entrados los treinta, la opinión pública aplaudió las innovaciones tecnológicas, identificando el bienestar del hombre con los progresos industriales que traían los nuevos tiempos. Era éste un período durante el cual las apologías soviéticas se permitían justificar los peores crímenes y más brutales métodos de Stalin, pintándolo como el «industrializador» de la Rusia moderna. También fue el período en que la crítica más efectiva de la sociedad capitalista se basaba en los datos concretos de estancamiento económico y tecnológico de los Estados Unidos y Europa occidental. Mucha gente creyó ver una relación directa, automática, entre el progreso tecnológico y el social; el fetichismo creado en torno a la palabra «industrialización» excusaba los aspectos más abusivos de los planes y programas económicos.

Actualmente diríamos que estas posiciones eran ingenuas. Exceptuando, tal vez, a los técnicos y científicos que diseñan la «quincalla», el sentimiento de la gente hacia las innovaciones tecnológicas podría describirse como esquizoide, dividido como está en un corrosivo temor por el exterminio nuclear por un lado, y una aspiración de abundancia material, ocio y seguridad, por el otro. También la tecnología parece librar un duelo consigo misma. La bomba se alza contra el reactor nuclear, el cohete intercontinental contra el

satélite de comunicaciones. La misma disciplina tecnológica tiende a presentar, a la vez, una cara amiga y otra enemiga de la humanidad; ciencias de orientación tradicionalmente humanística, como la medicina, ocupan también una posición ambivalente, como atestiguan las positivas promesas de nuevos progresos en la quimioterapia y la grave amenaza creada por la investigación en el terreno de la guerra biológica.

No es sorprendente que la tensión entre promesas y amenazas se resuelva cada vez más en favor de estas últimas, a través de un rechazo global de la tecnología. Crece la sensación de que la tecnología es un demonio, provisto de su propia y siniestra vida, y que acabará por mecanizar al hombre si éste no se apresura a exterminarla. El profundo pesimismo que alberga esta concepción adolece frecuentemente del mismo exceso de simplicidad que caracteriza al optimismo de décadas anteriores. Existe el peligro muy concreto de que perdamos nuestra perspectiva con respecto a la tecnología, de que descuidemos sus tendencias liberadoras y, peor aún, de que nos sometamos fatalísticamente a su utilización para fines destructivos. Para que esta nueva forma de fatalismo social no nos paralice, hemos de acceder a un cierto equilibrio.

El pronóstico de este capítulo es examinar tres interrogantes. ¿Cuál es el potencial liberador de la tecnología moderna, tanto en lo material como en lo espiritual? ¿Existen tendencias —y en caso afirmativo, cuáles— que están reformando la máquina para su uso por una sociedad orgánica, de orientación humanística? Y, finalmente: ¿Cómo pueden utilizarse los nuevos recursos y la nueva tecnología en un sentido ecológico, esto es, favoreciendo el equilibrio de la Naturaleza, el pleno desarrollo de las regiones naturales y la creación de comunidades de características orgánicas y humanísticas?

En las expresiones del párrafo anterior debe volcarse todo el énfasis sobre el término «potencial». Yo no afirmo que la tecnología sea necesariamente liberadora, ni benéfica por naturaleza, para el desarrollo humano. Pero tampoco que el hombre esté destinado a que lo esclavicen la tecnología o las formas mentales tecnológicas, como suponen

Juenger y Elul en sus libros sobre este tema.* Por el contrario, me propongo demostrar que una forma orgánica de vida, privada de su componente tecnológica, resultaría tan poco funcional como un hombre sin esqueleto. La tecnología debe considerarse como apoyatura estructural básica de una sociedad; es literalmente el marco referencial de una economía y de muchas instituciones sociales.

Tecnología y Libertad

El año 1848 ha sido señalado como un punto en que la historia de las revoluciones modernas cambió de curso. En dicho año, el marxismo hizo su debut como ideología diferenciada, a través de las páginas del *Manifiesto Comunista*, y el proletariado, representado por los trabajadores de París, apareció también por vez primera como fuerza política distintiva en las barricadas de junio. También podría decirse que 1848, a un paso del punto medio del siglo diecinueve, representó la culminación de la tecnología tradicional, basada en el vapor, que iniciaran las nuevas máquinas de un siglo y medio atrás.

Lo que nos sorprende en la convergencia de estas claves ideológicas, políticas y tecnológicas en su grado de anticipación con respecto a su propia época, visible tanto en el *Manifiesto Comunista* como en las barricadas de junio. En la década de 1840, la Revolución Industrial giraba en torno a tres áreas de la economía: la producción textil, la del acero y el transporte. Las invenciones de la máquina hiladora de Arkwright, la de vapor de Watt y el telar de Cartwright acababan de introducir el sistema industrial en la producción textil; entretanto, una cantidad de sorprendentes innovaciones en la tecnología del acero aseguraban el sumi-

* Tanto Juenger como Elul creen que el desbordamiento del hombre a manos de la máquina es un fenómeno inherente al desarrollo tecnológico, y sus trabajos concluyen con un amargo tono de resignación. Este punto de vista refleja el fatalismo social a que me refiero, especialmente en el caso de Elul, cuyas ideas son más sintomáticas de la condición humana contemporánea. Ver, de Friedrich George Juenger, *The Failure of Technology* (Regnery; Chicago, 1956) y Jacques Elul, *The Technological Society* (Knopf, Nueva York, 1968).

nistro de los metales baratos y de alta calidad que requería la expansión de las fábricas y ferrocarriles. Pero estas innovaciones, aunque importantes, no fueron acompañadas por cambios proporcionales en otras áreas de la tecnología industrial. En primer lugar, pocas máquinas de vapor superaban los quince caballos de fuerza, y los mejores altos hornos suministraban poco más de un centenar de toneladas semanales de acero, apenas una fracción de las mil toneladas que, actualmente, producen diariamente las acerías modernas. Más importante aún: los demás aspectos de la economía no fueron significativamente afectados por la innovación tecnológica. Las técnicas de la minería, por ejemplo, habían cambiado poco desde los días del Renacimiento. El minero aún trabajaba el mineral con un pico de mano y una barreta, y las bombas de drenaje, los sistemas de ventilación y acarreo no diferían mayormente de las clásicas descripciones mineras que escribiera Agrícola tres siglos atrás. La agricultura apenas salía de su letargo de siglos. Aunque grandes territorios habían sido desmontados para el cultivo de comestibles, los estudios del suelo eran aún una novedad. En realidad, pesaban tanto la tradición y el conservadurismo que la mayoría de las cosechas se realizaban a mano, a pesar de que la segadora mecánica había sido perfeccionada ya en 1822. Los edificios, aunque inmensos y muy ornamentados, eran primariamente contruidos a base de esfuerzo muscular; la grúa de mano aún ocupaba el centro mecánico del sitio de construcción. El acero era tenido por un metal relativamente raro: aún en fecha tardía como 1850 su precio era de 250 dólares la tonelada y, hasta el descubrimiento de la convertidora de Bessemer, las técnicas siderúrgicas sufrieron un estancamiento de siglos. Finalmente, aunque las herramientas de precisión habían dado ya grandes pasos progresivos, cabe señalar que los esfuerzos de Charles Babbage por construir una sofisticada computadora mecánica se atascan por causa de las inadecuadas técnicas de su tiempo.

He revisado todos estos progresos tecnológicos porque tanto sus limitaciones como las promesas que en ellos se inspiraban ejercieron una profunda influencia sobre el pensamiento revolucionario del siglo diecinueve. Las innovaciones en la tecnología textil y siderúrgica imprimieron al pen-

samiento socialista y utópico un nuevo tono de promesa, e incluso un nuevo estímulo. Nació en el teórico revolucionario la sensación de que, por primera vez en la historia, podría fundamentar su sueño de una sociedad liberadora sobre la notoria perspectiva de abundancia material y ocio creciente que se abría a los ojos de la humanidad. El socialismo — argüían los teóricos — podría basarse en el propio interés y no ya en la dudosa nobleza espiritual y mental del hombre. Las innovaciones tecnológicas habían transmutado el ideal socialista: de vaga esperanza humanitaria a programa práctico.

Esta recién adquirida arista práctica persuadió a muchos teóricos socialistas, en particular Marx y Engels, de poner la proa contra las limitaciones tecnológicas de aquellos tiempos. Se enfrentaban a un tema estratégico: en todas las revoluciones anteriores, la tecnología no se había desarrollado lo suficiente para que los hombres pudieran liberarse de las privaciones materiales, el esfuerzo físico y la lucha contra las necesidades de la vida. Por más resplandecientes y etéreos que fueran los ideales revolucionarios del pasado, la vasta mayoría del pueblo, aplastada por las privaciones, se vio obligada a abandonar el escenario histórico, una vez consumada la revolución, para volver al trabajo, confiando el gobierno de la sociedad a una nueva y ociosa clase de explotadores. En realidad, cualquier intento de distribución igualitaria de la riqueza social no hubiera eliminado las privaciones, sino que las hubiera convertido lisa y llanamente en una característica general de la sociedad en su conjunto, creando de ese modo las condiciones para una nueva lucha por las cosas materiales de la vida, por nuevas formas de apropiación y, finalmente, por un nuevo sistema de dominio clasista. El desarrollo de las fuerzas productivas es «la premisa práctica absolutamente necesaria (del comunismo)» escribían Marx y Engels en 1846, «porque sin ella se generaliza la *privación*, y en presencia de esta última se reproduciría inevitablemente la lucha por las necesidades y todos los viejos negocios sucios» (12).

Virtualmente todas las utopías, teorías y programas revolucionarios de comienzos del siglo diecinueve afrontaron el problema de la necesidad: cómo distribuir el trabajo y los

bienes materiales, dado un estadio relativamente bajo del desarrollo tecnológico. Estos problemas impregnaron el pensamiento revolucionario en forma sólo comparable a la del pecado original en la teología cristiana. El hecho de que los hombres tuvieran que destinar una parte sustancial de su tiempo al esfuerzo físico, por lo cual recibirían un magro estipendio, constituía una premisa fundamental de toda la ideología socialista: autoritaria o libertaria, utópica o científica, marxista o anarquista. La noción marxista de economía planificada supone implícitamente un hecho que estaba muy claro en tiempos de Marx: el socialismo también debe soportar la carga de una relativa escasez de recursos. Los hombres deberán planear —en realidad, restringir— la distribución de bienes, racionalizando —en realidad, intensificando— el uso del trabajo. Bajo el socialismo, el esfuerzo físico se convierte en deber, responsabilidad que todo individuo orgánicamente apto debe asumir. El propio Proudhon anticipaba esta austera concepción cuando escribía: «Sí, la vida es una lucha. Pero esta lucha no enfrenta al hombre contra el hombre sino contra la Naturaleza; y es deber de cada uno compartirla» (13). Este énfasis casi bíblico sobre la lucha y el deber refleja la característica aspereza del pensamiento socialista durante la Revolución Industrial.

El problema de lidiar con las privaciones y el trabajo —problema ancestral, perpetuado por la Revolución Industrial— originó la gran divergencia de ideas revolucionarias entre el socialismo y el anarquismo. La libertad aún estaría condicionada por la necesidad, luego de la revolución. ¿Cómo se «administraría», pues, este mundo de necesidad? ¿Cómo se decidiría la distribución de bienes y obligaciones? Marx dejó esta decisión en manos de un poder estatal, un transitorio Estado «proletario», que jamás se convertiría en cuerpo coercitivo ni se establecería por encima de la sociedad. Según Marx, el Estado se «disolvería» a medida que la tecnología desarrollara y ampliara los dominios de la libertad, garantizando a la humanidad una gran abundancia material y mucho tiempo libre para ocuparse directamente de sus asuntos. Este extraño pronóstico en que el Estado mediaba entre la libertad y la necesidad no difería mayormente, en el plano político, de la opinión radical democrático-burguesa del pa-

sado siglo. La esperanza anarquista, cifrada en una abolición inmediata del Estado, por su parte, confiaba principalmente en la acción de los instintos sociales del hombre. Bakunin, por ejemplo, pensaba que las nuevas costumbres sociales obligarían a los individuos con inclinaciones antisociales a cumplir con los valores y necesidades colectivistas, sin que fuera necesario el uso de la fuerza por la sociedad. Kropotkin, que ejercía más influencia sobre los anarquistas en este terreno especulativo, invocaba la tendencia humana a la ayuda mutua —básicamente, un instinto social— como garantía de solidaridad en una comunidad anarquista; concepto éste que él había extraído de su estudio de la evolución animal y social.

Lo cierto es, de todos modos, que en ambos casos —marxista y anarquista— la respuesta al problema del trabajo y la privación pecaba de ambigüedad. El reino de la necesidad configuraba un presente brutal; no podía conjurárselo con teorías ni especulaciones. Los marxistas podían confiar en administrar la necesidad a través de un Estado, y los anarquistas planearían resolverlo mediante comunidades libres, pero, dado el escaso desarrollo tecnológico del siglo pasado, en último análisis, ambas escuelas referían a un puro acto de fe la solución del problema del trabajo y las privaciones. Los anarquistas replicaban al marxismo con la afirmación de que cualquier Estado transicional, por revolucionaria que fuera su retórica, o democrática su estructura, tendería a auto-perpetuarse: a convertirse en un fin en sí mismo, preservando las propias condiciones sociales y materiales para cuya remoción había sido creado. Para que un Estado de este tipo «se disolviera» (esto es, promoviera su propia desaparición) sus líderes y burócratas deberían poseer cualidades morales sobrehumanas. Los marxistas, a su vez, invocaban a la historia, demostrando que las costumbres o las inclinaciones mutualistas jamás constituyeron barreras efectivas contra las presiones de la necesidad material, o de la apropiación, o del desarrollo de la explotación y la dominación de clases. Desde este punto de vista, descartaban al anarquismo por considerarlo una doctrina ética, una mística rediviva del hombre natural y sus virtudes sociales innatas.

El problema del trabajo y la privación —el reino de la ne-

cesidad — no fue satisfactoriamente resuelto por ninguno de estos dos cuerpos doctrinarios del siglo pasado. Debe reconocerse al anarquismo su intrasigente fidelidad a un elevado ideal de libertad: el ideal de la organización espontánea, de la comunidad y la abolición de toda autoridad, confinado luego al plano de las visiones del futuro humano. El marxismo comprometió paulatinamente su ideal de libertad; dolorosas limitaciones, estadios de transición y mediaciones políticas lo convirtieron en lo que es hoy: una desembozada ideología de poder, eficiencia pragmática y centralización social que ya no se distingue del moderno capitalismo de Estado*.

Retrospectivamente, resulta asombroso el largo tiempo durante el que se ha proyectado la sombra del problema del trabajo y las privaciones sobre la teoría revolucionaria. En un lapso de sólo nueve décadas — las que median entre 1850 y 1940 — la sociedad occidental creó, atravesó y superó dos grandes eras de la historia tecnológica: la edad paleotécnica del carbón y el acero; la edad neotécnica de la energía eléctrica, los químicos sintéticos, las máquinas electrónicas y la combustión interna. Irónicamente, ambas etapas tecnológicas parecen haber acrecentado la importancia del esfuerzo físico en la sociedad. A medida que aumentaba el número de trabajadores industriales, en proporción al de las demás clases sociales, el trabajo — más precisamente, el esfuerzo físico — ** adquiriría una categoría cada vez más elevada dentro del pensamiento revolucionario. Durante este período, la propaganda de los socialistas solía sonar como un cántico de alabanza al trabajo; el esfuerzo físico «ennoblecía», y no sólo esto... los trabajadores eran exaltados como únicos individuos útiles de la fábrica social. Estaban dotados de una supuesta capacidad superior, de carácter instintivo; que los habilitaba como árbitros de la filosofía, el arte y la organización social. Esta puritana ética laboral de la izquierda no menguó con el

paso del tiempo: en realidad, cobró cierto tono perentorio en los años 30. El desempleo masivo hizo del empleo y la organización sindical los temas centrales de la propaganda socialista durante la década de 1930. En lugar de basar su mensaje en la emancipación del hombre con respecto al esfuerzo físico, los socialistas tendían a pintar el socialismo como una zumbante colmena de actividad industrial, con trabajo para todos. Los comunistas señalaban a Rusia como la tierra de la continua demanda de trabajo: Aunque hoy parezca sorprendente, hace poco más de una generación el socialismo se identificaba con una sociedad fundada en el trabajo, y la libertad se equiparaba a la seguridad material posibilitada por el pleno empleo: El mundo de la necesidad había invadido sutilmente, había corrompido el ideal de libertad.

Que las naciones socialistas de la última generación nos parezcan, ahora, anacrónicas, no se debe a que tengamos una percepción superior. Las últimas tres décadas, particularmente los años finales de la del 50, han presenciado un giro en el desarrollo tecnológico, una revolución que niega todos los valores, esquemas políticos y perspectivas sociales asumidos por la humanidad a lo largo de toda la historia conocida. Después de miles de años de tortuosa evolución, los países del mundo occidental (y, potencialmente, todos los países) ven la posibilidad de una era de abundancia material y casi ningún trabajo, en la cual la mayor parte de los medios de vida podrán ser provistos por máquinas. Como veremos luego, ha surgido una nueva tecnología que podría perfectamente reemplazar el reino de la necesidad por el de la libertad. Este hecho resulta tan obvio a millones de personas en los Estados Unidos y en Europa que no requiere ya explicaciones elaboradas o exégesis teóricas. Esta revolución tecnológica y las perspectivas que presenta a la sociedad global conforman las premisas de estilos de vida radicalmente nuevos entre los jóvenes de nuestro tiempo, una generación que se está desprendiendo velozmente de los valores y tradiciones ancestrales, marcadas por el trabajo y heredadas de sus mayores. Hasta las recientes reclamaciones de un ingreso anual garantizado suenan como débiles ecos de la nueva realidad que actualmente impregna la mente de los jóvenes. Debido al desarrollo de la cibernética, la noción de un tipo de vida sin esfuerzo físi-

* Creo personalmente que el desarrollo del "Estado obrero" en Rusia confirma acabadamente la crítica anarquista del estatismo de Marx. Por otra parte, los modernos marxistas harían bien en consultar el examen del fetichismo de las mercancías en el propio *Capital* para comprender cómo todo (incluyendo al Estado) tiende a convertirse en un fin en sí mismo bajo las condiciones del intercambio mercantil.

** La distinción entre trabajo agradable y esfuerzo físico oneroso debería tenerse siempre presente.

co se ha convertido en artículo de fe para un número cada vez mayor de gente joven.

De hecho, la cuestión real de nuestro tiempo no gira en torno a la aptitud de esta nueva tecnología para suministrar-nos los medios de vida en una sociedad sin esfuerzo físico: debemos preguntarnos si dicha tecnología podrá ayudar a *humanizar* nuestra sociedad, si podrá contribuir a la creación de unas relaciones totalmente nuevas entre los hombres. La exigencia de un ingreso anual garantizado se apoya, aún, en la promesa *cuantitativa* de la tecnología, en la posibilidad de satisfacer las necesidades materiales sin esfuerzo físico. Este enfoque cuantitativo se encuentra ya rezagado tras una evolución tecnológica que plantea nuevas promesas *cualitativas*: estilos de vida descentralizados, comunitarios, que yo prefiero llamar formas ecológicas de asociación humana*.

Mi pregunta es bastante distinta al interrogante que normalmente se plantea de cara a la tecnología moderna. ¿Abre esta tecnología una nueva dimensión en la libertad humana, en la liberación del hombre? ¿Puede no sólo liberar al hombre de las privaciones y fatigas sino también conducirlo a una comunidad libre, armónica, equilibrada, una eco-comunidad favorable al desarrollo ilimitado de sus potencialidades? Finalmente: ¿Puede trasladar al hombre más allá del reino de la libertad, hacia una existencia de vida y de deseo?

Las potencialidades de la tecnología moderna

Permítaseme intentar dar respuesta a estas preguntas, señalando un nuevo aspecto de la tecnología moderna. Por pri-

* Yo agregaría que un enfoque exclusivamente cuantitativo de la nueva tecnología no sólo resulta arcaico en términos económicos, sino también regresivo en el plano moral. Este enfoque participa del viejo principio de justicia, contrapuesto al principio nuevo de libertad. Históricamente, la justicia deriva del mundo de necesidad material y esfuerzo físico; supone unos recursos relativamente escasos que se distribuyen según un principio moral que puede ser "justo" o "injusto". La justicia, incluso la justicia "igualitaria", es un concepto limitativo que implica la retención de ciertos bienes y el sacrificio de tiempo y energía en pro de la producción. Una vez que superamos el concepto de justicia — en verdad, al pasar de las potencialidades cuantitativas a las potencialidades cualitativas de la tecnología moderna — ponemos pie en los inexplorados dominios de la libertad, basados en la organización espontánea y el pleno acceso a los medios de vida.

mera vez en la historia, la tecnología se halla ante un futuro abierto. El potencial del desarrollo tecnológico, en cuanto a la provisión de máquinas substitutivas del trabajo, es virtualmente ilimitado. La tecnología ha pasado finalmente del reino de la *invención* al del *diseño*: en otras palabras, del hallazgo fortuito a la innovación sistemática.

Vannevar Bush, antiguo director de la Oficina de Investigación y Desarrollo Científico, ha expresado el contenido de este progreso cualitativo en forma bastante audaz:

«Suponed que, hace cincuenta años, alguien hubiera ideado un mecanismo para que los automóviles siguieran una línea blanca a lo largo de la carretera, automáticamente, aún cuando el conductor estuviera dormido... Se hubieran reído de él, hubieran dicho que su idea era absurda. Y, en efecto, lo hubiera sido por aquel entonces. Pero imaginemos que alguien quiere uno de estos mecanismos hoy día, y está dispuesto a pagar por él, al margen de que la novedad le resulte útil o no. Surgiría cualquier cantidad de interesados dispuestos a firmar un contrato y construirlo. No haría falta ningún tipo de invención verdadera. Hay miles de hombres jóvenes en este país para quienes el diseño de un mecanismo como éste sería un placer. No tendrían más que echar mano a fotocélulas, tubos termiónicos, servo-mecanismos, y finalmente lo lograrían. Y funcionaría. El caso es que la presencia de una gran variedad de chismes muy versátiles, baratos y confiables, y la de hombres que comprenden plenamente su comportamiento, ha hecho de la confección de mecanismos automáticos una cosa prácticamente de rutina. Ya no se trata de que esto o aquello pueda ser construido; más bien el problema es si vale la pena construirlo» (14).

Bush centra su enfoque en las dos características principales de la nueva, la «segunda» revolución industrial, a saber las enormes potencialidades de la tecnología moderna y las limitaciones que sobrelleva, no de carácter humano sino financiero. Es un hecho que el factor costos — para decirlo directamente, el problema de los beneficios — inhibe el uso de

innovaciones tecnológicas. Está bastante bien establecido que en muchas áreas de la economía resulta más barato utilizar mano de obra que máquinas*. Sin embargo, yo quisiera analizar algunas innovaciones que nos han llevado a este futuro abierto en materia de tecnología, examinando una cantidad de aplicaciones prácticas que han afectado profundamente la función del trabajo en la industria y la agricultura.

Tal vez el progreso más obvio de cara a la nueva tecnología es el que representa la creciente interpenetración de la abstracción científica — métodos analíticos y matemáticos —, con los objetivos concretos, pragmáticos y más bien mundanos de la industria. Éste es un nuevo tipo de relaciones. Tradicionalmente, la especulación, la generalización y la actividad racional estaban agudamente divorciadas de la tecnología. Esta fractura rebajaba el abismo que, en las sociedades antiguas y medievales, separaba a las clases ociosas de las trabajadoras. Si damos de lado las inspiradas obras de unos pocos hombres excepcionales, la ciencia aplicada no existió antes del Renacimiento, y su florecimiento se produjo en los siglos dieciocho y diecinueve.

Los hombres que personifican la aplicación de la ciencia a la innovación tecnológica no son caldereros ingeniosos como Edison sino investigadores sistemáticos con intereses universales como Faraday que enriquecen simultáneamente los principios científicos y la ingeniería. En nuestros días, esta síntesis, antes corporizada en el trabajo inspirado de un genio único, es el trabajo de equipos anónimos. Aunque éstos tienen evidentes ventajas, suelen también adolecer de los mismos defectos que las oficinas burocráticas, lo que redundará en un tratamiento mediocre y poco imaginativo de los problemas técnico-científicos.

Menos obvio es el impacto producido por el crecimiento industrial. Este impacto no siempre es de carácter tecnológico; no se reduce a la sustitución del trabajo humano por las máquinas. En realidad, una de las formas más efectivas de incremento productivo ha consistido en una continua reorganización del proceso laboral, cuya división se ha am-

pliado y sofisticado progresivamente. Lo paradójico es que la subdivisión de tareas, llevada a escala cada vez más inhumana — la minucia intolerable, las series fragmentarias de operaciones, la simplificación más cruel del proceso laboral — prefigura ya a la máquina que habrá de recombinar todas las faenas desmenuzadas de muchos obreros, resumiéndolas en una operación única, de carácter mecánico. Históricamente, sería difícil comprender cómo surgió la manufactura mecanizada masiva, cómo fue la máquina desplazando gradualmente al trabajo humano, sin seguir los pasos del desarrollo del proceso laboral: desde el artesanado, en el cual un trabajador independiente, altamente capacitado, realizaba una cantidad de labores diferentes, hasta el molino tecnificado, en que las tareas de muchas personas quedaron a cargo de máquinas manipuladas por unos pocos operarios, y finalmente la planta cibernética y automática, donde los operadores son reemplazados por técnicos supervisores y encargados de mantenimiento altamente especializados; entre el artesanado y la cibernética, el purgatorio de la fábrica, caracterizado por el infinito parcelamiento del trabajo en operaciones simples que se encomiendan a una multitud de trabajadores no especializados, o semi especializados.

Siguiendo nuestro análisis, hallamos otra innovación significativa: la máquina ha evolucionado la extensión de la musculatura humana y la extensión del sistema nervioso del hombre. En el pasado, tanto las herramientas como las máquinas aumentaban el poder muscular del hombre sobre las materias primas y fuerzas naturales. Los dispositivos mecánicos y máquinas creadas durante los siglos dieciocho y diecinueve no reemplazaron los músculos humanos, sino que aumentaron su efectividad. Aunque las máquinas permitieron un enorme incremento de la producción, los músculos y el cerebro del trabajador eran aún necesarios para hacerlas funcionar, incluso en las faenas más rutinarias. Podría formularse un cálculo del progreso tecnológico en términos estrictos de productividad laboral: un hombre, usando una máquina determinada, producía cinco, diez, quince o cien veces más mercancías que antes de que la máquina fuera incorporada. El martillo de vapor de Nasmyth, exhibido en 1851, moldeaba barras de acero con unos pocos golpes, esfuerzo

* Por ejemplo, en las plantaciones algodoneras del Sur, en la fabricación de automóviles, en la industria del vestido.

que sin la máquina hubiera requerido muchas horas-hombre. Pero este martillo aún necesitaba de los músculos y el buen juicio de media docena de hombres aptos para colocar, aguantar y retirar la colada. Con el tiempo, mucho de este trabajo disminuyó gracias a la invención de nuevos adminículos, pero el esfuerzo y la habilidad necesarios para operar las maquinarias permanecieron como parte indispensable del proceso productivo.

El desarrollo de máquinas totalmente automáticas para operaciones complejas de manufactura masiva, requiere la aplicación adecuada de por lo menos tres principios tecnológicos: estas máquinas deben poseer una capacidad incorporada para corregir sus propios errores; deben tener mecanismos sensoriales para sustituir el tacto, la vista y el oído del operario; y, finalmente, han de contar con dispositivos equivalentes al buen sentido, el entrenamiento y la memoria del trabajador. El uso efectivo de estos tres principios supone también un desarrollo de los medios tecnológicos para aplicar a las tareas industriales de cada día los mecanismos sensoriales, de control y cerebración electrónica; además, un funcionamiento efectivo supone la adaptación de las máquinas existentes o la creación de nuevas máquinas para manipular, conformar, reunir, envasar y transportar productos semi-terminados y terminados.

El uso de dispositivos de control automático, autocorrectores, no es nuevo en las operaciones industriales. En 1788, James Watt ideó un novedoso método de auto-regulación para las máquinas de vapor. El regulador, que está sujeto por brazos de metal a la válvula de la maquinaria, consta de dos esferas metálicas montadas sobre un delgado eje rotativo. Cuando el motor comienza a operar demasiado rápidamente, la excesiva rotación del eje impulsa a las esferas hacia fuera por centrifugación, cerrando la válvula; a la inversa, cuando la válvula no da paso a vapor suficiente para que la máquina trabaje al régimen deseado, las esferas descienden y aquélla se abre. Un principio similar se aplica en el termostato de los equipos de calefacción. El termostato, al que un dial accionado manualmente ha fijado el nivel de temperatura deseado, comienza a funcionar en forma automática cuando baja la

temperatura ambiente, y se detiene del mismo modo cuando la temperatura sube sobre la pauta preestablecida.

Ambos mecanismos de control ilustran lo que actualmente se denomina principio de «feedback» o programación. En los modernos equipos electrónicos, cuando una máquina se desvía del nivel deseado de operación, produce señales eléctricas que sirven al mecanismo de control para corregir la desviación o error. Las señales eléctricas generadas por el error son amplificadas y transmitidas por el sistema de control en que el propio alejamiento de la normalidad es directamente utilizado para ajustar la máquina; reciben el nombre de sistemas *cerrados*. Por el contrario, en los *abiertos*, con un interruptor manual, o incluso un ventilador eléctrico, el control opera al margen del mecanismo. Esto es que, accionando el interruptor, se encienden las luces, aunque fuera de día; el ventilador eléctrico gira a la misma velocidad, cualquiera que sea la temperatura de la habitación. El ventilador puede ser automático en la acepción popular de esta palabra, pero no se auto-regula como la invención de Watt o el termostato.

Un paso importante hacia el desarrollo del control auto-regulado fue el descubrimiento de los mecanismos sensoriales. Hoy día, este campo incluye células fotoeléctricas, máquinas de rayos-X, cámaras de televisión, transmisores de radar, etc. Las máquinas se sirven de ellos — separadamente o en forma combinada — para adquirir un alto grado de autonomía. Aun sin computadoras, estos dispositivos sensoriales permiten a los trabajadores la realización de operaciones extremadamente complejas por control remoto. También se los aplica para convertir sistemas tradicionalmente abiertos en cerrados, ampliando la gama de operaciones automáticas. Por ejemplo, una luz eléctrica controlada por un reloj representa un sistema abierto bastante simple; su efectividad depende totalmente de factores mecánicos. Regulada por una célula fotoeléctrica que la desconecta al percibir la luz del día, la luz responde a las cotidianas variaciones de la hora del crepúsculo. Su acción se amolda perfectamente a la función prevista.

Con el advenimiento de la computadora, hemos ingresado a una nueva dimensión de los sistemas de control industrial.

La computadora es capaz de realizar todas las faenas rutinarias que han sido una carga para el trabajador medio hasta hace poco tiempo. Básicamente, la moderna computadora binaria es un aparato calculador capaz de realizar operaciones aritméticas a velocidades enormemente superiores a las del cerebro humano*. Este factor de velocidad es crucial: la extraordinaria rapidez de las operaciones computarizadas — superioridad cuantitativa de la computadora sobre los cálculos humanos — tiene una profunda importancia cualitativa. Gracias a su velocidad la computadora puede completar operaciones lógicas y matemáticas altamente sofisticadas. Alimentada por unidades de memoria que atesoran millones de fragmentos de información, y utilizando aritmética binaria (la sustitución de los dígitos de 0 a 9 por los dígitos 0 y 1) una computadora adecuadamente programada realiza operaciones comparables a muchas actividades lógicas elevadamente desarrolladas de la mente humana. Puede discutirse si la «inteligencia» computarizada es, o será alguna vez, creativa o innovadora (aunque hay nuevos cambios espectaculares en la tecnología cibernética cada dos o tres años) pero no cabe duda de que la computadora binaria es capaz de habérselas con todas las tareas mentales característicamente fatigosas y no-creativas del hombre en la industria, la ciencia, la ingeniería, la información y el transporte. El hombre moderno, en efecto, ha producido una «mente» electrónica para coordinar, efectuar y evaluar la mayor parte de sus operaciones industriales de rutina. Bien utilizadas y dentro de la esfera de competencia para la cual fueron creadas, las computadoras son más rápidas y eficientes que el propio ser humano.

¿Cuál es la significación concreta de esta nueva revolución industrial? ¿Cuáles, sus consecuencias inmediatas y previsibles en el trabajo? Para dar una idea del impacto de la nueva tecnología en el proceso laboral, examinemos su aplicación a la manufactura de motores de automóviles en la planta Ford de Cleveland. Este solo ejemplo de sofisticación tec-

* Hay dos grandes grupos de computadoras en uso actual: el analógico y el binario. Las del primer tipo tienen una utilidad bastante limitada en la industria. Mi exposición sobre el tema de las computadoras, en este artículo, se refiere exclusivamente a las de tipo binario.

nológica nos ayudará a comprender el potencial liberador de la nueva tecnología en toda la industria manufactura.

Hasta el advenimiento de la cibernética en la industria automotriz, la planta Ford requería alrededor de trescientos obreros, servidos de una gran variedad de máquinas y herramientas, para convertir un bloque de metal en motor terminado. El proceso que va desde la colada de fundición hasta el motor armado consumía muchas horas-hombre de trabajo. Con el desarrollo de lo que comúnmente llamamos sistema «automatizado», el tiempo necesario para transformar la colada en motor se redujo a menos de quince minutos. Al margen de unos pocos técnicos, encargados de vigilar los tableros de control automático, la primitiva plantilla de trescientos trabajadores fue eliminada por completo. Luego se incorporó una computadora al sistema, convirtiéndoselo en un auténtico sistema cerrado, cibernético. La computadora regula todo el proceso, operando a base de una pulsión electrónica cuyos ciclos son de tres décimas de millonésima de segundo.

Pero también este sistema está obsoleto. «La próxima generación de máquinas computadoras operará mil veces más rápido: una pulsión en cada diez décimas de billonésima de segundo» observa Alice Mary Hilton. «Las velocidades de millonésimas y billonésimas de segundo no son realmente inteligibles para nuestras limitadas mentes. Pero sin duda podemos comprender que se ha multiplicado el rendimiento por mil en sólo uno o dos años. Podemos disponer de mil veces más información en el mismo lapso, o de la misma información en un lapso de tiempo mil veces más breve. ¡El trabajo que consumía más de dieciséis horas podrá realizarse en un minuto! ¡Y sin intervención humana! ¡Un sistema tal no sólo puede controlar una línea de armado sino un proceso completo de manufactura industrial!» (15).

No hay razón alguna para que los principios tecnológicos básicos que supone la aplicación de la cibernética en la producción de automóviles no puedan utilizarse en prácticamente todas las áreas de la manufactura masiva: desde la industria metalúrgica a la del procesamiento de alimentos, de la industria electrónica a la de los juguetes, de los puentes prefabricados a las casas premoldeadas. Muchas fases de la si-

derurgia, el equipamiento electrónico, la industria química, han sido ya parcial o totalmente automatizadas. Lo que tiende a demorar el desarrollo de una automatización total en cada fase de la industria moderna es el enorme costo que supone reemplazar las instalaciones industriales existentes por otras nuevas y más sofisticadas, así como el innato conservadurismo de muchas corporaciones de primera línea. Finalmente, como ya he observado, todavía es más barato utilizar obreros en lugar de máquinas, para muchos sectores industriales.

Indudablemente, cada industria tiene sus propios problemas específicos, y la aplicación de una tecnología que suprimiera el esfuerzo humano en una planta determinada desencadenaría una multitud de inconvenientes para los que habría que buscar soluciones en forma imperiosa. En muchas industrias se haría necesario alterar la forma del producto y el diseño de las plantas, para que el proceso de producción se prestara a la automatización. Pero deducir, por estos previsibles problemas, que la aplicación de una tecnología plenamente automatizada a una industria específica es imposible sería tan absurdo como haber proclamado, hace ochenta años, que el vuelo era imposible porque la hélice de un avión experimental no giró con suficiente velocidad, o sus frágiles alas no resistieron la fuerza del viento. Prácticamente no hay industria que no pueda ser automatizada, si accedemos a reestructurar el producto, la planta, los procedimientos de la fabricación y los métodos de manipulación. De hecho, las dificultades que, hoy día, nos plantea la descripción de cómo, cuándo o dónde se automatizará una industria determinada, no se deben a los problemas únicos y específicos que son de esperar, sino a los inmensos saltos que la tecnología moderna viene registrando en el término de pocos años. Casi todo planteamiento de automatización aplicada debe considerarse, hoy, como provisional: apenas uno acaba el proyecto de una industria automatizada cuando las innovaciones tecnológicas lo hacen obsoleto.

Sin embargo, hay un área de la economía en la que cualquier mejora técnica es bienvenida: las tareas humanas más degradantes y embrutecedoras. Si es cierto que el nivel moral de una sociedad puede estimarse conforme al trato que brinda a sus mujeres, su sensibilidad hacia el sufrimiento hu-

mano ha de proporcionarse, también, a las condiciones de trabajo que exhibe en las industrias de materia prima, particularmente minas y canteras. En el mundo antiguo, la minería solía ser una forma de servidumbre penal, originariamente reservada a los criminales más endurecidos, los esclavos más intratables y los más odiados prisioneros de guerra. La mina realiza cotidianamente la idea humana del infierno; es un mundo inorgánico, lóbrego y cerrado que exige puro esfuerzo físico.

El campo y el bosque y los ríos y el océano son el entorno de la vida: la mina es el medio exclusivo de los minerales, piedras y metales (escribe Lewis Mumford)... Mientras pica y socava los contenidos de la tierra, el minero no divisa la forma de las cosas: lo que ve es materia bruta y, hasta que arriba a la veta buscada, sólo un obstáculo que él destroza, obcecado, y envía a la superficie. Cuando el minero ve formas sobre las paredes de su caverna, al parpadear su candil, son sólo monstruosas distorsiones de su pico o su brazo: siluetas de terror. El día ha sido abolido y roto el ritmo natural: fue aquí donde nació la producción continua, uniendo día y noche. El minero debe trabajar con luz artificial aunque el sol brille fuera; también es artificial la ventilación, el aire que respira, allá en las profundidades: todo un triunfo del «medio ambiente manufacturado» (16).

La abolición de la minería como esfera de la actividad humana simbolizaría, a su manera, el triunfo de una tecnología liberadora. El hecho de que podamos ya avizorar este logro, aunque sólo fuera en este libro, constituye un presagio de la abolición del esfuerzo físico que está implícita en la tecnología de nuestra era. El primer paso significativo en esta dirección fue el *continuous miner*, una gigantesca cortadora mecánica con hojas de nueve pies que en un minuto produce ocho toneladas de carbón en tajadas. Debido a esta máquina y a otras del mismo tipo, el nivel de empleo en zonas mineras como Virginia Oeste bajó a un tercio del que se registraba en 1948, al tiempo que se duplicaba, aproximadamente, la pro-

ductividad individual. Las minas de carbón, no obstante, aún requerían la presencia de mineros para ubicar y operar las máquinas. Las innovaciones tecnológicas más recientes, por fin, substituyen a los operadores con aparatos de radar, eliminando por completo la figura del minero.

Con la incorporación de dispositivos sensoriales a la maquinaria automática podríamos eliminar al trabajador no sólo de las grandes minas que son necesarias para la economía sino también de las formas de actividad agrícola creadas por la industria moderna. Aunque la conveniencia de industrializar y mecanizar la agricultura se me antoja altamente discutible (volveré a este tema más adelante) el hecho es que, si la sociedad así lo decidiera, podría automatizar grandes áreas de agricultura industrial, abarcando desde la recolección del algodón a la cosecha del arroz. Podríamos operar casi todas las máquinas, desde una pala gigante en una mina hasta una cosechadora de granos en las praderas, bien por medio de aparatos sensoriales cibernéticos, bien por medio de control remoto con cámaras de televisión. El esfuerzo necesario para operar estos aparatos y máquinas, a prudente distancia, desde confortables oficinas, sería mínimo, suponiendo que aún se requiriera algún tipo de operador humano.

Es fácil imaginar un futuro, nada remoto, en que una economía racionalmente organizada podrá proveer automáticamente fábricas «envasadas», sin trabajo humano; las piezas se producirían con tan poco esfuerzo que la mayoría de las tareas de mantenimiento se reducirían al simple acto de retirar la unidad defectuosa de una máquina para reemplazarla por otra: un trabajo no más difícil que poner y quitar cosas de una bandeja. Las máquinas necesarias para el mantenimiento de una economía tan industrializada serían fabricadas y reparadas por otras máquinas. Una tecnología así planteada, en función exclusiva de las necesidades humanas y liberada de toda preocupación por las pérdidas y ganancias, eliminaría los dolores de la privación y el esfuerzo físico: el castigo que, bajo la forma de sufrimiento, negación e inhumanidad nos inflige esta sociedad basada en el trabajo y la escasez.

Las posibilidades determinadas por una tecnología cibernética no se limitarían a la mera satisfacción de las necesida-

des materiales. Tendríamos la libertad de solicitar a la máquina, la fábrica y la mina una custodia de la solidaridad humana, una labor favorable a la creación de relaciones equilibradas con la naturaleza en el seno de una ecocomunidad auténticamente orgánica. ¿Esta nueva tecnología se basaría en una división nacional del trabajo similar a la que existe actualmente? El estilo actual de organización industrial — de hecho, una extensión de las formas creadas por la Revolución Industrial — tiende a la centralización, pero un sistema de administración laboral basado en la fábrica como unidad y en la especificidad comunitaria avanzaría decididamente hacia la supresión de esta tendencia.

¿O tal vez la nueva tecnología no se presta a un sistema de producción en pequeña escala, basado en las economías regionales y estructurado físicamente a escala humana? Este tipo de organización industrial descarga *todas* las decisiones económicas en manos de la comunidad local. En la medida en que la producción material se descentraliza y localiza, aflora una primacía de la comunidad sobre las instituciones nacionales, en caso de que estas instituciones supervivan. En estas circunstancias, la asamblea popular de la comunidad local, a base de una democracia cara-a-cara, asume el *pleno* gobierno de la vida social. La cuestión es si la sociedad futura se organizará en torno a la tecnología o si esta última es ya tan maleable que puede desarrollarse en función de la sociedad. Para responder a esta pregunta, hemos aún de analizar ciertas características de la nueva tecnología.

La nueva tecnología y la escala humana

En 1950, J. Presper Eckert, Jr., y John W. Mauchly, de la Universidad de Pennsylvania, dieron a conocer la ENIAC, primera computadora de régimen binario totalmente concebida conforme a principios electrónicos. Destinada a la solución de problemas balísticos, ENIAC necesitaba alrededor de tres años de trabajo para diseñar y construir. Era ésta una computadora enorme. Pesaba más de treinta toneladas, contenía 18.000 tubos de vacío con medio millón de conexiones (cuya soldadura consumió dos años y medio de esfuerzo a

Eckert y Mauchly), una vasta red de resistencias y millas de cables. La computadora requería un gran acondicionador de aire para enfriar sus componentes electrónicos. Este dispositivo solía descomponerse o actuar en forma desconcertante, lo que suponía una gran pérdida de tiempo en reparaciones y mantenimiento. Sin embargo, de acuerdo con todas las pautas anteriores del desarrollo de computadoras, la ENIAC era una maravilla electrónica. Podía efectuar cinco mil operaciones por segundo, generando pulsiones eléctricas a razón de 100.000 por segundo. Ninguna de las computadoras mecánicas o electromecánicas que se usaban en aquel momento podía siquiera aproximarse a este nivel de velocidad.

Unos veinte años después, la Computer Control Company de Framingham, Massachusetts, presentaba la DDP-124 a la venta pública. Es ésta una computadora pequeña y compacta que tiene todo el aspecto de un receptor de radio AM de los que se colocan sobre las mesillas. El aparato completo, incluyendo una máquina dactilográfica y una unidad de memoria, ocupa un escritorio de oficina de dimensiones medias. La DDP-124 realiza más de 285.000 computaciones por segundo. Posee una auténtica memoria con programación almacenada que puede expandirse hasta retener unas 33.000 palabras (la «memoria» de la ENIAC, basada en clavijas eléctricas prefijadas, carecía de la flexibilidad de las computadoras actuales); el ciclaje de pulsión es de 1.75 billones por segundo. La DDP-124 no necesita instalaciones de aire acondicionado; es completamente confiable y trae muy pocos problemas de mantenimiento. Su construcción representa una pequeña parte del costo que supuso la ENIAC.

La diferencia entre ENIAC y DDP-124 es de grado, y no de calidad. Aparte de las unidades de memoria, ambas computadoras binarias operan conforme a los mismos principios electrónicos. Sin embargo, la ENIAC se constituía originariamente de elementos electrónicos tradicionales (tubos de vacío, resistencias, etc.) y miles de pies de cable; la DDP-124, por su parte, se basa esencialmente en microcircuitos. Estos microcircuitos son pequeñas unidades electrónicas que empaquetan el equivalente de los elementos electrónicos clave de la ENIAC en cuadrados cuyos lados miden una fracción de pulgada.

Paralelamente a la miniaturización de las partes de las computadoras, se aprecia una notable sofisticación en ciertas formas tecnológicas tradicionales. Aparecen máquinas cada vez más pequeñas que sustituyen a otras muy grandes. Por ejemplo, hay una fascinante innovación en la reducción del tamaño de la banda continua de los talleres de laminado de acero. Estos últimos constituyen un tipo de instalación que se cuenta entre las más grandes y costosas de la industria moderna. Puede considerarse como una sola máquina, de una media milla de largo, capaz de convertir una plancha de acero de diez toneladas — seis pulgadas de grosor y cincuenta de ancho — en una delgada cinta de metal laminado cuyo grosor no superará a una décima o una duodécima parte de pulgada. Esta sola instalación, incluyendo hornos, bobinadoras, rodillos, tarimas y el propio taller, puede costar decenas de millones de dólares, cubriendo más de cincuenta acres. Produce trescientas toneladas de acero por hora. Para una explotación eficiente, este tipo de planta debe operar junto a grandes baterías de hornos de coque y otras instalaciones. Todo el complejo puede cubrir varias millas cuadradas. Una instalación siderúrgica de estas dimensiones está asociada a cierta división nacional del trabajo, a fuentes altamente concentradas de materia prima (que generalmente se encuentran a considerable distancia del complejo) y a grandes mercados nacionales e internacionales. Aún cuando estuviera totalmente automatizada, su funcionamiento y administración superarían por completo la capacidad de una comunidad pequeña y descentralizada. El tipo de administración requerido en este caso tiende a favorecer las formas sociales centralizadas.

Afortunadamente, disponemos en la actualidad de una serie de alternativas — que en muchos aspectos son más eficientes — para oponer al moderno complejo siderúrgico. Podemos reemplazar los altos hornos por una variedad de hornos eléctricos que, en términos generales, son bastante reducidos y producen excelente acero; no sólo trabajan con coque sino también con antracita, carbón y aun lignito. También podemos recurrir al proceso HyL, en el cual se utiliza gas natural para convertir minerales de alta graduación o concentrados en acero esponjoso. O podemos inclinarnos por el sistema de

Wilberg, que supone el uso de carbón, monóxido de carbono e hidrógeno. En cualquier caso, reduciríamos la necesidad de hornos de coque, altos hornos y demás procedimientos similares.

Uno de los más importantes progresos de cara a una nueva dimensión de las plantas siderúrgicas a escala comunitaria se la llamada planta planetaria de T. Senzimir. Esta instalación reduce el típico taller de laminado a una única tarima planetaria y una sección de pulimento. Las planchas de acero caliente, de un grosor de dos pulgadas y cuarto, pasan a través de dos pequeños pares de rodillos calentados de alimentación y un conjunto de rodillos de trabajo, montados sobre dos jaulas circulares que también contienen dos rodillos de retroceso. Al operar las jaulas y los rodillos de retroceso a distintas velocidades de rotación, los rodillos de trabajo funcionan en dos direcciones. Esto permite una acción muy violenta sobre la plancha de acero, que reduce su grosor hasta sólo un décimo de pulgada. Lo de Senzimir es un golpe de talento ingenieril; los diminutos rodillos de trabajo, girando en las dos jaulas circulares, eliminan la necesidad de las cuatro enormes secciones de trabajo en bruto y las seis secciones de terminación de los talleres clásicos de laminado.

El procesamiento de las planchas de acero caliente según el sistema Senzimir requiere un área de trabajo muy inferior a la de las plantas de laminado. Con una fundición continua podremos incluso producir láminas de acero sin recurrir a las planchas grandes y caras que se utilizan en la actualidad. El complejo siderúrgico del futuro, basado en fundición continua, hornos eléctricos, una planta planetaria y una pequeña planta continua reductora de frío, requeriría sólo una fracción de la superficie ocupada por las instalaciones convencionales. Resultaría plenamente apta para satisfacer las necesidades de acero de una comunidad de dimensiones moderadas, con bajas cantidades de combustible.

El complejo que acabo de describir no está planeado para absorber las necesidades de un mercado nacional. Por el contrario, sólo se presta al suministro del acero necesario para comunidades pequeñas o medianas o países industrialmente no desarrollados. La mayoría de los hornos para la producción de hierro en lingotes fabrican de cien a doscientas

las cincuenta toneladas diarias, en tanto que los altos hornos superan las trescientas al día. Una planta planetaria sólo produce unas cien toneladas de cinta de acero por hora, lo cual equivale aproximadamente a una tercera parte de lo producido por las plantas convencionales. 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 durable, de modo que reduciría substancialmente las necesidades de recambio de acero de la comunidad. Puesto que este complejo más pequeño requiere cantidades relativamente pequeñas de mineral, combustible y agentes reductores, muchas comunidades podrían obtener suficiente materia prima en las fuentes locales, economizando de tal modo los recursos más concentrados de las fuentes de suministro más céntricas, reforzando la independencia de la propia comunidad con respecto a la economía centralizada tradicional y reduciendo los costes de transporte. Lo que, a primera vista, parece una costosa e ineficaz duplicación de esfuerzos que podría evitarse instalando un puñado de complejos siderúrgicos centralizados, resultaría, a largo plazo, no sólo más eficiente sino más positivo en un contexto social.

La nueva tecnología ha producido, además de elementos electrónicos miniaturizados y mercancías productivas más reducidas, unas máquinas polifuncionales, de notable versatilidad. Durante más de un siglo, la tendencia en el diseño industrial apuntó insistentemente hacia una especialización tecnológica determinada por maquinarias de una sola función, acentuando la aguda división del trabajo que observaban los nuevos sistemas de fábrica. Las operaciones industriales estaban totalmente subordinadas al producto mismo. Con el tiempo, este enfoque de estrecho pragmatismo «alejó a la industria de la línea del desarrollo racional en la maquinaria productiva», señalan Eric W. Leaver y John J. Brown. «Ha producido una especialización cada vez menos económica... Las máquinas especializadas en términos de un producto final, deben ser desechadas cuando el producto deja de ser necesario. Sin embargo, el trabajo que efectúa la máquina productiva puede reducirse a una serie de funciones básicas — moldear, sostener, cortar y demás — que, correctamente

analizadas, pueden agruparse para su aplicación parcial en los casos que fueran necesarios» (17).

En términos ideales, un barreno del tipo imaginado por Leaver y Brown horadaría con idéntica aptitud orificios diminutos para sostener pequeños cables o grandes boquetes para admitir caños. Alguna vez se consideró que las máquinas de tan amplia gama funcional eran económicamente prohibitivas. A mediados de la década del 50, sin embargo, se diseñó y utilizó realmente una cantidad de estas máquinas. Por ejemplo, en 1954, un barreno horizontal fue construido en Suiza por encargo de la Ford Motor Company para su planta River Rouge de Dearborn, Michigan. Este barreno era digno de la inventiva de Leaver y Brown. Equipado con cinco calibradores microscópicos, perforaba agujeros más pequeños que el ojo de una aguja y más grandes que el puño de un hombre. La precisión llegaba a la diez-milésima de pulgada.

La importancia de este tipo de máquinas de gran espectro operacional es inestimable. Posibilitan la fabricación de una gran variedad de productos en una planta única. Una comunidad pequeña o mediana, utilizando máquinas multifuncionales, podría satisfacer muchas de sus necesidades industriales cuando su explotación es insuficiente. Disminuirían las pérdidas por concepto de herramientas en desuso y la necesidad de plantas unifuncionales. La economía de la comunidad resultaría más compacta y versátil, más redondeada y autosuficiente que la que hoy pueden exhibir las comunidades de los países industrialmente más avanzados. Se reduciría enormemente el esfuerzo que supone la adaptación de maquinarias para productos nuevos. Estos trabajos de adaptación consistirían más bien en un redimensionamiento que en una renovación de diseños. Finalmente, las máquinas multifuncionales con amplios espectros operacionales se prestarían con relativa facilidad a la automatización. Los cambios requeridos para la incorporación de estas máquinas a un complejo industrial cibernético se referirían generalmente a la programación o a los circuitos, y no ya a la forma y estructura de las propias máquinas.

Por supuesto, las plantas unifuncionales continuarían existiendo, y se las utilizaría en la manufactura masiva de una gran variedad de bienes. Ahora mismo, muchas máquinas uni-

funcionales, eminentemente automáticas, podrían emplearse con muy pocas modificaciones en comunidades descentralizadas. Las plantas de envase y embotellamiento, por ejemplo, son instalaciones compactas, automáticas y altamente racionalizadas. Puede preverse la aparición de maquinarias automáticas más reducidas en la producción textil, el procesamiento químico y el ramo alimenticio. Un giro significativo de la producción de vehículos, que pasaría de los automóviles, autobuses y camiones convencionales a nuevos vehículos eléctricos implicaría, sin duda, el surgimiento de instalaciones industriales mucho más reducidas que las actuales plantas automotrices. Muchas de las instalaciones centralizadas remanentes podrían descentralizarse efectivamente recurriendo al método de hacerlas tan pequeñas como fuera posible y repartiendo su servicio entre varias comunidades.

No sostengo que todas las actividades económicas del hombre puedan ser descentralizadas por completo, pero es seguro que la mayoría de ellas pueden redimensionarse a escala humana y comunitaria. Una cosa es indudable; podemos desplazar el centro de poder económico, de la escala nacional a la escala local, y de las formas burocráticas centralizadas a las asambleas locales y populares. Esta transformación supone un cambio revolucionario de vastas proporciones, pues implica la creación de poderosos cimientos económicos para la soberanía y la autonomía de la comunidad local.

El uso ecológico de la tecnología

He intentado exponer, hasta aquí, la posibilidad de eliminar el esfuerzo físico, la inseguridad material y el control económico centralizado; aunque «utópicas», estas aspiraciones son al menos tangibles. En este capítulo voy a referirme a un problema que puede parecer eminentemente subjetivo, pero que creo, sin embargo, de importancia insoslayable: la necesidad de que la dependencia del hombre hacia el mundo natural se integre como parte visible y viviente de su cultura.

En realidad, este problema es privativo de las sociedades altamente urbanizadas e industrializadas. En casi todas las culturas preindustriales, la relación del hombre con su en-

torno natural estaba bien definida y santificada por todo el peso de la tradición. Los cambios estacionales, las variaciones en las precipitaciones, los ciclos vitales de las plantas y animales de que dependían los hombres para vestirse y alimentarse, las características específicas de la zona ocupada por la comunidad, todo esto era comprensible y familiar, evocando en el hombre una especie de temor religioso, una cierta unidad con la naturaleza. Cuando miramos hacia atrás, hacia las primeras civilizaciones del mundo occidental, pocas veces damos con evidencias de sistemas de tiranía social tan impías como para ignorar esta relación. Las invasiones bárbaras y, más insidiosamente, el desarrollo de las civilizaciones comerciales, pueden haber destruido la actitud reverencial de las culturas agrarias hacia la naturaleza, pero el desarrollo normal de los sistemas agrícolas — por más despiadada que fuera la explotación a que sometían a los hombres — rara vez produjo la destrucción del suelo natural. Durante los períodos más opresivos de la historia de Egipto y Mesopotamia, las clases dominantes mantuvieron los diques de riego en buen estado y trataron de promover el desarrollo de métodos racionales para el cultivo de comestibles. Hasta los antiguos griegos herederos de un terreno estrecho montañoso, cubierto de bosques, que sufría una aguda erosión, mejoraron astutamente gran parte de sus tierras arables, por medio de la horticultura y la viticultura. El entorno natural no sufrió el saqueo sin compasión que hoy conocemos hasta el advenimiento de los sistemas agrícolas comerciales y las sociedades altamente urbanizadas. Algunos de los más graves atentados contra el suelo, en el mundo antiguo, fueron perpetrados por las gigantescas granjas comerciales, operadas por esclavos, del Norte de África y la península italiana.

En los tiempos actuales, el desarrollo tecnológico y el crecimiento de las ciudades han llevado a la alienación del hombre con respecto a la naturaleza a su punto crítico. El hombre occidental se encuentra confinado en un entorno urbano casi totalmente sintético, físicamente distanciado de la tierra, y sostiene con el mundo natural una relación mediada por las máquinas. No está familiarizado con la forma en que se produce la mayoría de sus bienes, y sus alimentos

guardan escaso parecido con los animales y plantas de que derivan. Embutido como está en un medio urbano esterilizado (casi institucional en forma y apariencia) al hombre moderno se le niega hasta la condición de espectador en los sistemas agrarios e industriales que satisfacen sus necesidades. Es un consumidor puro, un receptáculo inexpressivo. Tal vez sería injusto decir que no tiene respeto por el medio natural; el hecho es que sabe poco sobre lo que significa la ecología o sobre lo que necesita su entorno natural para conservar el equilibrio.

Debemos restaurar el equilibrio entre el hombre y la naturaleza. He tratado de demostrar en otra parte que, a menos que establezcamos algún tipo de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza, la propia existencia de la especie humana estará en grave peligro.* Me propongo exponer, a continuación, el modo en que la nueva tecnología puede ser utilizada ecológicamente para reanimar en el hombre un sentido de dependencia hacia la naturaleza; trataré de demostrar cómo, reintegrando el mundo natural a la experiencia del hombre, podemos contribuir al logro de la totalidad humana.

Los utopistas clásicos comprendieron plenamente que el primer paso hacia la totalidad debía consistir en la supresión de la contradicción entre la ciudad y el campo. «Es imposible — escribió Fourier hace aproximadamente un siglo y medio — organizar una asociación regular y bien equilibrada sin poner en juego las tareas del campo, o al menos los jardines, huertos, manadas, rebaños, gallineros: una gran variedad de especies animales y vegetales.» Alarmado por los efectos sociales de la Revolución Industrial, acotaba Fourier: «Este principio es ignorado en Inglaterra, donde se experimenta con el artesanado, con el trabajo manufacturero que, por sí solo, no basta para sostener la unión social» (18).

Aconsejar que el morador de las ciudades vuelva a disfrutar de «las tareas del campo» sonaría a chiste fúnebre. Una restauración de la agricultura campesina que predominaba en tiempos de Fourier no sería posible ni deseable. Charles Gide estaba en lo cierto, sin duda, cuando observaba que

* Ver "Ecología y pensamiento revolucionario".

los trabajos agrícolas «no son necesariamente más atractivos que las faenas industriales; siempre se ha considerado a la labranza... como el tipo doloroso de esfuerzo físico, el trabajo que se hace con el sudor de nuestra frente» (19). Fourier no lograba rebatir esta objeción sugiriendo que sus huestes sólo cultivarían frutos y legumbres, en lugar de granos. Si nuestra concepción no fuera más allá de las técnicas conocidas de administración agraria, la única alternativa a la agricultura campesina sería una modalidad altamente especializada y centralizada de explotación de granjas, de métodos paralelos a los que hoy en día utiliza la industria. Lejos de lograr el equilibrio entre el campo y la ciudad, nos encontraríamos con que el entorno sintético acabaría por asimilar totalmente al mundo natural.

Si aceptamos que la comunidad y la tierra deben ser físicamente reintegradas, que la comunidad debe existir dentro del contexto agrícola que pone en evidencia la dependencia del hombre hacia la naturaleza, nuestro problema radicará en cómo obtener esta transformación sin obligar a la comunidad a realizar un «esfuerzo físico doloroso». Para abreviar: ¿Es posible, y cómo, practicar a escala humana la agricultura, la actividad granjera y un cultivo de comestibles en forma ecológica, sin sacrificar la mecanización?

Algunos de los más prometedores progresos tecnológicos que la agricultura ha registrado después de la Segunda Guerra Mundial son tan aplicables a las formas ecológicas de actividad agrícola en pequeña escala como a las unidades comerciales inmensas, de tipo industrial, que han predominado a lo largo de las últimas décadas. Consideremos un caso específico. Los nuevos sistemas de alimentación de animales expresan un principio cardinal de la mecanización racional de las granjas: el despliegue de máquinas y aparatos convencionales para suprimir las faenas más arduas del campo. Uniendo una serie de silos por medio de un conducto, diferentes tipos de nutrición pueden ser mezclados y transportados a los corrales con solo apretar algunos botones. Este trabajo, que podría requerir el esfuerzo de cinco o seis hombres, afanándose durante media jornada con sus horcas y cubos, puede ahora ser realizado por un solo hombre en pocos minutos. Este tipo de mecanización es intrínsecamente neutra: tanto

sirve para alimentar gigantescos rebaños como unos pocos cientos de cabezas de ganado; los silos pueden contener alimentos naturales o sintéticos y hormonales; pueden nutrir a pequeñas granjas con distintas especies animales o a grandes *ranchos* dedicados a la producción de *bistec* en gran escala, o bien a granjas lecheras de cualquier tamaño. En pocas palabras, que este sistema tanto puede instalarse al servicio de la más abusiva de las explotaciones comerciales como permitir la aplicación más sensible de los principios ecológicos.

Esto también vale para las maquinarias de granja que han aparecido en los años recientes, simples modificaciones, en muchos casos, de herramientas ya existentes, para obtener mayor versatilidad. El tractor moderno, por ejemplo, delata una sublime ingenuidad mecánica. Los modelos de tipo jardinero pueden servir, con extraordinaria flexibilidad, para una gran variedad de funciones; son ligeros y extremadamente manejables, y capaces de seguir el contorno del terreno más severo sin dañarlo. Los grandes tractores, especialmente los que se utilizan en zonas de clima cálido, suelen tener cabinas con aire acondicionado; además del equipamiento de tracción, pueden incluir instalaciones suplementarias para cavar pozos, recoger cosechas e incluso unidades de energía para elevadores de granos. Se han perfeccionado arados para atender a todas las contingencias de la labranza. Los modelos más avanzados vienen incluso con regulación hidráulica, para subir o bajar de acuerdo al tendido del terreno. Se dispone de sembradoras mecánicas para prácticamente todos los tipos de semillas. «Labranza mínima» es lo que ofrecen las máquinas que descargan simiente, fertilizante y — ¡por supuesto! — pesticida en forma simultánea, técnica ésta que reúne varias operaciones diferentes en una sola, reduciendo el aplastamiento del suelo que a menudo ocasiona el uso repetido de maquinaria pesada.

La variedad de las cosechadoras mecánicas llega a proporciones alucinantes. Se las encuentra para muchos tipos diferentes de vides, frutos, legumbres, espigas y granos. Los establos, los graneros, los corrales de alimentación y los sistemas de almacenamiento han sido totalmente revolucionados por las cintas transportadoras, la recolección automática de

abono, los mecanismos de control climático, etc. Las cosechas son descortezadas, lavadas y contadas mecánicamente, preservadas en frío o en botes de lata, empaquetadas y agrupadas. La construcción de cunetas de irrigación de concreto se ha convertido en una simple operación mecánica de la que dan rápida cuenta dos máquinas excavadoras. Las zonas defectuosas en desagüe o subsuelo mejoran bajo la acción de equipos que remueven la tierra y la labran en profundidad.

Aunque gran parte de la investigación agrícola se dedica al desarrollo de nocivos agentes químicos y cultivos de dudoso poder nutritivo, ha habido extraordinarios progresos en el mejoramiento genético de las plantas alimenticias. Muchas variedades nuevas de granos y legumbres son resistentes a los insectos depredadores, a las enfermedades de las plantas y al frío. En muchos casos, estas variedades presentan decididas mejoras sobre los ancestrales tipos naturales, y han servido para incorporar grandes áreas de tierra antes inservible al total de la superficie cultivada.

Hagamos ahora una pausa para determinar cómo podría integrarse nuestra comunidad libre con su entorno natural. Suponemos que la comunidad le habrá establecido luego de un cuidadoso estudio de su ecología natural: sus recursos de agua y aire, su clima, sus formaciones geológicas, su materia prima, su suelo, su flora y fauna naturales. La comunidad administra sus tierras conforme a principios ecológicos, de modo que se mantiene el equilibrio entre el medio ambiente y sus pobladores humanos. Industrialmente globalizada, la comunidad forma una unidad diferenciada en una matriz natural; presenta un equilibrio social y estético con el área que ocupa.

La comunidad posee una agricultura altamente mecanizada, pero también la mayor variedad posible en materia de cosecha, animales y maderas. Se promueve la diversificación de flora y fauna, para controlar las plagas y embellecer el territorio. Sólo se practica la agricultura en gran escala donde no entra en conflicto con la ecología de la región. Debido al carácter generalmente mixto del cultivo de comestibles, la agricultura está en manos de pequeñas granjas, separadas entre sí por hileras de árboles o arbustos, prados y dehesas. En tierras montañosas o serranías pedregosas, las abruptas

pendientes se cubren de árboles que evitan la erosión y conservan la humedad del suelo. Se estudia cuidadosamente el terreno en cada acre, destinándose exclusivamente a los cultivos que le son favorables. Se hacen todos los esfuerzos para mezclar el campo y la ciudad sin sacrificar la contribución específica que cada uno puede ofrecer a la experiencia humana. La región ecológica establece los límites vivos de orden social, cultural y biótico de la comunidad o de las diversas comunidades que la comparten. Cada comunidad contiene numerosos jardines de flores y legumbres, bellas arboledas, parques y aun ríos y estanques donde abundan los peces y aves acuáticas. El campo, que brinda los alimentos y materias primas, no sólo constituye la zona aledaña inmediata a la comunidad — accesible para todos en una corta caminata — sino que la invade. Aunque la ciudad y el campo conservan su identidad, y la singularidad de cada uno es valorada y protegida, la naturaleza aparece por doquier en la ciudad, mientras que esta última parece haber acariciado a aquélla, dejándole una huella suave, humana.

Creo que una comunidad libre debe considerar a la agricultura como horticultura, una actividad tan placentera y expresiva como la artesanía. Aliviados de toda fatiga por las maquinarias agrícolas, los comunitarios abordarán la agricultura con el mismo ánimo creativo y plácido que suelen poner los hombres en la jardinería. La agricultura se convertirá en una parte viviente de la sociedad humana, una fuente de actividad física agradable y, en virtud de sus exigencias ecológicas un compromiso intelectual, científico y artístico. Los comunitarios se mezclarán con el mundo de la vida, que los rodea, tan orgánicamente como la comunidad se integra con su región. Recobrarán la sensación de unidad con la naturaleza que existía en los hombres primitivos. La naturaleza y las modalidades de pensamiento orgánico que en ella se apoyan devendrán parte orgánica de la cultura humana; esto quedará patentizado en el nuevo y fresco espíritu que dominará la pintura, la literatura, la filosofía, la danza, la arquitectura, la decoración de interiores y los propios ademanes y actividades cotidianos. Un nuevo animismo emparará la cultura y la psique humana. Aunque jamás explotada, la región será utilizada hasta el máximo de sus posibilidades. La comu-

nidad hará todos los esfuerzos necesarios para satisfacer sus exigencias en un contexto local: las fuentes energéticas regionales, los minerales, la madera, el suelo, el agua, los animales y plantas del lugar, en la forma más racional y humana posible y sin violar los principios ecológicos. En este sentido podemos predecir que la comunidad empleará nuevas técnicas que aún están en vías de desarrollo, muchas de las cuales se prestan magníficamente a una economía de tipo regional. Me refiero a métodos para la extracción de recursos diluidos o diseminados en 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, transformadores termoeléctricos y, eventualmente, reacciones termonucleares controladas.

Existe un tipo de arqueología industrial que revela, en muchas áreas, evidencias de actividades económicas alguna vez florecientes y luego abandonados por nuestros predecesores. En el Valle del Hudson, en el Valle del Rin, en los Apalaches y los Pirineos, hallamos vestigios de minas y talleres metalúrgicos que en su tiempo exhibían un alto desarrollo, así como restos fragmentarios de industrias locales, cimientos de granjas abandonadas hace mucho tiempo: todos estos indicios apuntan hacia comunidades florecientes que se basaban en materias primas y recursos locales. Estas comunidades debieron su decadencia al hecho de que sus productos fueron desplazados por las industrias nacionales de escala mayor, basadas en técnicas de producción masiva y en fuentes concentradas de materia prima. A menudo, aquellos viejos recursos aún están a disposición de cada una de las localidades que quieran utilizarlos; «sin valor» en una sociedad altamente urbanizada, resultan eminentemente funcionales para comunidades descentralizadas y allí están, esperando la aplicación de técnicas industriales adaptadas a la producción en pequeña escala. Si efectuáramos un cuidadoso inventario de los recursos disponibles en muchas zonas despobladas del planeta, es probable que la posibilidad de que las comunidades satisficieran muchas de sus necesidades materiales en un contexto local nos pareciera mucho mayor de lo que sospechamos.

La tecnología, en su continuo desarrollo, tiende a expandir

las posibilidades locales. Tomemos por caso los recursos aparentemente inferiores y de dificultosa explotación que, gracias a los progresos técnicos, comienzan a ser útiles. A lo largo de los últimos años del siglo diecinueve y los primeros del siglo veinte, la planicie de Mesabi, en Minnesota, suministró minerales de extraordinaria riqueza a la industria siderúrgica americana, promoviendo una rápida expansión de la producción de bienes metálicos de uso doméstico. Al declinar estas reservas, el país se vio ante el problema de la extracción de la taconita, mineral de baja graduación que contiene un cuarenta por ciento de hierro. La minería convencional resulta virtualmente imposible; un barreno común tarda una hora en carcomer sólo un pie de taconita. Sin embargo, la extracción de este mineral se ha vuelto posible en fecha reciente; se ha ideado un taladro de llama que atraviesa el mineral a razón de veinte o treinta pies por hora. Una vez que la llama ha horadado el mineral, éste es procesado por los altos hornos de la industria siderúrgica mediante operaciones recientemente perfeccionadas de pulverizado, separación y aglomeración.

Pronto podremos extraer materiales altamente diluidos en la tierra, en una amplia variedad de desechos gaseosos y en el mar. Algunos de nuestros metales más valiosos son, en realidad, bastante comunes, sólo que existen en cantidades y formas vestigiales o desperdigadas. Apenas no existe un trozo de terreno o de simple roca que no contenga huellas de oro, proporciones algo mayores de uranio y otras aún más considerables de elementos de utilidad industrial como el magnesio, el zinc, el cobre y el sulfuro. Alrededor del cinco por ciento de la corteza terrestre es hierro. ¿Cómo extraer estos recursos? El problema ha sido resuelto, al menos en principio, por las técnicas analíticas que los químicos emplean para detectar la presencia de estos elementos. Como señala el químico Jacob Rosin, si un elemento puede ser detectado en el laboratorio, hay motivos para suponer que puede extraérselo en escala industrial.

Durante más de medio siglo, la mayor parte del nitrógeno comercial del mundo ha sido extraído de la atmósfera. El magnesio, la soda cáustica, el cloruro y el bromuro se derivan del agua de mar, el sulfuro del sulfato de calcio y los

desechos industriales. Grandes cantidades de hidrógeno industrial podrían obtenerse como subproductos de la electrólisis de la salmuera, pero normalmente son quemadas o liberadas en la atmósfera por las plantas productoras de cloruro. Podrían rescatarse del humo enormes cantidades de carbón, que luego se utilizaría en la industria (es relativamente raro en la naturaleza) pero en la actualidad se disipa en la atmósfera, junto a otros compuestos gaseosos.

El problema que preocupa a los químicos industriales, en cuanto a la extracción de elementos valiosos del mar o de la roca ordinaria, reside en el costo de la energía. Existen dos métodos — el intercambio iónico y la cromatografía — que, perfeccionados para una aplicación industrial, podrían servir para seleccionar o separar las sustancias deseadas de las soluciones en que se encuentran, pero el monto de energía que requieren estos métodos resultaría muy caro en términos de riqueza real. A menos que se presente una innovación inesperada en las técnicas extractivas, hay pocas probabilidades de que las fuentes energéticas convencionales — combustibles fósiles como el carbón y el petróleo — puedan utilizarse para resolver el problema.

No es que no falte la energía *per se*, sino que sólo estamos aprendiendo a utilizar algunas fuentes cuya disponibilidad es casi ilimitada. La energía total que, en concepto de radiaciones solares, baña la superficie terrestre, ha sido estimada en más de tres mil veces el consumo anual de energía de la humanidad actual. Aunque parte de esta energía se convierte en viento, o nutre a los vegetales a través de la fotosíntesis, queda una asombrosa cantidad disponible para otros usos. El problema consiste en recogerla para satisfacer parte de nuestras necesidades. Si la energía solar pudiera servir para la calefacción de viviendas, por ejemplo, quedaría libre del veinte al treinta por ciento de los recursos energéticos convencionales que empleamos normalmente. Si pudiéramos almacenar energía solar para alimentar totalmente, a casi, los servicios de agua caliente, fundiciones y fuerza eléctrica, nuestras necesidades de combustibles fósiles serían relativamente pequeñas. Para casi todas estas funciones ya han sido diseñados aparatos de energía solar. Podemos cocinar, hervir agua, fundir metales, producir electricidad y calentar ca-

sas con mecanismos basados exclusivamente en la energía del sol, pero esto no funciona con idéntica eficiencia en todas las latitudes terrestres, y aún existe una cantidad de problemas técnicos que sólo se resolverán tras intensivos programas de investigación.

En el momento en que escribo estas líneas, se han construido unas pocas casas con calefacción solar. En los Estados Unidos, las más conocidas son las construcciones experimentales MIT de Massachusetts, la casa Lof en Denver y los hogares Thomason de Washington, D. C. Thomason parece haber logrado uno de los sistemas más prácticos: el costo de combustible de su casa de calefacción solar apenas llega a los 5 dólares anuales. El calor del sol, en la casa de Thomason, es recogido en el techo y transferido por agua circulante a un tanque de almacenaje, en los sótanos. El agua, por otra parte, también puede servir para refrigerar la casa y como provisión de emergencia para beber, amén de otros usos. El sistema es simple y bastante barato. Ubicadas en Washington, cerca del paralelo cuarenta de latitud, las casas Thomason están sobre el límite del «cinturón solar», que abarca las latitudes entre cero y cuarenta, al norte y al sur del Ecuador. Esta franja es el área geográfica en que los rayos del sol pueden utilizarse efectivamente con fines energéticos, tanto industriales como domésticos. Con una calefacción solar adecuada, Thomason recurre a una pequeñísima cantidad de combustible convencional suplementario para la calefacción de sus casas de Washington.

En áreas más frías, hay dos criterios posibles para encarar la calefacción solar: los sistemas de calefacción podrían ser más elaborados, lo que reduciría el consumo de combustibles convencionales hasta niveles aproximados a los de las casas Thomason; o podría recurrirse a simples sistemas de combustible convencional para satisfacer del diez al cincuenta por ciento de las necesidades de calor. Como observa Hans Thirring, atento a los costos y esfuerzos:

«La definitiva ventaja del calor solar reside en el hecho de que no implica costos periódicos de consumo, excepto las facturas de electricidad debidas a los ventiladores, lo que es poco dinero. De modo, pues, que una

sola inversión en el momento de la instalación inicial paga los costos de calefacción para toda la vida de la casa. Además, el sistema funciona automáticamente y sin humo ni hollín, suprimiendo una cantidad de problemas de recambio de combustible, limpieza, reparaciones, etc. La incorporación del calor solar al sistema energético de un país ayuda a incrementar la riqueza nacional, y, si todas las casas ubicadas en áreas geográficamente favorables fueran equipadas con servicios de calefacción solar, el ahorro de divisas en combustibles convencionales ascendería a millones de libras. La obra de Telkes, Hottel, Lof Bliss y otros científicos que están allanando el camino hacia la calefacción solar es, en verdad, digna de pioneros, y en el futuro próximo apreciaremos más claramente su pleno significado» (20).

Las aplicaciones más difundidas de los aparatos de energía solar corresponden al campo de la cocina y el agua caliente. Muchos miles de estufas solares se utilizan en los países subdesarrollados, en Japón y en las latitudes cálidas de los Estados Unidos. Un calentador solar es un simple reflector con forma de sombrilla, equipado con una parrilla donde puede asarse carne o hervir agua en quince minutos, si el sol está fuerte. Este artefacto es seguro, portátil y limpio: no se precisa combustible ni cerillas, ni produce humos molestos. Un horno solar portátil permite obtener temperaturas de hasta cuatrocientos cincuenta grados y es aún más compacto y de manejo más fácil que el interior. Los calentadores solares de agua son ampliamente utilizados en casas privadas, edificios de apartamentos, lavanderías y piscinas. Unas veinticinco mil unidades de este tipo están en uso en Florida y, poco a poco, se están imponiendo también en California.

Algunos de los más sugestivos progresos en el uso de la energía solar han aparecido en la industria, aunque la mayoría de estas aplicaciones son marginales, en el mejor de los casos, y de naturaleza fundamentalmente experimental. La más simple es el horno solar. Usualmente, el colector no es más que un gran espejo parabólico, o, más bien, un enor-

me conjunto de espejos parabólicos montados en un edificio. Un heliostato — esto es, un espejo más pequeño, montado horizontalmente, que sigue el movimiento del sol — refleja los rayos hacia el colector. Varios cientos de estos hornos se encuentran ya en funcionamiento. Uno de los más grandes, el del Dr. Félix Trombe en Mont Louis, desarrolla sesenta y cinco kilovatios de potencia eléctrica y sirve principalmente para la investigación de altas temperaturas. Puesto que los rayos del sol no contienen impureza alguna, el horno es capaz de fundir 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, temperatura suficiente para fundir en doble T (*I-beans*) de acero.

Los hornos solares tienen muchas limitaciones, pero no insuperables. Su eficacia puede disminuir apreciablemente por causa de la bruma, la neblina y el polvillo atmosférico; también puede ocurrir que fuertes ráfagas de viento desplacen el equipo, descalibrando el ángulo de incidencia de los rayos del sol. Se está intentando resolver algunos de estos problemas por medio de tejados corredizos, materiales de cobertura de los espejos y emplazamientos firmes y protectores. Por otro lado, los hornos solares son limpios, funcionan a la perfección cuando se los mantiene en buen estado y pueden producir metales de una pureza imposible para los hornos convencionales que se utilizan en la actualidad.

Otro prometedor campo de investigaciones lo componen los intentos actuales de convertir la energía solar en electricidad. Teóricamente, un área aproximada de 91 cm², en posición perpendicular a los rayos del sol, recibe energía equivalente a un kilovatio. «Considerando que en las zonas áridas del mundo muchos millones de metros cuadrados de terreno desértico están disponibles para la producción de energía — observa Thirring — se deduce que, utilizando sólo el uno por ciento del área disponible para plantas solares, alcanzaríamos una capacidad muy superior al total de la capacidad instala en las plantas energéticas del mundo entero, incluyendo las hidroeléctricas y las de combustible» (21). Las consideraciones financieras han inhibido la puesta en práctica de las ideas de Thirring, que por otra parte chocan con

factores de mercado (no hay grandes demandas de energía en las zonas tórridas y subdesarrolladas del mundo en que podría llevarse a cabo este proyecto) y, esencialmente, con el profundo conservadurismo de los especialistas en materia energética. La investigación ha puesto el énfasis en el desarrollo de las baterías solares, fruto de los trabajos para el «programa espacial».

Las baterías solares se basan en el efecto termoeléctrico. Por ejemplo: si unimos en un anillo dos cintas de antimonio y bismuto, al aplicar calor en una junta se produce electricidad. La investigación en el campo de las baterías solares de la última década fructificó en aparatos cuya eficiencia de conversión de energía asciende al quince por ciento, lo que podría aumentarse a un veinte o veinticinco en un futuro no demasiado lejano.* Agrupadas en grandes paneles, las baterías solares han servido para abastecer automóviles eléctricos, barcas pequeñas, líneas telefónicas, radios, fonógrafos, relojes, máquinas de coser y otros aparatos. Es previsible que el costo de la producción de baterías solares disminuya hasta el punto de que absorban el abastecimiento eléctrico de casas e, incluso, de pequeñas instalaciones industriales.

Finalmente, la energía del sol puede ser utilizada en otra forma: almacenando calor en una masa de agua. Desde hace algún tiempo, los ingenieros estudian posibles métodos de aprovechamiento de las diferencias de temperatura que produce el calor del sol en el mar, para la producción de energía eléctrica. Teóricamente, un estanque solar de un kilómetro cuadrado podría generar treinta millones anuales de kilowatios-hora: esto es, aproximadamente, lo que produce una planta convencional de tamaño considerable, funcionando durante más de doce horas diarias, todos los días del año. La fuerza, señala Henry Tabor, se adquiriría sin gastos de combustible, «tan sólo con ese estanque expuesto al sol» (22). Puede extraerse el calor desde el fondo del estanque, transportando el agua caliente a una convertidora de calor y luego devolviéndola al estanque. En zonas cálidas, la aplicación de este método sobre diez mil millas cuadradas brindaría sufi-

* Para dar una pauta comparativa, la eficiencia del motor de gasolina se estima en un once por ciento.

ciente electricidad para satisfacer las necesidades de cuatrocientos millones de personas...

Las mareas oceánicas son también un recurso inexplorado al que podríamos acudir en busca de energía eléctrica. Podríamos recoger las aguas del océano en un receptáculo natural, digamos la desembocadura de un río, o una bahía, durante la marea alta, liberándola luego a través de turbinas durante la marea baja. Existe una cantidad de lugares donde las mareas son suficientemente altas para producir grandes cantidades de energía eléctrica. Los franceses ya han construido una inmensa instalación de este tipo cerca de la desembocadura del río Rance en St. Malo, con una fuerza prevista de 544 kilowatios-hora al año. También proyectan construir una de estas presas en la bahía de Mont-Saint-Michel. En Inglaterra existen condiciones muy propicias para una presa de mareas en la confluencia de los ríos Severn y Wie. La instalación de una planta en este lugar brindaría tanta energía eléctrica como la que producen al año un millón de toneladas de carbón. También hay un sitio magnífico para el aprovechamiento energético de mareas en la bahía de Passamaquoddy, sobre el límite entre los estados de Maine y New Brunswick, así como en el golfo de Mezen, área costera rusa sobre el Ártico. Argentina planea construir una presa de este tipo, atravesando el estuario del río Deseado, cerca de Puerto Deseado, en la costa atlántica. Muchas otras zonas costeras podrían ser utilizadas para extraer fuerza eléctrica del movimiento de las mareas, pero a excepción de Francia ningún país ha comenzado a trabajar efectivamente en este sentido.

Podríamos utilizar las diferencias de temperatura en el mar o en la tierra para generar energía eléctrica en apreciables cantidades. Las diferencias térmicas de hasta diecisiete grados centígrados son comunes en las capas superficiales de los mares del trópico; en las costas de Siberia, durante el invierno, se registran diferencias de hasta treinta grados de temperatura entre el agua que está debajo de la costra de hielo y el aire. El interior de la tierra se torna más cálido a medida que descendemos, presentando marcadas diferencias de temperatura con la superficie. Podrían utilizarse bombas de calor para aprovechar estas diferencias con fines in-

dustriales o domésticos, por ejemplo para la calefacción de casas. La bomba de calor funciona como un refrigerador mecánico; un refrigerante en circulación recoge el calor de un medio, lo disipa y regresa para repetir el proceso. Durante los meses de invierno, las bombas, por medio de la circulación de un refrigerante en una cisterna de superficie, podrían absorber el calor subterráneo, liberándolo dentro de la casa. Durante el verano podría invertirse el proceso: el calor recogido en la casa se disiparía en la tierra. Las bombas no requieren costosas chimeneas, no contaminan la atmósfera y eliminan las molestias de atizar el fuego y retirar las cenizas. Si pudiésemos obtener electricidad, o calor directo, de la fuente solar, el viento o las diferencias térmicas, el sistema de calefacción de una casa o fábrica se autoabastecería totalmente; no mermaría las valiosas reservas de hidrocarburos ni precisaría de fuentes externas de abastecimiento.

También podrían utilizarse los vientos para proveer energía eléctrica a muchas zonas del mundo. Cerca de una cuatragésima parte de la energía solar que llega a la superficie de la tierra se convierte en viento. Aunque buena parte se consume en la propia generación de la corriente de aire, puede recogerse aún, a pocos cientos de metros sobre el suelo, una gran cantidad de energía eólica. Un informe de las Naciones Unidas, recurriendo a términos monetarios para calibrar las posibilidades de la energía eólica, afirma que, en muchas zonas, plantas de este tipo podrían producir electricidad a un costo global aproximado al de la energía que comercializan los sistemas convencionales. Ya han sido utilizados con éxito algunos generadores a viento. El famoso generador de viento de 1.250 kilowatios, instalado en Granpa's Knob, cerca de Rutland, Vermont, suministró corriente alternada a las líneas de la Central Vermont Public Service Co, hasta que una escasez de piezas obstaculizó el buen mantenimiento de la instalación, durante la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, han sido diseñados generadores más grandes y eficientes. P. H. Thomas, contratado por la Federal Power Commission, ideó un molino eléctrico de 7.500 kilowatios que suministraría energía eléctrica a un costo de inversión estimado en los 68 dólares por kilowatio. Eugene Ayres señala que, aunque los costos de construcción del molino de viento de Thomas du-

plicaran las estimaciones de su creador, «las turbinas de viento aún competirían ventajosamente con los costos de las instalaciones hidroeléctricas, que ascienden a 300 dólares por kilowatio (23). En muchas regiones del planeta existen enormes potencialidades para la generación de electricidad por medio de molinos de viento. En Inglaterra, por ejemplo, donde se efectuó un cuidadoso estudio durante tres años sobre posibles emplazamientos de plantas de este tipo, se afirma que las nuevas turbinas de viento podrían generar varios millones de kilowatios, ahorrando anualmente de dos a cuatro millones de toneladas de carbón.

No hay que hacerse demasiadas ilusiones acerca de la extracción de vestigios minerales de las rocas, la energía del sol o la del viento, o el uso de las bombas de calor. Excepcionalmente, tal vez, la energía de las mareas y la extracción de materias primas del mar, todas estas fuentes no pueden brindar al hombre las abultadas cantidades de materia prima y la masa de energía necesarias para sostener poblaciones densamente concentradas e industrias altamente centralizadas. Los aparatos solares, las turbinas de viento y las bombas de calor producirán cantidades de energía relativamente pequeñas. Utilizadas en forma local y combinadas con otros sistemas, es probable que logran satisfacer las necesidades de pequeñas comunidades, pero no podemos predecir cuándo estarán en condiciones de suministrar la energía que hoy consumen ciudades del tamaño de Nueva York, Londres o París.

Desde el punto de vista ecológico, sin embargo, este alcance limitado constituye una profunda ventaja. El sol, el viento y la tierra son realidades de la experiencia humana a las que los hombres han respondido con sensualidad y reverencia desde tiempo inmemorial. A partir de estos elementos primigenios, el hombre desarrolló su sentimiento de dependencia hacia —y de respeto por— el entorno natural, controlando así sus acciones destructivas. La Revolución Industrial y el mundo urbanizado que le siguió oscurecieron el rol de la naturaleza en la experiencia humana: una capa de humo ocultó al sol, los vientos fueron obstruidos por la masa de edificios, la expansión de las ciudades devastó la tierra. La dependencia del hombre hacia el mundo natural se

tornó invisible; cobró un valor teórico e intelectual, como tema libresco de monografías, conferencias y tratados. Es cierto que esta dependencia teórica nos proporcionó diversas visiones del mundo natural (visiones parciales, en el mejor de los casos) pero su condición unilateral nos escamoteó el contenido sensorial de nuestra dependencia hacia la naturaleza, despojándonos de todo contacto visible o sentido de unidad con ella. Al perder esto, extraviamos una parte de nosotros mismos en tanto que seres sensuados. Quedamos alienados de la naturaleza. Nuestra tecnología y nuestro medio ambiente se volvieron por completo inanimados, sintéticos: un entorno puramente físico que promovía la desanimización del hombre y su pensamiento.

Si el sol, el viento, la tierra — el mundo de la vida, en una palabra — se reincorporaran a la tecnología, a los medios de la supervivencia humana, los lazos que unen al hombre con la naturaleza experimentarían un cambio revolucionario. La renovación cobraría un valor auténticamente ecológico si al restaurar esta dependencia promoviéramos el sentido de unidad regional de cada comunidad, esto es, no sólo un sentido de dependencia generalizada, sino expresada en cada región conforme a las características que le son propias. Emergería así un sistema ecológico real, un delicado cañamazo de recursos locales, a favor del estudio continuo y la modificación estética. Con el crecimiento de una genuina inspiración regionalista, cada recurso hallaría su puesto dentro de un equilibrio natural y estable, unidad orgánica de elementos sociales, tecnológicos y naturales. Asimilando a la tecnología, el arte se convertiría en arte social, referido a la comunidad total. La comunidad libre estaría en condiciones de redimensionar el *tempo* de la vida, las pautas de trabajo del hombre, su propia arquitectura y sus sistemas de transporte y comunicaciones, todo a la medida del hombre. El coche eléctrico, silencioso, lento y limpio, se convertiría en forma de transporte urbano por excelencia, reemplazando al ruidoso, sucio y veloz motor de gasolina. Habría monorraíles para unir una comunidad con otra, reduciendo el número de autopistas que se extienden como cicatrices sobre el campo. Las artesanías recuperarían su honrosa posición como complemento de la manufactura de masas; se convertirían en una

especie de arte doméstico y cotidiano. Un alto nivel de calidad reemplazaría, a mi juicio, a los criterios estrictamente cuantitativos que presiden la producción en nuestros días; los criterios dignos de mercaderes ambulantes y vendedores de baratijas que han conducido a los productos que hoy consumimos, preparados para una rápida obsolescencia, darían lugar a un nuevo respeto por la durabilidad de los bienes y la conservación de la materia prima. La comunidad se convertiría en un bello escenario para la vida humana, fuente vitalizadora de cultura y de una solidaridad humana profundamente personal y nutricia.

Una tecnología al servicio de la vida

En una futura revolución, la misión más apremiante de la tecnología será producir bienes hasta la saciedad, con un mínimo de esfuerzo. El propósito inmediato de este planteamiento consiste en abrir permanentemente el escenario social al pueblo revolucionario, *mantener la revolución permanente*. Hasta ahora, todas las revoluciones sociales se han ido a pique porque las campanadas de alarma terminaron por resultar inaudibles a causa del alboroto de los talleres. Los sueños de libertad y abundancia fueron contaminados por la mundana responsabilidad del trabajo cotidiano para producir los medios de supervivencia. Si revisamos los hechos concretos de la historia, descubriremos que los pueblos, convertidas las revoluciones en motivo de sacrificios y privaciones, abandonaron las riendas del poder en manos de los políticos «profesionales», las mediocridades del Termidor. Los girondinos de la Convención Francesa comprendieron tan bien esta realidad, según se deduce de sus esfuerzos para reducir el fervor revolucionario de las asambleas populares de París — las grandes asociaciones de 1793 — decretando que las reuniones habrían de finalizar «a las diez de la noche», esto es, como bien dice Carlyle, «antes de que volvieran los trabajadores»... de sus empleos (24). La medida resultó infructuosa, pero no estaba mal pensada. La tragedia fundamental de las revoluciones del pasado ha sido que, tarde o temprano, sus puertas comenzaron a cerrarse «a las diez de la noche». *La función*

más crítica de la tecnología moderna, pues, debe ser mantener siempre abiertas las puertas de la revolución.

Hace aproximadamente medio siglo, mientras los teóricos socialdemócratas y comunistas balbuceaban sobre una sociedad con «trabajo para todos», los dadaístas, aquellos locos maravillosos, exigían desempleo para todos. El paso de las décadas no ha restado significado a esta exigencia, y su contenido no ha hecho más que aumentar. Desde el momento en que el esfuerzo se reduzca al mínimo posible, o desaparezca por completo, los problemas de la supervivencia se trasvasan a la problemática de la vida, y la propia tecnología deja de ser un sirviente de las necesidades inmediatas del hombre para convertirse en aliado de su creatividad.

Examinemos este asunto con detenimiento. Mucho se ha escrito sobre la tecnología como «extensión del hombre». La frase no va por buen camino si pretende referirse a la tecnología como totalidad. Tiene cierta validez, en principio, si se la aplica a la artesanía tradicional y, tal vez, a los primeros pasos del maquinismo. El artesano domina su herramienta; su faena, sus inclinaciones artísticas, su personalidad, son los factores soberanos en el proceso productivo. El trabajo no es una mera entrega de energía; es también la obra personalizada de un hombre cuyas actividades se dirigen sensorialmente a la preparación de un producto, a su terminación y, finalmente, a su decoración para servir a las gentes que lo adquieren. El artesano gobierna a su herramienta, y no a la inversa. Toda alienación que pudiera existir entre el artesano y su producto se disipa inmediatamente, como subrayara Friedrich Wilhemsen, «por medio de un juicio artístico: un juicio inherente a la propia factura del objeto» (25). La herramienta amplía los poderes del artesano como *ser humano*; aumenta su poder para ejercer su arte, comunicando a la materia prima su identidad de ser creativo.

El desarrollo de la máquina tiende a romper la íntima relación que une al hombre con los medios de producción. El trabajador es asimilado a objetivos industriales predeterminados, sobre los cuales no tiene control alguno. La máquina se presenta, pues, como una fuerza ajena: separada, pero sin embargo, acoplada a la producción de los medios de supervivencia. Aunque inicialmente una «prolongación del hombre»,

la tecnología se convierte en una fuerza que opera sobre el hombre, orquestando su vida conforme a las pautas que traza una burocracia industrial; repito, no *hombres* sino una *burocracia*, una *máquina social*. Con el advenimiento de la producción en serie como modalidad predominante del trabajo, el hombre se convirtió en extensión de la máquina, y esta servidumbre no sólo se refiere a la instrumentación mecánica del proceso productivo sino también a la instrumentación social del proceso social. Al devenir una prolongación de la maquinaria, el hombre deja de existir por sí mismo. La sociedad se rige por una dura máxima: «Producción por la producción misma.» La degradación de artesano a obrero, de una personalidad activa a otra cada vez más pasiva, se completa por la metamorfosis del hombre en consumidor: entidad puramente económica, esta última, cuyos gustos, valores, pensamientos y sensibilidades son manufacturados por «equipos» burocráticos. Estandarizado por las máquinas, el hombre mismo se convierte en máquina.

El hombre-máquina es un ideal burocrático *. Es un ideal constantemente desafiado por el renacimiento de la vida, por la reaparición de los jóvenes, por las contradicciones que descomponen a la propia burocracia. Toda generación requiere un nuevo trabajo de asimilación, y cada una ofrece una resistencia explosiva. La burocracia, a su vez, jamás vive de acuerdo con su propio ideal técnico. Congestionada de mediocridades, yerra sin cesar. Sus juicios van siempre a la zaga de situaciones nuevas; padece de inercia social y recibe las bofetadas de la casualidad. Las fuerzas de la vida agrandan todos los huecos que se abren en la maquinaria social.

¿Cómo sanar la fractura que separa a los hombres vivos de las muertas máquinas sin sacrificar hombres ni máquinas? ¿Cómo transformar una tecnología al servicio de la supervi-

* El "hombre ideal" de la burocracia policial es un ser cuyos pensamientos más íntimos pueden ser invadidos por medio de detectores de mentiras, grabadores ocultos y "drogas de la verdad". El "hombre ideal" de la burocracia política es un ser cuya vida íntima puede ser conformada a través de productos químico-mutagenéticos y socialmente asimilada por los medios de comunicación de masas. El "hombre ideal" de la burocracia industrial es un ser cuya vida privada puede invadir la propaganda subliminal y la de efecto programado. El "hombre ideal" de la burocracia militar es un ser cuya vida íntima puede ser regimentada para el genocidio.

vencia en una tecnología al servicio de la vida? Sería idiota responder a estas preguntas con autoridad olímpica. Los hombres liberados del futuro escogerán entre una gran variedad de estilos de trabajo mutuamente exclusivos o combinables; cada uno de los cuales se basará en innovaciones técnicas imprevisibles. O tal vez estos hombres del futuro prefieran pasar sobre el cadáver de la tecnología. Podrían sumergir la maquinaria cibernética en un submundo tecnológico, divorciándola totalmente de la vida social, la comunidad y la creatividad. Aunque ocultas de la sociedad, las máquinas trabajarían para el hombre. Las comunidades libres esperarían en las terminales de las líneas de producción en serie, cesta en mano, para llevar el producto a casa. La industria, como el sistema nervioso autónomo, podría trabajar por sí sola, con reparaciones ocasionales como las que requieren nuestros cuerpos durante sus esporádicas enfermedades. La fractura que separa al hombre de la máquina podría no ser subsanada, sino simplemente ignorada.

Naturalmente, ignorar a la tecnología no es una solución. El hombre clausuraría así una vital experiencia humana: el estímulo de la actividad productiva, el estímulo de la máquina. La tecnología puede desempeñar un papel vital en la formación de la personalidad humana. Todo arte, como señala Lewis Mumford, tiene una faceta técnica que requiere la movilización autónoma de la espontaneidad dentro de un orden expreso y brinda un contacto con el mundo objetivo durante los más extáticos momentos de experiencia.

Una sociedad liberada, según creo, no negará a la tecnología, precisamente porque está liberada y es capaz de establecer un equilibrio. Bien podría optar por asimilar la máquina al oficio artístico. Me refiero a que la máquina podría absorber todo el esfuerzo del proceso productivo, dejando al hombre su totalización artística. La máquina participaría, efectivamente, de la creación humana. No hay razón para que la maquinaria automática, cibernética, no pueda utilizarse de modo que la terminación de los productos, particularmente aquellos de uso personal, quede a cargo de la comunidad. La máquina puede eliminar el esfuerzo físico inherente a la extracción, la fundición, el transporte y fraccionamiento de las materias primas, dejando al individuo los pasos finales de

carácter artístico o artesanal. La mayoría de las piedras que componen las catedrales medievales han sido cuidadosamente estandarizadas y cuadradas para facilitar su perfecta superposición, sus juntas impecables: tarea ingrata, repetitiva y tediosa que ahora pueden hacer las maquinarias modernas con toda velocidad y ningún esfuerzo humano. Una vez ubicados los bloques de piedra, hacían su aparición los artesanos; el trabajo creativo del hombre tomaba el lugar de la fuerza física. En una comunidad liberada, la combinación de las maquinarias industriales y los útiles del artesano podría alcanzar un grado de sofisticación e interdependencia creativa sin paralelos en ningún período de la historia humana. La visión de William Morris sobre el regreso al artesanado se liberaría del matiz nostálgico. Podríamos hablar con verdad de un nuevo progreso cualitativo de la técnica: una tecnología al servicio de la vida.

Habiendo adquirido un vitalizante respeto por el entorno natural y sus recursos, la comunidad libre y descentralizada daría una nueva interpretación al vocablo «necesidad». El «reino de la necesidad» de Marx, en lugar de expandirse indefinidamente, tendería a contraerse; se humanizarían las necesidades, redimensionadas en términos de una evaluación más elevada de la vida y la creatividad. La calidad y el arte suplantaría al énfasis actual sobre la cantidad y la estandarización; la producción ya no acentuaría la consumibilidad de los bienes sino su duración; una economía de objetos preciados, santificados por un sentido de la tradición, por la admiración de la personalidad y el arte de las generaciones pasadas, reemplazaría a la renovación estacional e insensata de las mercancías; las innovaciones se inspirarían en las inclinaciones naturales del hombre, y no ya en la degradación del buen gusto que es propia de los medios de comunicación de masas. En todas las cosas, la conservación reemplazaría al despilfarro. Libres de toda manipulación burocrática, los hombres redescubrirían la belleza de una vida material más simple y ordenada. El vestido, la comida, los muebles y las casas ganarían en arte, personalidad y espartana sobriedad. El hombre recuperaría el sentido de las cosas que son *para* el hombre, en contraposición con las cosas que le han sido impuestas. Abolido el repulsivo ritual del acaparamiento y el regateo,

aflorarían actos sensitivos como dar y hacer. Las cosas dejarían de ser muletas para un ego empobrecido, mediaciones entre personalidades abortivas; se convertirían en producciones de individuos creativos y totales, en dones de seres integrados en desarrollo.

Una tecnología al servicio de la vida podría cumplir la vital función de integrar a una comunidad con otra. Reevaluada en términos de un renacimiento de los oficios y una nueva concepción de las necesidades materiales, la tecnología podría también funcionar como tendón de las confederaciones. La división nacional del trabajo y la centralización industrial son peligrosas porque la tecnología comienza a trascender la escala humana; se torna cada vez menos inteligible y propicia la manipulación burocrática. En la medida en que la comunidad pierde el control en términos reales, materiales (esto es, económicos y tecnológicos) las instituciones centralizadas adquieren poder concreto sobre las vidas de los hombres y amenazan con convertirse en fuentes de coacción. Una tecnología al servicio de la vida ha de *basarse* en la comunidad; debe ser cortada a la medida de la comunidad y el contexto regional. A este nivel, sin embargo, grupos comunitarios que compartieran fábricas o recursos tenderían a establecer lazos de solidaridad; el proceso confederativo no expresaría sólo una comunidad de intereses espirituales y culturales sino también de necesidades materiales. A partir de los recursos propios y características únicas de cada región, podría arribarse a un punto de equilibrio humanístico entre los criterios de confederación industrial autárquica y de división nacional del trabajo.

¿Es tan «compleja» la sociedad que una civilización industrial avanzada se contradice con una tecnología descentralizada al servicio de la vida? 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 maravilla ante los sistemas de archivos de la burguesía: hileras de armarios atiborrados de libros de contabilidad, registros de seguros, formularios de impuestos y los inevitables expedientes. Se deja hechizar por «expertos» como los gerentes industriales, ingenie-

ros, diseñadores, manipuladores financieros y arquitectos del consentimiento del mercado. Ha sido embaucado por los trámites del Estado: la policía, la justicia, la cárcel, los despachos oficiales, los ministerios, en una palabra todo el cuerpo enfermo de la coerción y el control. La sociedad moderna es increíblemente compleja, compleja incluso más allá de la comprensión humana, pero sólo si aceptamos sus premisas: apropiación, «producción por la producción misma», competencia, explotación, finanzas, centralización, coerción, burocracia y dominación del hombre por el hombre. Ligadas a cada una de estas premisas están las instituciones que las realizan: oficinas, millones de miembros del «personal», formularios, toneladas de papel, escritorios, bufetes, máquinas de escribir, teléfonos y, por supuesto, hileras y más hileras de armarios de archivo. Como en las novelas de Kafka, estas cosas son reales, pero extrañamente oníricas, sombras imprecisables del paisaje social. La economía posee una mayor realidad y se allana con facilidad a la mente y a los sentidos, pero también ella resulta altamente intrincada... si aceptamos que debe haber mil distintos diseños de botones, infinita variedad de textura y color en los tejidos para crear la ilusión de la novedad y la innovación, salas de baño llenas a rebosar de una gama alucinante de fármacos y lociones, y cocinas atiborradas de adminículos imbéciles en número infinito. Si seleccionamos de toda esta odiosa basura uno o dos productos de alta calidad para cada una de las categorías más útiles, eliminando la economía monetaria, el poder del Estado, el sistema de crédito, el papeleo y las actividades policiales que necesita la sociedad para mantener un estado forzoso de privación, inseguridad y opresión, la sociedad no sólo se volvería razonablemente humana, sino también bastante sencilla.

No pretendo minimizar el hecho de que, tras cada metro de cable eléctrico de alta calidad se oculta una mina de cobre, la maquinaria precisa para operarla, una planta para la producción de material aislante, un complejo de fundición y procesamiento de cobre, un sistema de transporte para distribuir el cable, y detrás de cada uno de estos complejos, otras minas, plantas, maquinarias, etc. Los yacimientos cupríferos del tipo que la maquinaria existente puede explotar no están ciertamente, en todas partes, aunque de los residuos de la

sociedad actual podría extraerse cobre — así como otros metales útiles — suficiente para cubrir las necesidades de varias generaciones futuras. Pero convengamos en que el cobre formará parte de la apreciable gama de materiales que sólo podrá suministrar un sistema de distribución de alcance nacional. ¿En qué sentido será precisa una división del trabajo, según la acepción actual del término? Pues no será en absoluto necesaria. Primeramente, el cobre puede distribuirse, junto con otros productos, entre comunidades libres y autónomas, tanto las que lo extraen como las que lo requieren. Este sistema de distribución no precisa, necesariamente, la mediación de instituciones burocráticas centralizadas. Segundo, y tal vez más importante, una comunidad que vive en una región con grandes recursos cupríferos no tiene por qué ser meramente una comunidad minera. Las minas de cobre podrían ser una de las muchas actividades económicas que desarrolla: parte integrante de una trama económica más vasta, orgánica e integral. Lo mismo vale para aquellas comunidades cuyo clima fuera especialmente favorable para el cultivo de ciertos comestibles especiales o cuyos recursos resultaran particularmente raros y de un valor único para la sociedad en su conjunto. Cada comunidad tendería a la autarquía local o regional. Aspiraría a realizarse como totalidad, porque la totalidad produce hombres completos, integrales, capaces de vivir una relación simbiótica con su medio ambiente. Aunque una parte substancial de la economía cayera dentro de la esfera de una división nacional del trabajo, el peso económico general de la sociedad se apoyaría sobre las comunidades. Si éstas no se distorsionan, no habrá sacrificio de ningún sector de la sociedad e interés de la humanidad total.

Un sentido básico de decencia, simpatía y ayuda mutua alienta en el corazón de la conducta humana. Aún en nuestra mísera sociedad burguesa, no nos parece inusitado que los adultos rescaten a criaturas del peligro aunque con ello arriesguen sus propias vidas; no nos resulta extraño que los mineros, por ejemplo, corran peligro de muerte por salvar a sus compañeros de trabajo, atrapados en las galerías, o que un soldado se arrastre bajo cerrado fuego enemigo para poner a salvo a un camarada herido. Tendemos a escandali-

zarnos cuando alguien rehúsa el socorro, cuando en un vecindario de clase media se ignoran los gritos de una muchacha a quien están asesinando a puñaladas.

Sin embargo, nada en esta sociedad pareciera garantizar apenas una molécula de solidaridad. La solidaridad que descubrimos existe a pesar de la sociedad, contra todas sus realidades, expresión de la lucha sin fin que libra la decencia innata del hombre contra la innata indecencia de la sociedad. Podemos imaginar cómo se comportarían los hombres si se diera libre curso a esta decencia, si la sociedad se ganara el respeto, el amor, inclusive, del individuo. Aún no somos más que la descendencia de una historia innoble, violenta, sanguinaria: producto final de la explotación del hombre por el hombre. Puede que jamás acabemos con este estado de cosas. El futuro podría dar al traste con nosotros y nuestra cursi civilización en un *Götterdämmerung* wagneriano. ¡Qué desenlace idiota sería éste! Pero también podemos suprimir la explotación del hombre por el hombre. Podemos triunfar, finalmente, rompiendo las cadenas que nos atan al pasado para fundar una sociedad humanística, anarquista. No sería el colmo del absurdo, y por cierto del cinismo, medir el comportamiento de las generaciones futuras con los criterios que ahora mismo despreciamos. Los hombres libres no serán ruines, una comunidad liberada no tratará de dominar a otra valiéndose de su potencial monopolio del cobre, los «expertos» en computadoras no intentarán esclavizar a los humildes, y ya no se escribirán novelas sobre vírgenes tísicas y anhelantes. Sólo una cosa podemos pedir a los hombres y mujeres del futuro: que nos perdonen por haber tardado tanto y porque haya resultado tan duro. Como Brecht, podemos pedirles que traten de no pensar en nosotros con excesiva dureza, que nos brinden su simpatía y comprendan que hemos vivido en las profundidades de un infierno social.

Pero, para ese tiempo, es seguro que ya sabrán qué pensar sin que nosotros se lo digamos.

La libertad tiene sus formas. Por más personalizado, individuado o dadaístico que resulte el ataque contra las instituciones dominantes, toda revolución liberadora plantea siempre un interrogante: ¿Qué formas sociales reemplazarán a las existentes? En un punto u otro, el pueblo revolucionario debe definir el modo en que administrará las tierras y fábricas que son sus medios de vida. Debe definir el procedimiento por el que elaborará las decisiones que afecten a la comunidad total. De modo que, si el pensamiento revolucionario pretende ser tomado en serio, ha de referirse directamente a los problemas y modalidades de administración social. Debe someter a la discusión pública las cuestiones relativas al desarrollo creador de elementos sociales liberadores. Aunque ninguna teoría de la liberación puede reemplazar a su experiencia, existe la suficiente experiencia histórica, y una elaboración teórica de estos temas también suficiente, para indicar qué formas sociales son coherentes con la más plena realización de la libertad personal y social.

Las formas sociales que reemplacen a las existentes dependerán de las relaciones que personas libres decidan establecer entre sí. Toda relación personal tiene una dimensión social; toda relación social supone un aspecto hondamente personal. Normalmente, estos dos aspectos, así como su interrelación, están mistificados y es difícil verlos con claridad. Las instituciones creadas por la sociedad jerarquizada, especialmente las del Estado, producen la ilusión de que las relaciones sociales existen en un universo propio, en compar-

timentos políticos especializados o burocráticos. En realidad, no existe una dimensión «estrictamente» personal o social; todas las instituciones sociales del pasado y el presente dependen de relaciones entre personas en la vida cotidiana, especialmente en los aspectos de la vida cotidiana que resultan necesarios para la supervivencia: la producción y distribución de los medios de vida, la educación 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 más íntimos de la vida de cada día — es un acto profundamente social que plantea el problema de las formas sociales como modos de relación entre individuos.

La relación entre el individuo y lo social requiere un énfasis especial en nuestro tiempo, pues nunca antes han sido tan impersonales las relaciones personales, ni tan asociales las relaciones sociales. La sociedad burguesa ha llevado las relaciones entre personas a su más alto grado de abstracción, despojándolas de su contenido *humano* para convertirlas en *objetos*. El objeto — la mercancía — se apodera de roles que antes pertenecían a la comunidad; las relaciones de intercambio (efectivizadas en muchos casos como relaciones monetarias) suplantando virtualmente a todas las demás formas de relación humana. A este respecto, el sistema mercantil burgués constituye la culminación de todas las sociedades, tanto precapitalistas como capitalistas, en la cual las relaciones humanas están *mediadas* y no se dan ya cara-a-cara.

La mediación en las relaciones sociales

Para examinar este fenómeno en una perspectiva más clara, echemos una ojeada retrospectiva para establecer qué ha venido a significar esta mediación en las relaciones sociales.

Los primeros «especialistas» sociales que se interponían entre las personas — los sacerdotes y jefes tribales que medaban permanentemente en estas relaciones — establecieron las condiciones formales para la jerarquía y la dominación. Estas condiciones formales se consolidaron y profundizaron a través del progreso tecnológico: progreso que sólo brinda

ba suficiente excedente material para que unos pocos vivieran a expensas de otros muchos. La asamblea tribal, en la cual todos los miembros de la comunidad decidían y manejaban directamente sus problemas comunes, se disolvió en favor del cacicazgo, y la comunidad se fraccionó en clases sociales.

A pesar de la creciente envergadura del control social concentrado en manos de un puñado de hombres, o incluso de un solo hombre, el hecho es que en las sociedades precapitalistas ciertos hombres oficiaban como mediadores en las relaciones entre otras personas: la asamblea suplantada por el consejo, el consejo suplantado por el cacique. En la sociedad burguesa, por otro lado, la mediación de las relaciones sociales por ciertos hombres ha sido reemplazada por una función mediadora de las relaciones sociales ejercida por *cosas*, por mercancías. Habiendo llevado a la mediación social hasta su máxima expresión de impersonalidad, la sociedad mercantil presta atención a la mediación como tal; trae a colación *todas* las formas de organización social basadas en la representación indirecta, en la administración de los asuntos públicos por unos pocos, en la existencia definida de conceptos y prácticas tales como «elección», «legislación», «administración».

La más notoria evidencia de esta reevaluación social reside en las exigencias que agita, casi intuitivamente, un creciente número de jóvenes americanos: tribalismo y comunidad. Estas exigencias sólo son «regresivas» en el sentido de que retroceden *temporalmente* hacia formas pre-jerárquicas de libertad. Son profundamente progresivas en el sentido de que regresan estructuralmente a formas *no-jerárquicas* de libertad.

Por contraste, la tradicional reivindicación revolucionaria de formas organizativas como el *consejo* (lo que Hannah Arendt describe como «herencia revolucionaria») no acaba de romper con el terreno de la sociedad jerárquica. Los consejos de *trabajadores* se originan como consejos de *clase*. A menos que uno considere que los trabajadores son inducidos por sus intereses *como trabajadores* a tomar medidas contra la sociedad jerarquizada (cosa que yo niego rotundamente), estos consejos pueden ser utilizados tanto para

destruir la sociedad de clases como para perpetuarla*. Ve-
remos, de hecho, que la forma de consejo arrastra muchas
limitaciones estructurales que favorecen el desarrollo de las
jerarquías. Por el momento, basta decir que la mayoría de
los que abogan por los consejos obreros tienden a concebir
a las personas como entidades esencialmente económicas, en
tanto que obreros o no-obreros. Esta concepción deja por
completo intacta la unilateralidad de la persona. Se ve en el
hombre a un ser bifurcado, un producto de la evolución so-
cial que divide al hombre contra el hombre y a cada hombre
contra sí mismo.

Tampoco se corrige por completo esta concepción unila-
teral a través de la reivindicación de la autogestión obrera
de la producción y la reducción de la semana laboral, pues
estos planteamientos en nada afectan a la *naturaleza* del pro-
ceso laboral ni a la *calidad* del tiempo libre de que dispone el
obrero. Si los consejos obreros y la autogestión obrera
de la producción no transforman el trabajo en actividad pla-
centera, el tiempo libre en una experiencia maravillosa y el
lugar de trabajo en una comunidad, no son más que meras
estructuras formales, y de hecho estructuradas *de clase*. Per-
petúan las limitaciones del proletariado como producto de
las condiciones de la sociedad burguesa. Ningún movimien-
to que levante las banderas de los consejos obreros puede,
en verdad, ser tildado de revolucionario, a menos que se pro-
ponga desencadenar transformaciones muy profundas en los
lugares de trabajo mismos.

Para terminar, los consejos son formas de relación me-
diada y no cara-a-cara. A menos que estas relaciones media-
das estén condicionadas por otras de tipo personal, directo,
y que las decisiones se encomienden a las segundas mientras
las primeras se convierten en simple canal administrativo,
los consejos obreros tenderán a actuar como focos de po-
der. Es que, mientras los consejos no se disuelvan en el seno
de una asamblea popular y las fábricas no se integren a un
nuevo tipo de comunidad, consejos y fábricas perpetuarán la
alienación entre los hombres y entre los hombres y el traba-

jo. Fundamentalmente, el grado de libertad de una sociedad
tiene su pauta en el tipo de relaciones que sostienen las per-
sonas dentro de ella. Si estas relaciones son abiertas, des-
alienadas y creativas, estaremos ante una sociedad libre. Si
existen estructuras inhibitorias de las relaciones abiertas,
por mediación o coacción, la libertad estará ausente, exista
o no una administración obrera de la producción. Pues en
este caso lo que todos los obreros estarán gobernando será
la producción: las precondiciones de la vida, no las condi-
ciones de la vida misma. Ninguna modalidad de organización
puede considerarse aisladamente, sin tomar en cuenta las
condiciones sociales que está organizando. Tanto los conse-
jos como las asambleas han seguido por igual los intereses
de la sociedad jerárquica y los de la revolución. Creer que
las formas de la libertad pueden considerarse como meras
formas es tan absurdo como pretender que los conceptos
legales son sólo cuestiones de jurisprudencia. La forma y el
contenido de la libertad, como la ley y la sociedad, se deter-
minan mutuamente. En el mismo sentido, hay formas orga-
nizativas que favorecen y las hay que vician las aspiraciones
de libertad, y por supuesto las condiciones sociales favore-
cen a veces ciertas formas y a veces otras. En mayor o me-
nor grado, estas formas alteran al individuo que se sirve de
ellas o inhiben su desarrollo posterior.

Este capítulo no pretende negar la pertinencia de los
consejos obreros —más precisamente, *comités de fábrica*—
como medios para la renovación de la economía burgue-
sa. Por el contrario, la experiencia ha demostrado repeti-
das veces que el comité de fábrica es de una importancia
vital como forma inicial de administración económica. Pero
ninguna revolución puede erigir a los consejos y comités de
este tipo como modos de organización social ejemplares, o
digamos finales, así como la «autogestión obrera de la
producción» no puede ser considerada como un modo final
de administración económica. Ninguna de estas dos relacio-
nes es suficientemente *amplia* como para revolucionar el tra-
bajo, el tiempo libre, las necesidades y la estructura de la
sociedad en su conjunto. En este capítulo doy por sentado,
de antemano, que los consejos y comités tienen un aspecto
revolucionario; mi propósito es examinar los rasgos conser-

* El mito de la clase obrera se examina detalladamente en "¡Escucha, Ma-
xista!".

vadores que contienen y que vician el proyecto revolucionario.

Siempre se ha llevado mucho esto de extraer modelos de las instituciones sociales de las llamadas revoluciones «proletarias» de los últimos cien años. La Comuna de París en 1871, los soviets rusos en 1905 y 1917, los sindicatos revolucionarios durante los años 30 y los consejos húngaros de 1956 han sido minuciosamente rastreados, en busca de ejemplos para la futura organización social. Cabe preguntarse: ¿Qué tienen en común todos estos modelos organizativos? La respuesta es: muy poco, aparte de sus limitaciones como formas mediadas, indirectas. Ya veremos cómo España presenta una feliz excepción: las otras o bien tuvieron la vida corta o bien se distorsionaron tanto que son ya pura materia mítica.

La Comuna de París puede ser alabada por muchos motivos diferentes: su embriagador sentido de descarga libidinosa, su populismo radical, su impacto profundamente revolucionario en los oprimidos, su desafiante heroísmo ante la derrota. Pero la Comuna en sí, considerada como entidad *estructural*, no era mucho más que un consejo popular municipal: Más democrático y plebeyo que otros cuerpos similares, este consejo estaba estructurado, a pesar de todo, conforme a criterios parlamentarios. Era elegido por «ciudadanos», agrupados conforme a criterios geográficos. La Comuna aunaba legislación con administración de acuerdo a una fórmula no más avanzada que la de los actuales cuerpos municipales de los Estados Unidos.

Afortunadamente, el París revolucionario ignoró a la Comuna luego de que ésta se instalara. La insurrección, el gobierno real de los asuntos de la ciudad y, finalmente, la lucha contra los versalleses, fueron asumidos principalmente por los clubs populares, los comités de vigilancia vecinal y los batallones de la Guardia Nacional. De haber sobrevivido la Comuna de París (la Corte Municipal) es extremadamente improbable que hubiera logrado evitar conflictos con estas formaciones callejeras y milicianas, informalmente constituidas. Por otra parte, hacia fines de abril, unas seis semanas después de la insurrección, la Comuna constituía un «todopoderoso» Comité de Seguridad Pública, un cuerpo reminiscente

de la dictadura jacobina y los días del Terror, que suprimiera no sólo a la derecha, en la Gran Revolución de un siglo atrás, sino también a la izquierda. En cualquier caso, la historia sólo permitió tres cortas semanas de vida a la Comuna, dos de ellas consumidas por los letales dolores de parto, la pelea de barricadas contra Thiers y los de Versalles.

No ofendemos la memoria de la Comuna de París si la despojamos de las cargas «históricas» que, en realidad, jamás soportó. La Comuna era un festival callejero y sus partidarios, principalmente, artesanos, intelectuales errantes, resaca social de una era precapitalista, y lumpen. Si hemos de llamar «proletarios» a estos estratos, la palabra será caricaturizada hasta el absurdo. El proletario industrial era una minoría dentro de los Comuneros*.

La Comuna fue la última gran rebelión de los *sans-culottes* franceses, clase que sobrevivió en París durante un siglo, después de la Gran Revolución. Finalmente, este estrato decididamente heterogéneo fue destruido, pero no por las armas de Versalles sino por el avance de la industria.

La Comuna de París de 1871 fue ante todo un consejo urbano, establecido para coordinar la administración municipal en condiciones de movilización revolucionaria. Los soviets rusos de 1905 eran, básicamente, organizaciones de lucha, nacidas para coordinar huelgas semi-revolucionarias en San Petersburgo. Estos consejos se basaban casi exclusivamente en fábricas y sindicatos: había un delegado por cada quinientos obreros — donde las fábricas y comercios ocupaban a cantidades menores, eran agrupados para votar — y, además, los delegados formaban sindicatos y partidos polí-

* Si se considera que la masa de los Comuneros eran «proletarios» o se describe como a tal a cualquier estrato social que, simplemente, carece de control sobre las condiciones de su propia vida (como hacen los Situacionistas Franceses) también podríamos llamar «proletarios» a los esclavos, siervos, campesinos y a grandes sectores de la clase media. Al establecer contradicciones tan vagas entre burgueses y «proletarios», se diluyen las determinaciones que caracterizan a estas clases como estratos específicos, históricamente limitados. Este criterio liviano, aplicado al análisis histórico, despoja a la burguesía y el proletariado industriales de todos los rasgos históricamente únicos que Marx creyó haber descubierto en un proyecto teórico que resultó inadecuado, pero no falso, ni muchísimo menos; evade las responsabilidades de una crítica seria del marxismo y del paso del «laissez-faire» al capitalismo de Estado, mientras finge una continuidad con la concepción de Marx.

ticos. La modalidad organizativa soviética exhibió su forma más clara y estable en San Petersburgo, cuyo soviet llegó a reunir a un máximo de cuatrocientos delegados, incluyendo algunos representantes de los recién constituidos sindicatos profesionales. El soviet de San Petersburgo evolucionó rápidamente, de gran comité de huelga a parlamento de todas las clases oprimidas, ampliando su representatividad, sus deberes y reivindicaciones. Se admitieron delegados de otras ciudades, los planteamientos políticos comenzaron a predominar sobre los económicos y se anudaron lazos con organizaciones campesinas, cuyos delegados también comenzaron a acudir a las deliberaciones del cuerpo. Inspirándose en San Petersburgo, florecieron los sovietes en todas las ciudades y pueblos grandes de Rusia, insinuándose como incipiente poder revolucionario, contrapuesto a las instituciones gubernamentales de la autocracia.

El soviet de San Petersburgo duró menos de dos meses. La mayor parte de sus miembros fue arrestada en diciembre de 1905. El proletariado abandonó, en gran medida, el soviet de San Petersburgo, puesto que jamás se alzó en insurrección armada, disminuyendo la amplitud y militancia de sus huelgas a medida que revivía el comercio, a fines del otoño. Irónicamente, el último estrato que fue más allá de la incipiente militancia del soviet fueron los estudiantes moscovitas, que se declararon en insurrección el 22 de diciembre y, durante cinco días de guerrilla urbana brillantemente concebida, redujeron a una virtual impotencia a la policía local y a las fuerzas militares. El estudiantado recibió bien poca ayuda de los obreros de la ciudad. Las batallas callejeras hubieran proseguido indefinidamente, aún a pesar de la masiva apatía proletaria, si la guardia del mar no hubiese sido transportada a Moscú por los obreros ferroviarios en una de las pocas líneas que operaban en la ciudad.

Los sovietes de 1917 fueron auténticos herederos de los de 1905, y no es honrado discriminar entre unos y otros, como algunos escritores hacen, ocasionalmente. Como sus predecesores de doce años atrás, los sovietes de 1917 se cimentaban principalmente en las fábricas, sindicatos y organizaciones partidarias, pero fueron ampliados para recibir delegados de grupos militarizados y un número considerado de intelectuales

radicales aislados. Los sovietes de 1917 revelan todas las limitaciones del «sovietismo». Aunque invaluable como organizaciones combativas *locales*, sus congresos *nacionales* resultaron cuerpos cada vez menos representativos. La organización de los congresos seguía líneas marcadamente jerárquicas. Los sovietes locales, en ciudades, pueblos y aldeas, elegían sus delegados para cuerpos regionales y zonales; éstos, a su vez, nombraban representantes ante los congresos de verdadero alcance nacional. En las ciudades más grandes, la representación ante congresos era menos indirecta, pero indirecta al fin: desde el votante de la gran ciudad al soviet municipal, y del soviet municipal al congreso. En todos los casos uno o más niveles de representación separaban del congreso ala masa votante.

Los congresos soviéticos programaban sus reuniones para cada período de tres meses. Esto dejaba un tiempo excesivamente largo entre sesiones. La primera, que tuvo lugar en 1917, congregó a unos ochocientos delegados; las que siguieron fueron aún más numerosas, superando el millar de congresistas. Para hacer «expeditivo» el trabajo de los congresos y lograr cierta continuidad funcional entre estas sesiones trimestrales, los representantes eligieron un comité ejecutivo, cuyo número se fijó en no más de doscientos miembros en 1918, aumentándose a un máximo de trescientos en 1920. Este cuerpo debía permanecer en sesión más o menos permanente, pero también se lo consideró inadecuado; la mayor parte de sus tareas, luego de la revolución de octubre, fueron remitidas a un pequeño Consejo de Comisarios del Pueblo. Una vez adquirido el control sobre el Segundo Congreso de los Sovietes (en octubre de 1917) fue fácil para los bolcheviques centralizar el poder en el Consejo de Comisarios, primero, y luego en el Bureau Político del Partido Comunista. Los grupos opositores que actuaban en el seno de los sovietes se retiraron del Segundo Congreso o bien fueron expulsados, luego, de todos los órganos soviéticos. Las reuniones trimestrales de los congresos se espaciaron, sencillamente porque no las convocaban el Comité Ejecutivo y el Consejo de Comisarios del Pueblo, totalmente bolcheviques. Y, por fin, se decidió que los congresos sólo se reunirían una vez por año. Del mismo modo, se hicieron cada vez más largos los inter-

valos entre reuniones de soviets regionales y zonales, y hasta fueron infrecuentes las reuniones del Comité Ejecutivo que los congresistas habían nombrado en carácter de cuerpo permanente de sesiones: acabaron por convocarse 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 Bureau Político del Partido Comunista.

La causa de que los soviets rusos fueran incapaces de constituirse en anatomía de una auténtica democracia popular no reside sólo en su estructura jerarquizada sino también en la limitación de sus raíces sociales. Los batallones militares insurgentes, a quienes los soviets debieron su poder de choque inicial, eran marcadamente inestables, sobre todo después del colapso final de las fuerzas zaristas. El flamante Ejército Rojo fue reclutado, disciplinado, centralizado y estrechamente controlado por los bolcheviques. Exceptuando a las bandas de guerrilleros y fuerzas navales, los cuerpos militares soviéticos se mantuvieron políticamente inertes a lo largo de la guerra civil. Las aldeas campesinas se concentraron en sus preocupaciones locales, mostrándose apáticas con respecto a los problemas nacionales. De modo que las fábricas quedaron como base política fundamental de los soviets. Aquí encontramos una contradicción básica de la concepción *clasista* del poder revolucionario: el socialismo proletario, precisamente porque subraya que el poder debe basarse exclusivamente en la fábrica, crea las condiciones para una estructura política centralizada y jerárquica.

Por más que su posición social se vea favorecida por un sistema de «autogestión», la fábrica no es un organismo social autónomo. Puede ejercer un control social bastante limitado, pues toda fábrica depende por completo de otras fábricas y fuentes de materia prima para su funcionamiento y su existencia misma. Paradójicamente, al basarse los soviets en la fábrica, aislándola 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 so-

ciales indirectas, tejida en torno a líneas clasistas de alcance nacional.

Tal vez el único caso en que un sistema de autogobierno obrero dio cierto resultado como modo de organización fue el de España, donde el anarco-sindicalismo atrajo a un gran número de obreros y campesinos. El anarco-sindicalismo español se propuso, *conscientemente*, limitar la tendencia centralizante. La CNT (Confederación Nacional del Trabajo), unión anarco-sindicalista española, creó una organización dual, con un sistema de comité elegible para controlar los cuerpos locales y congresos nacionales. Las asambleas tenían poder para revocar el mandato de sus delegados al consejo y contraindicar las decisiones de este último. A todos los efectos prácticos, los cuerpos «superiores» de la CNT funcionaban como organismos coordinadores.

La guerra civil española sometió al sistema de la CNT a una prueba práctica. En Barcelona, los obreros de la CNT tomaron las fábricas, medios de transporte y mercancías, gobernándose según líneas anarco-sindicalistas. La economía de la ciudad funcionó, a pesar del sabotaje sistemático que practicaban el gobierno burgués de la República y el Partido Comunista español. El experimento acabó cuando las tropas del asalto del gobierno central ocuparon, finalmente, Barcelona, en mayo de 1937.

A pesar de su considerable influencia, los anarquistas españoles no tenían, virtualmente, raíces fuera de ciertos sectores de la clase obrera y el campesinado. El movimiento se limitaba, en principio, a la Cataluña industrial, las zonas costeras mediterráneas, el campo aragonés y Andalucía. El experimento fue destruido por su propio aislamiento dentro de España y por las fuerzas irresistibles que se movilizaron en su contra*.

Sería infructuoso examinar en detalle la modalidad organizativa de los consejos surgidos en la Alemania de 1918, la Asturias de 1934 y la Hungría de 1956. Los consejos alemanes

* Con esto no ignoro los desastrosos errores políticos en que incurrieron muchos "prominentes" anarquistas españoles. Aunque los líderes anarquistas se veían ante la alternativa de establecer una dictadura en Cataluña, para lo que no se consideraban preparados, esto no era excusa para recurrir permanentemente a tácticas oportunistas.

estaban irremediabilmente pervertidos: la así llamada «mayoría» (reformista) socialdemócrata logró apoderarse del control de los flamantes consejos, utilizándolos para fines contrarrevolucionarios. En Hungría y Asturias, los consejos fueron destruidos, pero no hay razón para creer que, de haber seguido su desarrollo, hubieran evitado el destino de los soviets rusos. La historia demuestra que los bolcheviques no eran los únicos en distorsionar las formas de operación de los consejos. Aun en la España anarco-sindicalista hay evidencias de que, hacia 1937, el sistema de comités de la CNT comenzaba a chocar con el sistema de asambleas; cualquiera que hubiera sido el resultado, el experimento encontró su fin con el asalto del gobierno republicano y los comunistas contra Barcelona.

Es un hecho, pues, que los consejos, como formas de organización, no son inmunes al centralismo, la manipulación y la perversión. Estos consejos son todavía formas particularistas, unilaterales e indirectas de administración social. En el mejor de los casos, pueden servir de pasos intermedios hacia una sociedad descentralizada; en el peor, pueden ser fácilmente integrados en formas jerárquicas de organización social.

Asamblea y comunidad

Examinemos, ahora, la asamblea popular para trazar una imagen de formas directas de relación social. La asamblea constituyó, probablemente, la base estructural de la primitiva sociedad tribal y sus clanes, hasta que sus funciones fueron asumidas por jefes y consejos. Apareció como *ecclesia* en la Atenas clásica; más tarde, en formas mixtas y a menudo pervertidas, vuelve a presentarse en las ciudades medievales y renacentistas de Europa. Finalmente, reaparece bajo el nombre de «sections», asambleas constituidas en París como cuerpos insurgentes de la Gran Revolución. La *ecclesia* y las secciones parisinas merecen un detallado estudio. Ambas aparecieron en las ciudades más complejas de su tiempo y asumieron una forma altamente sofisticada, a menudo asociando a individuos de distintos orígenes socia-

les en una notable, aunque transitoria, comunidad de intereses. Sin desprestigiar sus limitaciones, cabe decir que desarrollaron métodos de funcionamiento de carácter tan acabadamente libertario que las especulaciones de las utopías más imaginativas no podían compararse con lo que aquellas realizaron en la práctica.

La *ecclesia* ateniense tenía sus raíces, probablemente, en las antiguas asambleas tribales de Grecia. Con el desarrollo de la propiedad y las clases sociales, fue reemplazada por una estructura social de tipo feudal, y sólo sobrevivió en el recuerdo social del pueblo. Durante un tiempo, la sociedad ateniense pareció encaminarse hacia una desastrosa decadencia interna como la que, algunos siglos después, sufriría Roma. Una vasta clase de campesinos fuertemente hipotecados, un número creciente de arrendatarios de condición servil y una masa enorme de esclavos y trabajadores urbanos se polarizaban contra un reducido grupo de poderosos terratenientes y una clase media comercial advenediza. Hacia el siglo sexto a. C., se daban en Atenas y Ática (la región agraria aledana) todas las condiciones para una devastadora guerra social.

Las reformas de Solón rewertieron el curso de la historia ateniense. Una serie de drásticas medidas devolvió al campesinado sus condiciones de viabilidad económica, despojó a los terratenientes de la mayor parte de su antiguo poder, revivió a la *ecclesia* y estableció un sistema de justicia razonablemente equitativo. La tendencia hacia la democracia popular continuó desarrollándose durante cerca de un siglo y medio, hasta adquirir una forma que no ha sido jamás igualada en parte alguna. En tiempos de Pericles, los atenienses habían perfeccionado su *polis* hasta el punto de que representaba 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 del amanecer de cada *prytany* (décimo día del año) miles de ciudadanos varones de toda Ática comenzaban a reunirse en la colina de *Phnyx*, que estaba en las afueras de Atenas, para la sesión de la asamblea. En este lugar, al aire libre, los amigos se agrupaban informalmente hasta que la solemne entonación de las plegarias anunciaba la apertura de la sesión. El orden del día, dividido en los

puntos de asuntos «profanos», «sagrados» y «extranjeros», había sido distribuido días antes, junto al anuncio de la asamblea. Aunque la *ecclesia* no podía agregar ni proponer nada que no contuviera la orden del día, los temas podían ser reestructurados a voluntad de la asamblea. No era necesario ningún quorum, salvo para proponer decretos que afectaran individualmente a ciudadanos.

La *ecclesia* gozaba de completa soberanía sobre todas las instituciones y cargos de la sociedad ateniense. Decidía cuestiones de guerra y paz, elegía y exoneraba generales, evaluaba campañas militares, debatía y votaba sobre política interna y exterior, corregía injusticias, examinaba y juzgaba las actuaciones de los funcionarios administrativos y expatriaba a los ciudadanos indeseables. Aproximadamente uno de cada seis hombres, dentro del estrato de los ciudadanos, estaba a cargo, en un momento dado, de la administración de los asuntos de la comunidad. Unos mil quinientos, nombrados generalmente al azar, integraban los equipos responsables de la recaudación de impuestos, el gobierno de la navegación, el suministro de alimentos y los servicios públicos, así como la planificación de las construcciones públicas. El ejército, compuesto enteramente de reclutas de las diez tribus de Ática, estaba al mando de oficiales electos; Atena era custodiada por una policía de ciudadanos-arqueros y esclavos escitas del Estado.

El orden del día de la *ecclesia* era preparado por un cuerpo llamado el Consejo de los Quinientos. Para que el consejo no adquiriera ninguna autoridad sobre la *ecclesia*, los atenienses demarcaron cuidadosamente sus funciones y su composición. Elegido al azar de nóminas de ciudadanos que, a su vez, eran elegidos anualmente por las tribus, el Consejo se dividía en diez subcomités, cada uno de los cuales permanecía en funciones durante una décima parte del año. Cada día se sorteaba la presidencia entre los cincuenta miembros del subcomité que estaba en funciones. Durante las veinticuatro horas de su mandato, el presidente del Consejo detenía el sello del Estado y las llaves de la ciudadela y de los archivos públicos, funcionando como jefe ejecutivo del país. Una vez nombrado, no podía volver a ocupar la posición presidencial.

Cada una de las diez tribus elegía seiscientos ciudadanos, anualmente, para actuar como «jueces» — lo que nosotros llamaríamos miembros del jurado — en las cortes atenienses. Cada mañana, estos hombres hacían una larga caminata hasta el templo de Teseo, donde se echaban suertes para los procesos del día. Cada corte se componía al menos de 201 jurados, y los juicios eran correctos conforme a todas las pautas de práctica judicial conocidas en la historia.

En conjunto, era éste un notable sistema de administración social; casi totalmente gobernada por *amateurs*, la *polis* ateniense hacía de la formulación y administración de la política un asunto completamente público. «Aquí no hay clase privilegiada, ni burocracia, ni casta de políticos especializados; ningún grupo de hombres que, como el Senado romano, pudiera estar exclusivamente enterado de los secretos del estado y fuera depositario de confianza y admiración como compendio de sabiduría de la comunidad toda», observa W. Warde Fowler. «En Atenas no había disposición alguna, ni, en realidad, necesidad de confiar en la experiencia de nadie; cada hombre se imponía inteligentemente de los detalles de sus propias obligaciones temporales, y las desempeñaba, hasta donde sabemos, con integridad y diligencia» (26). Aunque parezca una alabanza exagerada para una sociedad que necesitaba de esclavos y negaba toda participación a las mujeres dentro de la *polis*, el hecho cierto es que la descripción de Fowler es *esencialmente* veraz.

Por cierto, la grandeza de sus realizaciones reside en el hecho de que Atenas, a pesar de las características esclavistas, patriarcales y clasistas que compartía con la sociedad clásica, evolucionó globalmente hacia una democracia funcional, en el sentido literal del término. No menos significativo, y tal vez consolador para nuestro propio tiempo, es el hecho de que esta transformación sólo sobrevino cuando la *polis* parecía haber entrado de lleno en la carrera de la decadencia social. La democracia ateniense modificó lo mejor que pudo las características más abusivas e inhumanas de la sociedad antigua. Las penurias de la esclavitud eran pequeñas comparadas con las de otros períodos históricos, excepto cuando los esclavos eran empleados en empresas capitalistas. Generalmente, se permitía a los esclavos que acumularan sus pro-

pios fondos; en las granjas de Ática sus condiciones de trabajo eran, generalmente, las de sus propios amos, cuya comida también compartían; en Atenas, sus vestidos, maneras y actitudes no se distinguían de las de los ciudadanos, lo que motivaba comentarios irónicos de los visitantes extranjeros. En muchos oficios, los esclavos no sólo trabajaban codo con codo con hombres libres sino que ocupaban posiciones de supervisión sobre trabajadores libres y sobre los demás esclavos.

En resumidas cuentas, la imagen de Atenas como economía esclavista que edificó su civilización y su generosa perspectiva humanística sobre las espaldas de máquinas humanas es falsa: «falsa en su interpretación del pasado y en su confiado pesimismo respecto del futuro, deliberadamente falsa, sobre todo, en su cínica estimación de la naturaleza humana», afirma Edward Zimmerman. «Las sociedades, como los hombres, no pueden vivir en compartimentos estancos. No pueden aspirar a la grandeza proporcionándose el goce del ocio por medio de la brutalización de vida humana. El arte, la literatura, la filosofía y todos los demás productos grandiosos del genio de una nación no son meras floraciones delicadas en el invernadero de una cultura; deben tener raíces sólidas y hallar permanente nutrición en el amplio suelo común de la vida nacional. Si estamos dispuestos a aprender, he ahí una lección que nos podría dar la antigua Grecia» (27).

En Atenas, la asamblea popular surgió como producto final de una transición social arrasadora. En París, más de dos milenios después, emergió como palanca de la propia transición social, como forma revolucionaria y fuerza insurreccional. Las secciones parisinas de principios de la década de 1790 jugaron el mismo rol — como órganos combativos — que los soviets en 1905 y 1917, con la decisiva diferencia de que las relaciones dentro de las secciones no estaban mediatizadas por una estructura jerárquica. La soberanía fue conservada por las propias asambleas revolucionarias, en lugar de pesar sobre ellas.

Las secciones parisinas surgieron directamente del sistema de votación establecido para las elecciones 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 originarias debían nombrar un cuerpo de electores que, a su vez, elegiría los sesenta representantes de la capital. Después de cumplir con sus funciones electorales, las asambleas debían disolverse, pero se mantuvieron constituidas, desafiando a la monarquía, asumiendo luego por sí solas la condición de cuerpos municipales permanentes. En distintos grados, se convirtieron en asambleas vecinales de todos los ciudadanos «activos», variando de un distrito a otro su forma, poder y alcance.

La ley municipal de mayo de 1790 reorganizó los sesenta distritos en cuarenta y ocho secciones. Tenía el propósito de circunscribir a las asambleas populares, pero las secciones, sencillamente, la ignoraron. Prosiguieron ampliando su base y extendiendo su control sobre París. El 30 de julio de 1792 la sección del Théâtre Français dejó de lado la distinción entre ciudadanos «activos» y «pasivos», invitando a los *sans-culottes* más pobres e indigentes a participar en la asamblea. Otras secciones imitaron el ejemplo, y desde este momento se convirtieron en auténticos órganos populares, en el verdadero corazón de la Gran Revolución. Fueron las secciones quienes constituyeron la nueva Comuna revolucionaria del 10 de agosto, que organizó el asalto a las Tuilerías y acabó por derrocar a la monarquía borbónica; fueron las secciones quienes bloquearon en forma decisiva los esfuerzos de los girondinos para sublevar a las provincias contra el París revolucionario; fueron las secciones quienes, con sus delegaciones interminables, su incesante presión y sus demostraciones armadas, imprimieron a la revolución el notable giro a la izquierda después de 1791.

Sin embargo, las secciones no eran sólo organizaciones de lucha; representaban formas genuinas de auto-gobierno. En el punto más alto de su desarrollo, asumieron totalmente la administración de la ciudad. Cada sección custodiaba sus propios vecindarios, elegía sus propios jueces, era responsable de la distribución de alimentos, prestaba ayuda pública a los pobres y contribuía al mantenimiento de la Guardia

Nacional. Con la declaración de guerra de abril de 1792, las secciones asumieron la función adicional de reclutar voluntarios para el ejército revolucionario, cuidando de sus familias, recaudando donaciones para el esfuerzo bélico, equipando y aprovisionando a batallones enteros. Durante el período del «maximum», cuando se estableció el control de precios para evitar una inflación desbocada, las secciones se hicieron responsables de la observación de los precios fijados por el gobierno. Para aprovisionar a París, las secciones enviaron a sus representantes a la campaña, donde compraban y transportaban alimentos, vigilando que su distribución se hiciera con precios justos.

Es necesario tener presente que este complejo de actividades extremadamente importantes no fue desempeñado por burócratas profesionales sino, en su mayor parte, por vulgares artesanos y comerciantes. La masa de las responsabilidades seccionales era resuelta después de las horas de trabajo, durante el tiempo libre de los miembros de la sección. Las asambleas populares de las secciones solían reunirse durante las noches, en las iglesias de los distintos vecindarios. Por lo general, estaban abiertas a todos los adultos del barrio. En períodos de emergencia, las sesiones eran diarias; podían convocarse reuniones especiales por solicitud de cincuenta miembros. Las responsabilidades administrativas recaían, en su mayor parte, sobre los comités, pero las asambleas populares establecían todas las políticas de las secciones, revisaban y evaluaban la tarea de todos los comités y reemplazaban funcionarios a voluntad.

Las cuarenta y ocho secciones eran coordinadas por la Comuna de París, consejo municipal de la capital. En casos de emergencia, las secciones solían cooperar directamente, entre sí, por medio de delegados *ad hoc*. Esta forma de cooperación desde abajo jamás cristalizó en una relación permanente. La Comuna de París de la Gran Revolución jamás se convirtió en una institución osificada o agobiante; cambió ante casi todas las emergencias políticas, y su estabilidad, estructura y funciones dependían fundamentalmente de los deseos de las secciones. En los días que precedieron al alzamiento del 10 de agosto de 1792, por ejemplo, las secciones suspendieron, simplemente, el viejo consejo municipal, confinaron

a Pétion, alcalde de París, y, en las personas de sus comisionados insurreccionales, asumieron toda la autoridad de la Comuna y el comando de la Guardia Nacional. Casi idéntico procedimiento se adoptó nueve meses más tarde, 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 (luego de ciertos movimientos «persuasivos») al alzamiento de las secciones radicales.

Tras apoyarse en las secciones para ajustar su dominio sobre la Convención, los jacobinos comenzaron a apoyarse en la Convención para destruir a las secciones. En septiembre de 1793, la Convención limitó las asambleas de sección a dos por semana; tres meses después, se privó a las secciones del derecho a elegir jueces de paz y de su papel en la organización de la moderación de trabajo. La centralización galopante de Francia, emprendida por los jacobinos entre 1793 y 1794, completó la liquidación de las secciones*. A éstas se les negó todo control sobre la policía y sus tareas administrativas fueron encargadas a burócratas profesionales. Hacia enero de 1794, la vitalidad de las secciones había sido exhaustivamente socavada. Como señala Michelet: «Las asambleas generales de sección habían muerto y todo el poder transferido a sus comités revolucionarios, que, no siendo ya cuerpos elegibles sino simples grupos de funcionarios designados por las autoridades, tampoco tenían mucha vida propia.» Las secciones habían sido subvertidas por los propios líderes revolucionarios que ellas habían llevado 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, virtualmente, nada en su favor. Inclusive, la revolucionaria sección Gravilliers —los hombres que con tanta vehemencia apoyaron a Jacques Roux y los *enragés* en 1793— puso sus armas, vengativamente, al

* Cabe señalar que Marx sentía gran admiración por los jacobinos, debido precisamente a la "centralización" de Francia, y que en su famosa "Directivas del Consejo Central" los tomó como modelo político para su táctica en Alemania. Esto constituyó una cortedad de visión de increíbles proporciones, un acento institucional, revelador de la más grosera falta de sensibilidad hacia la actividad y la transformación autónomas de un pueblo en movimiento revolucionario. Ver "¡Fuecha, Marxista!".

servicio de los termidorianos, y marchó contra los robespierristas, los líderes jacobinos que pocos meses atrás habían empujado a Roux al suicidio y guillotinado a los portavoces de la izquierda.

De «aquí» a «allí»

No hay mucho que decir sobre los factores que minaron los cimientos de las asambleas de la Grecia clásica y el París revolucionario. En ambos casos, la asamblea como modalidad organizativa fue rota no sólo desde fuera sino también desde dentro, por el desarrollo de los antagonismos de clase. No hay forma — por inteligentemente trazada que estuviera — capaz de superar el contenido de una sociedad dada. Careciendo de recursos materiales, tecnología y nivel de desarrollo económico para sobreponerse a los antagonismos de clase como tales, Atenas y París podían alcanzar una aproximación a las formas de la libertad sólo temporalmente: y sólo para hacer frente a la amenaza más seria de total decadencia social. Atenas fue fiel a la *ecclesia* durante varios siglos, principalmente porque la *polis* aún conservaba un contacto vivo con las formas tribales de organización; París desarrolló su modalidad seccional durante un período de algunos años, en gran parte porque los *sans-culottes* habían sido catapultados a la cabeza de la revolución por una rara combinación de circunstancias afortunadas. Tanto la *ecclesia* como las secciones fueron desarticuladas por las propias condiciones que intentaban controlar: propiedad, antagonismos de clase y explotación, pero que no lograron eliminar. Lo asombroso es que hayan llegado a funcionar, considerando los enormes problemas que se les presentaban y los obstáculos formidables que debían salvar.

Es necesario tener presente que Atenas y París eran grandes ciudades, no aldeas campesinas; más aún, eran centros urbanos complejos y altamente sofisticados para su tiempo. Atenas mantenía a una población que excedía el cuarto de millón, mientras que los habitantes de París eran más de setecientos mil. Ambas ciudades participaban del comercio mundial; ambas presentaban complejos problemas logís-

cos; ambas tenían una multitud de necesidades que sólo podían ser satisfechas por un sistema bastante elaborado de administración pública. Aunque la población de cada una era apenas una parte de la que actualmente habita ciudades como Nueva York o Londres, esta ventaja quedaba más que compensada por los sistemas extremadamente primitivos que se aplicaban en transporte y comunicaciones, y por la necesidad, al menos en París, de que los miembros de la asamblea dedicaran gran parte del día a un brutal esfuerzo físico. Sin embargo, París, tanto como Atenas, fue administrada por amateurs: por hombres que, durante varios años y en sus ratos libres, se cuidaron de la administración de una ciudad en fermento revolucionario. El medio fundamental con el que hicieron su revolución, organizaron sus conquistas y finalmente la defendieron de la contrarrevolución interna y la invasión extranjera fue la asamblea pública de los vecinos. No hay la menor evidencia de que estas asambleas y los comités que ellas designaron fueran ineficaces, o técnicamente incompetentes. Por el contrario, despertaron una iniciativa popular, una resolución en la acción y un sentido revolucionario que no podría soñar ninguna burocracia profesional, por radicales que fueran sus reclamaciones. Más aún, cabe destacar que Atenas fundó la filosofía occidental, las matemáticas, el teatro, la historiografía y el arte, y que el París revolucionario contribuyó desproporcionadamente a la cultura de su tiempo y al pensamiento político del mundo occidental. El escenario de estas realizaciones no fue el Estado tradicional, estructurado alrededor de un aparato burocrático, sino un sistema de relaciones inmediatas, una democracia directa basada en las asambleas públicas.

Las secciones nos brindan una pauta general para la organización de asambleas en una gran ciudad y durante un período de transición revolucionaria del Estado político centralizado a una sociedad potencialmente descentralizada. La *ecclesia* nos da la pauta general organizativa para una sociedad descentralizada. La *ecclesia* y las secciones son «modelos» — utilizo deliberadamente esta palabra — pero existieron como experiencias vivas, y no como visiones teóricas. Es precisamente por esto por lo que convalidaron, en la práctica, muchas especulaciones teóricas anarquistas que se han

desechado muchas veces por «visionarias» y «poco realistas».

La aspiración de disolver la sociedad de apropiación, el dominio de clases, la centralización y el Estado es tan vieja como la emergencia histórica de la propiedad, las clases y los Estados. Al principio, los rebeldes podían mirar hacia atrás, hacia los clanes, tribus y federaciones; en aquel tiempo el pasado estaba aún más cerca que el futuro. Después, el pasado se retiró completamente de la visión y la memoria del hombre, exceptuando tal vez a los sueños residuales de la «edad dorada» o el «Jardín del Edén»*. En este punto, la propia noción de liberación se tornó especulativa y teórica, y como todas las visiones estrictamente teóricas, su contenido fue empapado por el material social de presente. De aquí que la utopía, desde Moro a Bellamy, no sea una imagen de un futuro hipotético sino la de un presente proyectado a la conclusión lógica de su racionalidad, o al absurdo. La utopía tiene esclavos, reyes, oligarcas, tecnócratas, élites, habitantes de los suburbios y una sustanciosa pequeña-burguesía. Aún para la izquierda, se ha vuelto habitual definir el objetivo de una sociedad sin estado ni propiedad como una serie de aproximaciones, de estadios, en la cual el objetivo final se alcanza por medio del estado. El poder mediado, indirecto, entró a la visión del futuro; peor aún, como indica la evolución del proceso ruso, ha sido reforzado hasta el punto de que, hoy, el Estado no es meramente el «comité ejecutivo» de una clase específica sino una condición humana. La vida misma ha sido burocratizada.

Si examinamos la disolución total de la sociedad existente, no podemos evadirnos de la cuestión del *poder*, sea el poder sobre nuestras propias vidas, la «toma del poder» o su disolución. Para ir del presente al futuro, del «aquí» al «allá», debemos preguntarnos: ¿Qué es el poder? ¿En qué condiciones se le disuelve? ¿Qué significa esta disolución? ¿Cómo surgen las formas de la libertad, las relaciones directas en la vida social, del seno de una sociedad estratificada, en la cual la falta de libertad ha sido llevada hasta el

* En la década de 1860, con los trabajos de Bachofen y Morgan, la humanidad redescubrió su pasado comunal. Por aquel entonces, el descubrimiento sirvió de arma crítica contra la familia burguesa y la propiedad.

punto del absurdo: la dominación por la dominación misma?

Partimos del hecho histórico de que casi todas las grandes revoluciones comenzaron espontáneamente*: lo atestiguan 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 en 1871, los famosos «cinco días» de febrero de 1917 en Petrogrado, la toma de Budapest y la expulsión del ejército ruso en 1956. Prácticamente todas las grandes revoluciones vinieron desde *abajo*, se originaron en el movimiento molecular de las «masas», en su progresiva individuación y su explosión: una explosión que, invariablemente, tomó por sorpresa a los «revolucionarios» autoritaristas.

No puede haber separación entre el proceso revolucionario y el objetivo revolucionario. *Una sociedad basada en el autogobierno debe ser alcanzada por medio del autogobierno*. Esto supone la forja de una personalidad (sí, literalmente, la forja en el proceso revolucionario) y un modo de gobierno que esta personalidad es capaz de adoptar**. Si definimos el «poder» como poder del hombre sobre el hombre, sólo podrá ser destruido a través del mismo proceso por el cual el hombre adquiere poder sobre su propia vida y durante el cual no sólo se «descubre» sino, lo que es más significativo, formula su individualidad en todas las dimensiones sociales.

Concebida de este modo, la libertad no puede ser «dada» al individuo como «producto final» de una «revolución», y mucho menos si esta «revolución» la realizan los social-filisteos hipnotizados por las trampas de la autoridad y el poder. La asamblea y la comunidad no pueden ser fundadas por decreto, ni legisladas. Es indudable que un grupo revoluciona-

* Sin duda, la «historia» puede aquí enseñarnos algo, precisamente porque todos estos alzamientos espontáneos no son historia, sino diversas manifestaciones de un mismo fenómeno: la revolución. Todo aquel que se dice revolucionario y no estudia estos acontecimientos en *sus propios* términos, concienzudamente y sin preconceptos teóricos, no es más que un diletante jugando a la revolución.

** Wilhelm Reich y, luego, Herbert Marcuse, han puesto en claro que la «personalidad» no es sólo una dimensión individual sino también social. El yo que halla su expresión en la asamblea y la comunidad es, literalmente, la asamblea y la comunidad que han hallado su propia expresión: una total congruencia de forma y contenido.

rio puede proponerse deliberada y conscientemente la creación de estas formas; pero si no se permite que la asamblea y la comunidad emerjan orgánicamente, si su crecimiento no es instigado, desarrollado y madurado por la acción de los procesos sociales, no serán formas realmente populares. La asamblea y la comunidad deben surgir del propio seno del proceso revolucionario; más aún, el proceso revolucionario debe *consistir* en la formación de la asamblea y la comunidad y, al mismo tiempo, en la destrucción del poder. La asamblea y la comunidad deben convertirse en «palabras de lucha», no en remotas panaceas. Deben ser creadas como *modalidades combativas* contra la sociedad existente, no como abstracciones teóricas o programáticas.

Las futuras asambleas populares de manzana, barrio o distrito — las secciones revolucionarias que vendrán — se establecerán en un nivel social más elevado que todos los comités, sindicatos, partidos y clubs actuales adornados con los títulos «revolucionarios» más resonantes. Serán los núcleos vivientes de la utopía en el cuerpo en descomposición de la sociedad burguesa. Reuniéndose en auditorios, teatros, patios, salones, parques y — como sus predecesoras, las secciones de 1793 — en las iglesias, serán el teatro de la desmasificación, pues la propia *esencia* del proceso revolucionario es la actuación individuada del pueblo.

En este punto, la asamblea no sólo debe enfrentarse al poder del Estado burgués — el famoso problema del «doble poder» — sino también al peligro de un Estado incipiente. Como las secciones de París, además de luchar contra la Convención tendrá que combatir la tendencia a crear formas sociales mediadas, indirectas *. Los comités de fábrica, que casi seguramente serán los encargados de tomar la industria, deben ser directamente gobernados por las asambleas obreras en las fábricas. En el mismo sentido, los comités de barrio y los consejos y comisiones, deben estar totalmente arraigados en la asamblea vecinal. Han de ser cuestionables por la asamblea en todo momento; ellos y sus obras deben someter-

se a una continua revisión de la asamblea; y, finalmente, sus miembros estarán sujetos a una inmediata revocación de su mandato por la asamblea. El peso específico de la sociedad, en pocas palabras, debe estar en sus bases: el pueblo armado en asamblea permanente.

En la medida en que el escenario de la asamblea es la moderna ciudad burguesa, la revolución se enfrenta a un ámbito hostil. La ciudad burguesa, por su propio carácter y su estructura, favorece la centralización, la manipulación y la masificación. Inorgánica, impersonal, organizada como una factoría, la ciudad tiende a inhibir el desarrollo de una comunidad orgánica y global. En su condición de disolvente universal, la asamblea debe tratar de disolver a la propia ciudad.

Podemos imaginar a los jóvenes renovando la vida social, del mismo modo que renuevan la especie humana. Abandonando la ciudad, comienzan a fundar las comunidades ecológicas nucleares, a las que se acogerán cantidades crecientes de gente mayor. Grandes masas de recursos se movilizan a su servicio; cuidadosos estudios y sugerencias ecológicas son puestos a su disposición por el personal más competente e imaginativo. La ciudad moderna comienza a encogerse, a contraerse, desapareciendo como sus antiguos progenitores de hace mil años. En la nueva comunidad ecológica, global, la asamblea encuentra su auténtico medio ambiente y su verdadera morada. Ahora, forma y contenido se corresponden totalmente. Se ha completado el viaje desde «aquí» hasta «allí», de las secciones a la *ecclesia*, de las ciudades a las comunidades. La fábrica no es ya un fenómeno particularizado; ahora deviene parte orgánica de la comunidad. En este sentido, ya no es una fábrica. La disolución de la fábrica en el seno de la comunidad consume la liquidación de los últimos vestigios de propiedad, de clase, y especialmente de la sociedad mediatizada, en la nueva *polis*. Y ahora puede desplegarse el drama real de la vida humana, en toda su belleza, armonía, creatividad y alegría.

* Además de la difusión de ideas, la tarea más importante de los anarquistas consistirá en defender la espontaneidad del movimiento popular, librando un continuo duelo teórico y organizativo contra los autoritarios.

Toda la vieja morralla de los años treinta está de regreso: la «línea de clase», el «papel de la clase», los «cuadros adiestrados», el «partido de vanguardia» y la «dictadura proletaria». Todo aquello ha vuelto, y en forma más vulgarizada que nunca. El *Progressive Labor Party* no es el único ejemplo; es sólo el peor. Se huele el mismo tufillo en varios desprendimientos de la SDS y en los círculos marxistas y socialistas de los *campus*, no digamos ya en los grupos trotskistas, los Clubs Socialistas Internacionales y la Juventud Contra la Guerra y el Fascismo*.

En los años treinta, al menos, esto era comprensible. Los Estados Unidos estaban paralizados por una crisis económica crónica, la más profunda y prolongada de su historia. Las únicas fuerzas vivas que parecían conmover los muros del capitalismo eran los poderosos impulsos organizativos de la CIO**, con sus espectaculares huelgas y sentadas callejeras, su militancia radical, sus encuentros sangrientos con la policía. La atmósfera política del mundo entero estaba cargada con la electricidad de la guerra civil española, última expresión de las clásicas revoluciones obreras, donde cada secta radical de la izquierda americana podía identificarse con su propia columna miliciana en Madrid o Barcelona. Esto era hace treinta años. En aquel tiempo, cualquiera que tuviera la

* El autor se refiere a organizaciones de la nueva izquierda de USA. La sigla SDS corresponde a la radical "Students for Democratic Society". (N. del T.)

** Importante central obrera norteamericana. (N. del T.)

ocurrencia de gritar «Haz el amor, no la guerra» hubiera sido tomado por loco; el grito de entonces era «Haced empleos, no guerras»: llanto de una era castigada por la escasez, cuando la implantación del socialismo acarrearía «sacrificios» y suponía una «período de transición» de cara a una economía de abundancia material. Para cualquier chico de dieciocho años, en 1937, el concepto de cibernética hubiera sonado a ciencia ficción desenfrenada, una fantasía sólo comparable a las visiones del viaje interestelar. Aquel muchacho de dieciocho años acaba de cumplir la cincuentena, y tiene las raíces plantadas en una era tan remota que difiere *cuantitativamente* de las realidades del período actual en los Estados Unidos. El propio capitalismo ha cambiado desde entonces, adoptando formas cada vez más estratificadas que sólo podían avizorarse pálidamente hace treinta años. Y ahora se nos propone que volvamos a la «línea de clase», la «estrategia», los «cuadros» y todas las formas organizativas de aquel período distante, con desprecio casi vociferante por los nuevos temas y posibilidades que han surgido.

¿Cuándo diablos acabaremos de crear un movimiento capaz de mirar hacia el futuro en lugar del pasado? ¿Cuándo comenzaremos a aprender de lo que está naciendo en lugar de lo que está muriendo? Marx intentó hacerlo en su propio tiempo, y a esto debe su perdurable prestigio; trató de inspirar un espíritu futurista en el movimiento revolucionario de las décadas entre 1840 y 1850. «La tradición de todas las generaciones muertas cae como una pesadilla sobre la mente de los vivos», escribió en *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*. ¡Y precisamente cuando parecen embarcarse en la transformación de sí mismos y de las cosas que los rodean, precisamente en las épocas de crisis revolucionaria convocan ansiosamente los espíritus del pasado en su ayuda, y de ellos toman prestados nombres, slogans de barricada y vestidos, para presentar el nuevo escenario de la historia del mundo con este disfraz santificado por el paso del tiempo, con este lenguaje prestado. Por esto Lutero se cubrió con la máscara de Pablo el apóstol, la revolución de 1789 y 1814 vistió alternativamente los trajes de la República Romana y el Imperio Romano, y la de 1848 no halló nada mejor que parodiar, a su vez, a 1789 y las tradiciones de 1793 y

1795... La revolución social del siglo diecinueve no puede extraer su poesía del pasado, sino sólo del futuro. No puede comenzar a vivir si no se desnuda de todas las supersticiones relativas al pasado... Para arribar a su propio contenido, la revolución del siglo diecinueve debe dejar que los muertos entierren a sus muertos. Allí la frase iba más allá que el contenido; aquí el contenido supera a la frase» (28).

¿Difiere en algo el problema de hoy, cuando nos acercamos al siglo veintiuno? Nuevamente están los muertos andando entre nosotros, y se han vestido irónicamente con el nombre de Marx, el hombre que trató de enterrar a los muertos del siglo diecinueve. De modo que la revolución de nuestro tiempo no es capaz de nada mejor que parodiar, a su vez, a las revoluciones de octubre de 1917, a la guerra civil de 1918-1920, con su «línea de clase», su Partido Bolchevique, su «dictadura del proletariado», su moralidad puritana y hasta su slogan: «El poder a los soviets». La revolución completa y multilateral de nuestro tiempo, que está por fin en condiciones de resolver la histórica «cuestión social» nacida de la escasez, la dominación y las jerarquías, toma ejemplo de las revoluciones parciales, incompletas y unilaterales del pasado, que se limitaron a cambiar la forma de la «cuestión social» reemplazando un sistema de explotación jerárquica por otro. En un tiempo en que la mismísima sociedad burguesa se encuentra embebida en el proceso de desintegrar todas las clases sociales que alguna vez le dieron su estabilidad, se escuchan estas huecas proclamas de una «línea de clase». En esta época en que todas las instituciones políticas de la sociedad jerarquizada entran en un período de profunda decadencia, suenan huecas proclamas del «partido político» y el «estado obrero». Mientras la jerarquía como tal es cuestionada, escuchamos huecas proclamas sobre «cuadros», «vanguardias» y «líderes». En el momento preciso en que la centralización y el Estado alcanzan el punto más explosivo de negatividad histórica, se oyen estas huecas proclamas de un «movimiento centralizado» y una «dictadura del proletariado».

Esta búsqueda de seguridad en el pasado, este intento de hallar abrigo en un dogma fijo y una jerarquía organizativa que sustituyan al pensamiento creativo y la praxis es la amarga evidencia de que muchos revolucionarios son tremen-

damente incapaces de revolucionar «a las cosas y a sí mismos», y mucho menos a la sociedad total. El conservadurismo hondamente arraigado de los «revolucionarios» del PLP* es de una evidencia casi dolorosa; el líder y la jerarquía autoritaria reemplazan al patriarca y a la burocracia escolar; la disciplina del movimiento sustituye a la de la sociedad burguesa; el código autoritario de la obediencia política reemplaza al Estado; el credo de la «moralidad proletaria» toma el lugar de los pruritos puritanos y la ética del trabajo. La vieja sustancia de la sociedad explotadora reaparece bajo nuevas formas, envuelta en los pliegues de una bandera roja, decorada con retratos de Mao (o Castro, o el Che) y adornada por el diminuto «Libro Rojo» y otras letanías sagradas.

La mayoría de la gente que sigue perteneciendo al PLP lo tiene bien merecido. Si pueden vivir con un movimiento que, cínicamente, imprime sus slogans al pie de fotografías de piquetes del DRUM**; si pueden leer una revista que se pregunta si Marcuse es un «copout» o un «cop»***; si pueden aceptar una «disciplina» que los reduce a la condición de autómatas o naipes de póker; si pueden utilizar las técnicas más desagradables (que han tomado prestadas de las operaciones comerciales y el parlamentarismo burgueses) para manipular a otras organizaciones; si pueden parasitar virtualmente cada acción o situación con el exclusivo propósito de promover el crecimiento de su partido — aunque esto implique la derrota de la propia acción — no merecen más que desprecio. Cuando esta gente se autodenomina «roja» y califica a los ataques que se le dirigen de caza de «rojos», practica una forma de macartismo revertido. Para reformular la sabrosa descripción del stalinismo que debemos a Trotsky, esta gente es la sífilis del movimiento juvenil radical de nues-

tro tiempo. Y hay sólo un tratamiento para la sífilis: antibióticos, no argumentos.

Lo que nos preocupa en este sentido son aquellos revolucionarios honestos que se han inclinado hacia el marxismo, el leninismo o el trotskismo, porque buscan fervorosamente una perspectiva social coherente y una estrategia efectiva para la revolución. También estamos preocupados por quienes se dejan deslumbrar por el repertorio teórico de la ideología marxista y flirtean con ella, a falta de otras alternativas sistemáticas. A esta gente nos dirigimos como hermanos y hermanas, convocándolos a una discusión seria y a una reevaluación comprensiva. Creemos que el marxismo ya no es aplicable a nuestro tiempo, no porque resulte demasiado visionario o excesivamente revolucionario, sino porque no lo es en grado suficiente. Creemos que nació de una era de escasez y presentó una crítica brillante de aquella era, concretamente del capitalismo industrial, y que está naciendo una nueva era que el marxismo no abarca adecuadamente y cuyos lineamientos sólo pudo anticipar en forma unilateral y parcial. Sostenemos que el problema no es «abandonar» el marxismo o «anularlo», sino trascenderlo dialécticamente, del mismo modo que Marx trascendió la dialéctica hegeliana, la economía de Ricardo y las tácticas y modalidades organizativas blanquistas. Consideramos que, en un estadio del capitalismo más avanzado que el que conoció Marx hace ya un siglo, y en una etapa más avanzada del desarrollo tecnológico que Marx pudo anticipar claramente, es necesaria una nueva crítica, que a su vez inspire nuevas formas de lucha, de organización, de propaganda y de estilo de vida. Llamen a estas formas como les plazca, incluso «marxismo» si lo desean. Hemos preferido dar a este nuevo enfoque el nombre de anarquismo post-escasez, por una cantidad de contundentes razones que en las páginas que siguen resultarán evidentes.

Los límites históricos del marxismo

La idea de que un hombre cuyas más grandes contribuciones teóricas fueron hechas entre 1840 y 1880 pudiera «prever» toda la dialéctica del capitalismo resulta claramente

* Cuando escribí estas líneas, el Progressive Labor Party ejercía gran influencia sobre la SDS. Aunque el PLP ha perdido casi toda aquella influencia en el movimiento estudiantil, su organización sigue constituyendo un buen ejemplo de la mentalidad y valores de la Vieja Izquierda. No he modificado estas referencias porque son válidas para casi todos los grupos marxistas-leninistas.

** Dodge Revolutionary Union Movement, DRUM, parte integrante de la Liga de Trabajadores Negros Revolucionarios, con epicentro en Detroit.

*** Juego de palabras basado en dos lunfardismos. Podría traducirse por (si Marcuse es)... una política o un poli... (N. del T.)

absurda. Si aún podemos aprender mucho de las concepciones de Marx, es más aún lo que aprenderemos de los inevitables errores de un hombre que estaba limitado por una era de escasez material y una tecnología que apenas incluía el uso de la energía eléctrica. Podemos aprender hasta qué punto es diferente nuestra época con relación a *toda* la historia pasada, hasta qué punto son cualitativamente distintas las potencialidades que se nos presentan y únicos los planteamientos, análisis y praxis que debemos acometer para hacer una revolución y no un nuevo aborto histórico.

No se trata de que el marxismo, como «método», deba aplicarse a «nuevas situaciones», o que deba desarrollarse un «neo-marxismo» para superar las limitaciones del «marxismo clásico». El intento de rescatar el *pedigree* marxista, enfatizando el método sobre el sistema o agregando el prefijo «neo» a la palabra sagrada no es más que una lisa y llana mixtificación, dado que las conclusiones prácticas del sistema contradicen abiertamente estos propósitos*. Sin embargo, éste es precisamente el estado de cosas en la exégesis marxista de hoy. Los marxistas se basan en el hecho de que su sistema despliega una brillante interpretación del pasado, mientras ignoran deliberadamente las atroces desviaciones en que ha incurrido de cara al presente y al futuro. Hablan de la coherencia que el materialismo histórico y el análisis de clase han impreso a la interpretación de la historia, de la luz que la concepción económica de *El Capital* ha echado sobre el desarrollo del capitalismo industrial, de la brillantez con que Marx ha analizado las revoluciones anteriores y deducido conclusiones tácticas, sin reconocer ni por asomo que han surgido problemas cualitativamente nuevos, que en tiem-

pos de Marx no existían, ni muchísimo menos. ¿Puede concebirse que los problemas históricos y los métodos de análisis clasista, íntegramente basados en una inevitable escasez, se trasplanten a una nueva era potencialmente abundante? ¿Es concebible que un análisis económico centrado originariamente en un sistema capitalista de «libre concurrencia» industrial se transfiera a un sistema de capitalismo gerencial, en que el Estado y los monopolios se combinan para manipular la vida económica? ¿Puede creerse que el repertorio táctico y estratégico formulado durante un período en que la base de la tecnología industrial residía en el carbón y el acero resulte aplicable para una era basada en fuentes energéticas radicalmente nuevas, en la electrónica y la cibernética?

Como resultado de este trasplante, un cuerpo teórico que hace un siglo era liberador se ha convertido, hoy, en una camisa de fuerza. Se nos pide que veamos en la clase obrera al «agente» del cambio revolucionario, cuando vemos que el capitalismo produce contradicciones, y agentes revolucionarios, virtualmente en todos los estratos de la sociedad, particularmente dentro de la juventud. Se nos dice que debe guiar nuestras tácticas el concepto de una «crisis económica crónica», a pesar de que no ha habido tal crisis durante los últimos treinta años*. Se espera de nosotros que aceptemos la «dictadura del proletariado» — un largo «período de transición» destinado no sólo a suprimir a los contrarrevolucionarios sino también a desarrollar una tecnología de abundancia — en momentos en que dicha tecnología está, ya, al alcance de la mano. Se nos propone orientar nuestra «estrategia» y nuestra «táctica» en función de la pobreza y la miseria material en una época en que el sentimiento revolucionario se origina en la banalidad de la vida bajo condiciones de abundancia material. Se nos pide que formemos partidos políticos, organizaciones centralizadas, jerarquías y élites «revolucionarias» y un nuevo Estado, en plena decadencia de las instituciones políticas como tales, cuando la centralización, el elitismo y el estado son puestos en tela de juicio a

* El marxismo es, ante todo, una teoría de la praxis, o, para ubicar esta relación en su perspectiva correcta, una praxis de la teoría. Este es el verdadero significado de la transformación marxiana de la dialéctica, a la que desplazó de la dimensión subjetiva (donde los Jóvenes Hegelianos aún trataban de confinar la concepción de Hegel) a la objetividad, de la crítica filosófica a la acción social. Cuando la teoría se divorcia de la práctica, no es que se mate al marxismo, sino que éste se suicida. Aquí reside su aspecto más noble y admirable. Los esfuerzos de los cretinos que se sirven de Marx para mantener vivo el sistema con remiendos y reformas son insultos que degradan el nombre de Marx con un «academicismo» a la Maurice Dobb y George Novack, deformando y contaminando todo lo que Marx sostenía.

* 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.

una escala desconocida en la historia de la sociedad jerarquizada.

Se nos propone, en pocas palabras, que volvamos al pasado, que nos encojamos en lugar de crecer, que forcemos la impetuosa realidad de nuestro tiempo, con sus promesas y esperanzas, y para averirla a los prejuicios exangües de un tiempo que ya pasó. Se pretende que operemos con principios que están superados, no sólo en el plano teórico sino en términos del propio desarrollo social. La Historia no se ha paralizado con la muerte de Marx, Engels, Lenin y Trotsky; tampoco ha evolucionado en la dirección simplista que pronosticaron estos pensadores, brillantes, sí, pero cuyas mentes tenían las raíces en el siglo diecinueve o en los albores del veinte. Hemos visto al propio capitalismo realizar muchas de las tareas (incluyendo el desarrollo de una tecnología de abundancia) que se consideraban socialistas; lo hemos visto «nacionalizar» la propiedad, armonizando la propiedad con el estado allí donde fuera necesario. Hemos visto a la clase obrera neutralizada en tanto que «agente del cambio revolucionario», embebida todavía en una lucha dentro del marco «burgués» por mejoras salariales, menos horas de trabajo y participación en los beneficios. La lucha de clases en el sentido clásico no ha desaparecido; peor aún, ha sido asimilada por el capitalismo. La lucha revolucionaria en los países capitalistas avanzados ha pasado a un plano históricamente nuevo: se ha convertido en la batalla de una generación juvenil que no ha conocido crisis crónicas de la economía, contra la cultura, los valores e instituciones de la generación mayor, conservadora, cuya visión de la vida fue tallada por la escasez, el sentimiento de culpa, la privación, la ética del trabajo y la búsqueda de la seguridad material. Nuestros enemigos no son solamente la burguesía, visiblemente atrincherada, y el aparato estatal, sino también la concepción que sustentan liberales, socialdemócratas, instrumentadores de los corruptos medios de masas, partidos «revolucionarios» del pasado y, aunque resulte doloroso para los acólitos del marxismo, obreros dominados por la jerarquía fabril, la rutina industrial y la ética del trabajo. El caso es que, ahora, las divisiones cortan al través todas las líneas clasistas tradicionales, trazando un espectro de problemas que ninguno de

los marxistas pudo imaginar, basándose en las sociedades de la escasez.

El mito del proletariado

Hagamos a un lado todos los residuos ideológicos del pasado para entrar de lleno en las raíces teóricas del problema. La máxima contribución de Marx al pensamiento revolucionario es su dialéctica del desarrollo social. Marx esclareció el gran movimiento desde el comunismo primitivo, a través de la propiedad privada, hacia la forma superior del comunismo: una sociedad comunal basada en una tecnología liberadora. Según Marx, durante este movimiento el hombre pasa por la dominación de la naturaleza * y por la dominación social. Dentro de esta dialéctica mayor, Marx examina la dialéctica específica del capitalismo, sistema social que constituye el último «estadio» histórico de la dominación del hombre por el hombre. En este punto, Marx no sólo hace una profunda aportación al pensamiento revolucionario contemporáneo (especialmente por su brillante análisis de la mercancía) sino que también exhibe las limitaciones de tiempo y lugar que tan decisivas resultan desde nuestra perspectiva.

La más seria de estas limitaciones se presenta cuando Marx intenta explicar la transición del capitalismo al socialismo, de la sociedad de clases a la sociedad sin clases. Es de vital importancia que tengamos presente que toda esta explicación fue elaborada por analogía con la transición del feudalismo al capitalismo, esto es, *de una sociedad de clases a otra sociedad de clases*, de un sistema de apropiación a otro. En consecuencia, señala Marx que, así como la burguesía se desarrolló dentro del feudalismo como producto de la contradicción entre ciudad y campo (más precisamente, entre artesanado y agricultura) el moderno proletariado se desarrollaría dentro del capitalismo al compás del avance

*. 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".

de la tecnología industrial. Ambas clases, según se afirma, desarrollan sus propios intereses sociales: estos intereses son, ciertamente, revolucionarios, y los proyectan contra la vieja sociedad en la cual se originaron. Si la burguesía obtuvo el control de la vida económica mucho antes de derrocar a la sociedad feudal, el proletariado conquista su propio poder revolucionario gracias a un sistema fabril que lo «disciplina, unifica y organiza»*. En ambos casos, el desarrollo de las fuerzas productivas se hace incompatible con el sistema tradicional de relaciones sociales. Una nueva sociedad reemplaza a la vieja.

He aquí la pregunta crítica: ¿Podemos explicar la transición de una sociedad clasista a una sociedad sin clases por medio de la misma dialéctica que aplicamos a la etapa de transición entre dos sociedades de clases? No se trata de un problema académico ni de una especulación en torno a abstracciones lógicas, sino de un interrogante concreto y real de nuestro tiempo. Hay profundas diferencias entre el desarrollo de la burguesía bajo el feudalismo y el del proletariado bajo el capitalismo, que Marx no supo anticipar o no pudo ver con claridad. La burguesía había logrado controlar la actividad económica mucho antes de tomar el poder; antes de asumir el dominio político se instaló como clase dominante, material, cultural e ideológicamente. El proletariado, en cambio, no controla la vida económica. A pesar de su papel indispensable dentro del proceso industrial, la clase obrera ni siquiera es mayoría en la población, y su estratégica posición dentro de la economía sufre, hoy día, la erosión de

la cibernética y otros progresos tecnológicos*. De aquí que, para el proletariado, suponga un acto de elevada conciencia social, utilizar su poder para producir una revolución. Hasta ahora, esta toma de conciencia se ha visto bloqueada por el hecho de que el medio fabril es uno de los reductos mejor atrincherados de la ética del trabajo, los sistemas jerarquizados de administración y la obediencia a los líderes; en tiempos recientes se ha volcado a la producción de mercancías superfluas y armamentos. La fábrica no sólo se cuida de «disciplinar», «unificar» y «organizar» a los trabajadores, sino que además lo hace en una forma acabadamente burguesa. En el medio fabril la producción capitalista no sólo renueva, diariamente, las relaciones sociales del capitalismo, como observaba Marx, sino que también renueva la psique, los valores y la ideología del capitalismo.

Marx percibía este hecho en grado suficiente como para buscar razones más consistentes que la mera explotación, o los conflictos sobre horarios y jornales, como impelentes del proletariado hacia la acción revolucionaria. En su teoría general de la acumulación del capital trató de delinear las leyes objetivas e insalvables que lanzarían al proletariado a la acción revolucionaria. Así fue como elaboró su famosa teoría de la pauperización: la competencia entre capitalistas los obliga a reducir progresivamente los precios, y esto a su vez supone una merma continua en los salarios con el consiguiente y absoluto empobrecimiento de los trabajadores. El proletariado se ve empujado a la revuelta porque, con el proceso de competencia y centralización del capital, «crece la masa de miseria, opresión, esclavitud y degradación**».

* Los marxistas que hablan del "poder económico" del proletariado no hacen más que repetir la posición de los anarco-sindicalistas, a quienes Marx censuraba amargamente. 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 precisados 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.

* 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 alemanes" —los más robotizados de Europa— como proletariado "modelo" del mundo.

** 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 pauper-

Pero el capitalismo no se ha aquietado desde los días de Marx. Este escribió sus obras a mediados del siglo diecinueve: no podía esperarse que captara todas las implicaciones de sus propias observaciones sobre la centralización del capital y el desarrollo de la tecnología. No podía exigírsele que previera las proyecciones del capitalismo, no sólo desde el mercantilismo hasta la forma industrial que predominaba en su época — desde los monopolios comerciales apoyados por el estado hasta las unidades industriales altamente competitivas — sino también hacia un retorno a los orígenes mercantilistas, asociado a la centralización del capital y reasumiendo la forma monopólica semi-estatal en un nivel superior. La economía tiende a combinarse con el estado y el capitalismo comienza a «planificar» su desarrollo, en lugar de dejarlo exclusivamente librado al interjuego de la concurrencia y las fuerzas del mercado. No cabe duda de que el sistema no ha abolido la lucha de clases tradicional, pero se cuida bien de contenerla, sirviéndose de sus inmensos recursos tecnológicos para atraerse a los sectores más estratégicos de la clase obrera.

Así se despoja a la teoría de la pauperización de todo su peso y, en los Estados Unidos, la lucha de clases tradicional no deviene guerra clasista. Se mantiene íntegramente dentro de los límites burgueses. El marxismo se convierte, de hecho, en una ideología. Es asimilado por las formas más avanzadas del capitalismo de Estado: notoriamente, por Rusia. En una increíble ironía de la historia, el «socialismo» marxista acaba por convertirse, en gran medida, en el propio capitalismo de Estado que Marx no supo anticipar con su dialéctica del

rización 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 tentado 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 aún más salvajes que los de Alemania, si se convierte en una potencia auténticamente fascista.

capitalismo*. El proletariado, en lugar de transformarse en clase revolucionaria en el seno del capitalismo, actúa como un órgano más en el cuerpo de la sociedad burguesa.

A esta altura de la historia, debemos preguntarnos si una revolución social que pretende instaurar una sociedad sin clases puede surgir de un conflicto entre las clases tradicionales de una sociedad clasista, o si ese tipo de revolución social sólo ha de sobrevenir a la descomposición de las clases tradicionales, a través de la emergencia de una «clase» completamente nueva, *cuya propia esencia reside en que no es una clase*, sino un estrato revolucionario en crecimiento. Para responder a este interrogante, será provechoso volver a la dialéctica general que Marx concibió para la sociedad humana en su conjunto, sin referirnos al modelo que extrajo del pasaje de la sociedad feudal al capitalismo. Así como los clanes y linajes primitivos comenzaron a diferenciarse en clases, existe actualmente una tendencia a que las clases se descompongan en subculturas totalmente nuevas, que recuerdan a las formas precapitalistas de relación social. Pero ya no se trata de grupos económicos; de hecho, expresan la tendencia del desarrollo social, que comienza a trascender las categorías económicas propias de la civilización de la escasez. Estos grupos constituyen, en la práctica, una prefiguración ambigua e incipiente del desplazamiento de la sociedad, desde la escasez hacia la abundancia.

Es necesario que se comprenda el proceso de descomposición de clases en todas sus dimensiones. Destaquemos el término «proceso»: las clases tradicionales no desaparecen, ni tampoco — por otra parte — la propia lucha de clases. Sólo una revolución social podría suprimir la estructura de dominio clasista y los conflictos que genera. El problema radica en que la lucha tradicional de clases pierde sus connotaciones revolucionarias; se revela como fisiología de la sociedad establecida, y no como los dolores de un *trabajo de parto*. En realidad, la lucha de clases en su forma tradicional es-

* Consciente de esto, Lenin describía al "socialismo" como "un monopolio capitalista estatal que opera en beneficio de todo el pueblo" (29). Si uno atiende a sus implicaciones, esta afirmación resulta por demás extraordinaria y contradictoria.

tabiliza a la sociedad capitalista, «corrigiendo» sus *abusos*: salarios, horas de trabajo, inflación, nivel de empleo, etc. En la sociedad capitalista, los sindicatos se convierten en «contra-monopolios» de los monopolios industriales, incorporándose a la economía neomercantil estatificada. Existen conflictos más o menos agudos dentro de esta estructura, pero, en su conjunto, los sindicatos sirven al sistema y favorecen su perpetuación.

Reforzar esta estructura de clases parloteando sobre el «papel de la clase obrera», reforzar la lucha tradicional de clases adjudicándole un supuesto contenido «revolucionario», infectar con «obreritis» al nuevo movimiento revolucionario de nuestro tiempo es *reaccionario hasta la médula*. ¿Hasta cuándo habrá que recordar a los doctrinarios marxistas que la historia de la lucha de clases es la historia de una enfermedad, de las heridas abiertas por la famosa «cuestión social», por el desarrollo unilateral del hombre, en su intento de dominar a la naturaleza por medio del dominio del prójimo? Si el subproducto de esta enfermedad ha sido el desarrollo tecnológico, sus productos principales han sido la represión, un terrible derramamiento de sangre y una distorsión feroz de la psique humana.

Próximo el fin de la enfermedad, cicatrizadas ya algunas de las heridas, el proceso comienza a desplegarse hacia la totalidad; el contenido *revolucionario* de la lucha tradicional de clases ya no existe ni como elaboración teórica ni como realidad social. El proceso de descomposición no sólo abarca la estructura tradicional de clases, sino también la familia patriarcal, los regímenes autoritarios de educación y crianza, las instituciones y las costumbres basadas en el esfuerzo, el renunciamiento, la culpa y la represión sexual. *El proceso de desintegración, en pocas palabras, se ha generalizado, atravesando virtualmente todas las clases tradicionales, sus valores e instituciones. Ha creado formas de lucha, pautas organizativas y reivindicaciones totalmente nuevas: reclama un concepto absolutamente nuevo en la teoría y la praxis.*

¿Qué significa esto, concretamente? Comparemos dos concepciones, la marxista y la revolucionaria. El teórico marxista nos propondrá un acercamiento al obrero — o, mejor aún, «entrar» en la fábrica — para hacer «proselitismo» entre los

obreros con preferencia a cualquier otro grupo social. ¿El propósito? Dotar al trabajador de una «conciencia de clase». En la vieja izquierda más neanderthaliana, esto implica cortarse el pelo, ataviarse con ropas convencionales, dejar la grifa por los cigarrillos y la cerveza, bailar a la vieja usanza, adoptar maneras «rudas» y desarrollar un estilo pomposo, pesado y desprovisto de sentido del humor.

En otras palabras, uno se convierte en la peor caricatura del obrero: no ya un «pequeño burgués degenerado» sino un degenerado *burgués*. Uno imita al obrero, que, a su vez, imita a sus patrones. Esta metamorfosis del estudiante en «obrero» encierra un pervertido cinismo. Se intenta utilizar la disciplina inculcada al trabajador por el medio fabril para someterlo a la del partido. Se utiliza el respeto del obrero por la jerarquía industrial para acoplarlo a la jerarquía de partido. Esta desagradable faena, que en caso de tener éxito sólo conduciría al reemplazo de una jerarquía por otra, la realiza uno a costa de simular que le preocupan los problemas económicos que cada día sufre el trabajador. Hasta la teoría marxista se degrada conforme a esta imagen empobrecida del obrero. (Véase cualquier ejemplo de *Challenge*, el *National Enquirer* de la izquierda. Nada fastidia más a los obreros que este tipo de literatura.) Finalmente, el trabajador descubre que, en su cotidiana lucha de clases, la burocracia sindical le ofrece mejores resultados que la burocracia del partido marxista. Esto se evidenció tan espectacularmente durante los años cuarenta que, sin mayor oposición por parte de las bases, los sindicatos se permitieron expulsar en uno o dos años a millares de «marxistas» que habían batallado por el movimiento obrero durante más de una década, llegando en algunos casos a la conducción máxima de las antiguas internacionales CIO.

El obrero no se convierte en *revolucionario* acentuando su condición de obrero, sino despojándose de ella. Y no es el único; lo mismo vale para el granjero, el estudiante, el soldado, el burócrata, el empleado dependiente, el profesional... y el marxista. El obrero no es menos «burgués» que el granjero, estudiante, dependiente, soldado, burócrata, profesional o marxista. Su condición obrera es la enfermedad que lo aqueja, el mal social proyectado a dimensiones individuales.

Lenin tenía esto claro en *¿Qué hacer?*, pero lo camufló para la vieja jerarquía con una bandera roja y alguna verborrea revolucionaria. El obrero comienza a transformarse en revolucionario cuando reniega de su «condición obrera», cuando comienza a detestar su situación de clase aquí y ahora, cuando se despoja de las características que más le alaban los marxistas: su ética de trabajo, su estructura mental derivada de la disciplina industrial, su respeto por la jerarquía, su obediencia a los líderes, su consumismo, sus vestigios puritanos. En este sentido, el obrero se convierte en revolucionario en la medida en que abandona su *status* de clase y desarrolla una conciencia *desclasada*. Degenera, y lo hace maravillosamente. Está rompiendo, precisamente, con las cadenas *clásicas* que lo ligan a *todos* los sistemas de dominación. Se aparta de los intereses de clase que lo esclavizan en función del consumo, de las barriadas suburbanas y de una concepción contable de la vida*.

El fenómeno más prometedor en las fábricas de la actualidad es la aparición de jóvenes trabajadores que llevan el pelo largo, exigen más tiempo libre en lugar de más paga, se insubordinan contra todas las figuras autoritarias, pierden y recobran constantemente sus empleos, que por otra parte les importan un comino, van en motocicleta y contagian a sus compañeros. Aún más auspiciosa es la emergencia de este tipo humano en escuelas de comercio y colegios medios, reserva de la clase trabajadora industrial del futuro. En la medida en que obreros, estudiantes vocacionales y colegiales

liguen sus estilos de vida a los distintos aspectos de la cultura juvenil, el proletariado dejará de ser una fuerza favorable a la conservación de lo establecido para convertirse en una fuerza creadora.

Una situación cualitativamente nueva emerge cuando el hombre se enfrenta a la transformación de la sociedad repressiva de clases, basada en la escasez material, en una sociedad sin clases, liberadora, basada en la abundancia material. Un nuevo tipo humano, cada vez más numeroso, surge de la descomposición de la estructura clasista tradicional: el *revolucionario*. Este revolucionario comienza a desafiar no sólo las premisas económicas y políticas de la sociedad jerarquizada, sino también a la jerarquía como tal. No sólo proclama la necesidad de una revolución social sino que también trata de *vivir* de un modo revolucionario en la medida en que esto es posible dentro de la sociedad actual*. No sólo ataca las formas heredadas de la dominación sino que, a la vez, improvisa nuevas formas de liberación que toman su poesía del futuro.

Esta preparación para el futuro, esta experimentación con las formas liberadoras de relación social post-escasez, podrían ser ilusorias si el futuro no nos deparara más que la sustitución de una sociedad clasista por otra; pero resultan imprescindibles si lo que nos espera es una sociedad sin clases, edificada sobre las *ruinas* de la sociedad clasista. ¿Cuál será, entonces, el «agente» del cambio revolucionario? Será, literalmente, la gran mayoría de la sociedad, proveniente de todas las clases sociales tradicionales y fundida en una común fuerza revolucionaria por la descomposición de las instituciones, formas sociales, valores y estilos de vida de la clase dominante. Típicamente, sus elementos más avanzados son los jóvenes: la generación que no ha conocido las crisis crónicas de la economía capitalista y cuya orientación se aleja cada vez más del mito de la seguridad material, tan difundido en la generación de los años treinta.

* 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 Petrogrado 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.

* 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.

Descartando los manuales tácticos del pasado, la revolución del futuro sigue el camino del menor esfuerzo, devorando las distancias que la separan de las áreas más sensibles de la población, sin reparar en su «posición de clase». Se nutre de *todas* las contradicciones de la sociedad burguesa, no sólo de las contradicciones de 1860 y 1917. De aquí que atraiga a todos aquellos que sienten la carga de la explotación, la pobreza, el racismo, el imperialismo y también a quienes ven sus vidas frustradas por el consumismo, la rutina suburbana, los medios de comunicación de masas, la escuela, los supermercados y el sistema de represión sexual. La forma de la revolución resulta, así, tan total como su contenido: sin clases, sin apropiación, sin jerarquía y *totalmente* liberadora.

Obstruir este proceso revolucionario con las manidas recetas del marxismo, parlotear sobre «lucha de clases» o «el papel de la clase obrera» implica una subversión del presente y el futuro en beneficio del pasado. Anteponer una ideología esterilizante a base de divagaciones sobre los «cuadros», el «partido de vanguardia», el «centralismo democrático» y la «dictadura del proletariado» es pura contrarrevolución. A este problema de la «cuestión organizativa» — vital contribución del leninismo al marxismo — debemos dedicar, ahora, alguna atención.

El mito del partido

No son los partidos, grupos y cuadros quienes realizan las revoluciones sociales: éstas ocurren como resultado de fuerzas históricas profundamente asentadas, y contradicciones que movilizan a grandes sectores de la población. No sobrevienen sólo porque las «masas» encuentran intolerable a la sociedad existente (como decía Trotsky) sino también a causa de la tensión entre lo real y lo posible, entre lo-que-es y lo-que-podría-ser. La miseria más abyecta no produce revoluciones, por sí sola; más bien suele engendrar una profunda desmoralización, o, peor aún, una lucha personal por la supervivencia.

La Revolución Rusa de 1917 pesa sobre la conciencia de

sus supervivientes como una pesadilla porque fue, básicamente, el producto de una «situación intolerable», de una devastadora guerra imperialista. Todos sus sueños fueron virtualmente destruidos por una guerra civil aún más sangrienta, por el hambre y la traición. Lo que resultó de la revolución no fueron las ruinas de la vieja sociedad sino las de todas las esperanzas de construir una nueva sociedad. La Revolución Rusa fracasó penosamente; reemplazó el zarismo por el capitalismo de Estado*. Los bolcheviques fueron trágicas víctimas de su propia ideología y pagaron con sus vidas, en gran número, a lo largo de las purgas de los años treinta. Es ridículo pretender extraer de esta revolución en la escasez las normas de una sabiduría única. 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 actualmente se nos presentan.

La característica más llamativa de las revoluciones conocidas radica en lo espontáneo de sus comienzos. Si examinamos la fase inicial de la Revolución Francesa de 1789, las 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 de 1968 en Francia, observaremos que, en términos generales, todos estos fenómenos comenzaron del mismo modo: un período de fermentación culminando, espontáneamente, con un alzamiento de las masas. El éxito o fracaso de este alzamiento depende de su decisión y de que las tropas carguen — o no — contra el pueblo.

El «glorioso partido», cuando existe, marcha casi invariablemente a la zaga de los acontecimientos. En febrero de

* 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 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 stalinismo 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.

1917, la organización bolchevique de Petrogrado se opuso a las huelgas, precisamente en vísperas de la revolución que acabaría por derrocar a los zares. Afortunadamente, los obreros ignoraron las «directivas» bolcheviques y fueron a la huelga. Durante los hechos que siguieron, nadie se vio más sorprendido por la revolución que los partidos «revolucionarios», bolcheviques incluidos. Recuerda el dirigente bolchevique Kayurov: «No hubo, absolutamente, iniciativas directrices del partido... el comité de Petrogrado había sido arrestado, y el representante del Comité Central, camarada Shliapnikov, no estaba en condiciones de emitir directivas para el día siguiente» (30). Tal vez fue un hecho afortunado. Antes del arresto del comité de Petrogrado, su evaluación de la situación y de su propio papel había sido tan débil que, si los obreros hubieran seguido sus indicaciones, es probable que la revolución no hubiera estallado en aquel momento.

Cosas parecidas pueden decirse de los alzamientos que precedieron al de 1917, y de los que le siguieron, por ejemplo la huelga general de mayo y junio de 1968, en Francia, para citar sólo el caso más reciente. Existe una tendencia a olvidar convenientemente el hecho de que había cerca de una docena de organizaciones de tipo bolchevique, «estrechamente centralizadas», en París, por aquellos días. Rara vez se menciona que prácticamente todos estos grupos de «vanguardia» desdeñaron la movilización estudiantil hasta el 7 de mayo, cuando la lucha callejera adquirió sus contornos más agudos. La trotskista *Jeunesse Communiste Révolutionnaire* fue una notable excepción, y se limitó a acompañar el proceso, siguiendo básicamente las iniciativas del Movimiento 22 de Marzo*. Antes del 7 de mayo, todos los grupos maoístas criticaban al alzamiento estudiantil, calificándolo de periférico e insignificante; la también trotskista *Fédération des Etudiants Révolutionnaires* lo consideraba «aventurero» y trató de que los estudiantes abandonaran las barricadas, el 10 de mayo; el Partido Comunista jugó, como es natural, un

* El movimiento 22 de Marzo funcionó como agente catalizador y no como vanguardia. No ordenó; instigó, permitiendo el libre juego de los acontecimientos, indispensable a la dialéctica del alzamiento; por esto los estudiantes actuaron en el momento adecuado. Sin él, no hubieran existido las barricadas del 10 de mayo, que desencadenaron la huelga general obrera.

papel totalmente traidor. Lejos de conducir el movimiento popular, los maoístas y trotskistas fueron sus cautivos. La mayor parte de estos grupos bolcheviques utilizó desvergonzadas técnicas manipuladoras durante la asamblea estudiantil de la Sorbona para tratar de «controlarla», creando una atmósfera tensa que desmoralizó a todo el cuerpo. Finalmente, para completar esta ironía, todos los grupos bolcheviques rompieron a parlotear sobre la necesidad de una «vanguardia centralizada» ante el colapso del movimiento popular, que había surgido a pesar de sus directivas y, a menudo, contrariándolas.

Las revoluciones y los alzamientos dignos de mención no sólo tienen una fase inicial magníficamente anárquica, sino que también *tienden a crear sus propias modalidades de autogobierno revolucionario*. Las secciones parisiñas de 1793-94 fueron las formas de autogobierno más notables de todas las revoluciones sociales de la historia*. Los consejos o «soviets» instaurados por los obreros de Petrogrado en 1905 eran formalmente más convencionales. Aunque menos democráticos que las secciones, estos consejos habrían de reaparecer en muchas revoluciones posteriores.

A esta altura debiéramos preguntarnos cuál es el rol que juega el partido «revolucionario» en todos estos movimientos. Al principio, como acabamos de ver, tiende a servir una función inhibitoria y no a ocupar la «vanguardia». Allí donde ejerce alguna influencia, tiende a desacelerar el rumbo de los acontecimientos, y no a «coordinar» las fuerzas revolucionarias. Esto no es accidental. El partido está estructurado conforme a líneas jerárquicas que *reflejan a la misma sociedad que se pretende combatir*.

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, y no disolverlo*. Arraigado en el período prerrevolucionario, asimila todas las formas, técnicas y mecanismos mentales de la burocracia. Sus miembros son adoctrinados en la obediencia y los prejuicios de un dogma rígido, y se les enseña a reverenciar a la autori-

* Ver "Las formas de la libertad".

dad de los líderes. El dirigente del partido, a su vez, recibe una formación compuesta de hábitos que están asociados al comando, la autoridad, la manipulación y la egomanía. Esta situación se agrava cuando el partido interviene en elecciones parlamentarias. Durante las campañas electorales, el partido de vanguardia se amolda totalmente a las formas burguesas convencionales y adquiere, incluso, la parafernalia de los partidos electorales. La situación cobra dimensiones auténticamente críticas cuando el partido recurre a la gran prensa, a costosos locales, a cadenas periodísticas controladas y desarrolla un «aparato» profesional: una burocracia, en una palabra, con velados intereses materiales.

Con la expansión del partido, aumenta invariablemente la distancia entre los dirigentes y las bases. Sus líderes, convertidos en «personalidades», pierden contacto con las condiciones de vida de la masa. Los grupos locales, que conocen mejor su propia situación que cualquier líder remoto, son obligados a subordinar sus puntos de vista a las directivas emanadas de lo alto. La dirección, a falta de todo conocimiento directo de los problemas locales, actúa con prudencia y moderación. Aunque suelen aducirse justificaciones a base de una «visión más amplia» y de una mayor «competencia teórica», la idoneidad de los dirigentes tiende a disminuir a medida que asciende la jerarquía del comando. Cuanto más nos aproximamos al nivel donde se formulan las decisiones concretas, tanto más conservador es el proceso de elaboración de las decisiones, tanto más burocráticos y exteriores los factores en juego, tanto más reemplazan el prestigio y la antigüedad a la creatividad, la imaginación y la entrega desinteresada a los objetivos revolucionarios.

El partido pierde eficacia, desde un punto de vista revolucionario, cuando la busca a través de la jerarquía, los cuadros y la centralización. Aunque todo y todos están en su lugar, las órdenes suelen resultar erróneas, especialmente cuando los acontecimientos se desarrollan con rapidez y toman cursos inesperados, como ocurre en todas las revoluciones. El partido sólo es eficiente en la tarea de amoldar la sociedad a su propia imagen jerárquica, cuando triunfa la revolución. Regenera la burocracia, la centralización y el Estado. Redobra la burocracia, la centralización y el Estado.

Ampara las condiciones sociales creadas por este tipo de sociedad. En lugar de «suprimirlas», el Estado controlado por el «glorioso partido» preserva las condiciones que hacen «necesaria» la existencia del Estado, y la de un partido que lo «guarde».

Por otro lado, este tipo de partido es extremadamente vulnerable durante los períodos de represión. La burguesía no tiene más que echar mano a sus dirigentes para inmovilizar a todo el movimiento. Con sus líderes presos u ocultos, el partido se paraliza; los disciplinados militantes no tienen a quién obedecer y tienden a disgregarse. Cunde la desmoralización. El partido se descompone no sólo debido a la atmósfera represiva sino también a su indigencia en materia de recursos internos.

La descripción que acabo de reseñar no es una serie de inferencias hipotéticas sino un esbozo compuesto por las características de todos los partidos marxistas de masas del último siglo: los socialdemócratas, los comunistas y el partido trotskista de Ceylán, que es el único de masas en su tipo. Pretender que estos partidos fracasaron porque no tomaron en serio sus principios marxistas equivale a soslayar otra pregunta: ¿A qué se debió, en principio, esta incapacidad? El hecho es que estos partidos fueron asimilados por la sociedad burguesa porque estaban estructurados según lineamientos burgueses. El germen de la traición estaba en ellos desde su nacimiento.

El Partido Bolchevique eludió esta suerte entre 1904 y 1917 por una sola razón: durante casi todos los años anteriores a la revolución, fue una organización ilegal. El partido fue reiteradamente desintegrado y reconstituido, con el resultado de que, hasta la toma del poder, no llegó a organizarse como máquina plenamente centralizada, burocrática y jerárquica. Además, estaba dividido en facciones; una atmósfera intensamente facciosa persistió durante todo 1917 y hasta la guerra civil. A pesar de todo, la dirección bolchevique era extremadamente conservadora, rasgo que Lenin se vio obligado a combatir en 1917: primero, con sus esfuerzos para orientar al Comité Central contra el gobierno provisional (el famoso conflicto en torno a las «Tesis de Abril») y luego, en octubre, llevando al Comité Central a la insurrección. En am-

bos casos, amenazó con renunciar al Comité Central y presentar sus puntos de vista a los «cuadros de base del partido».

En 1918, las disputas facciosas sobre el problema del tratado de Brest-Litovsk se tornaron tan serias que los bolcheviques estuvieron a punto de dividirse en dos partidos comunistas enemigos. Los grupos bolcheviques de oposición, como los centralistas democráticos y la Oposición Obrera, libraron amargas batallas dentro del partido durante 1919 y 1920, para no mencionar los movimientos opositores que se desarrollaron dentro del Ejército Rojo a causa de las inclinaciones centralizadoras de Trotsky. La centralización total del partido bolchevique — luego recibió el nombre de «unidad leninista» — no se produjo hasta 1921, cuando Lenin logró que el Décimo Congreso del Partido proscribiera las facciones. Para esas fechas, la mayoría de la Guardia Blanca había sido aplastada, y los intervencionistas extranjeros habían retirado sus tropas de Rusia.

Jamás insistiremos demasiado en la observación de que los bolcheviques centralizaron el partido hasta el punto de aislarse de la clase obrera. Este fenómeno ha sido poco investigado en los círculos leninistas de la actualidad, aunque Lenin, en su momento, tuvo la honestidad de admitirlo. La historia de la Revolución Rusa no es sólo la historia del Partido Bolchevique y sus acólitos. Bajo el flujo de los acontecimientos oficiales que describen los historiadores soviéticos, transcurría otro fenómeno, más profundo; la espontánea movilización de los obreros y campesinos revolucionarios, que luego chocaría violentamente, contra la política burocrática de los bolcheviques. Con el derrocamiento del zar, en febrero de 1917, los trabajadores de casi todas las fábricas de Rusia establecieron espontáneamente sus comités de fábrica. En junio de 1917, tuvo lugar en Petrogrado una conferencia de comités de fábrica de todas las Rusias, que proclamó la necesidad de «un amplio control de la producción y la distribución por los trabajadores». Rara vez se mencionan estas exigencias en los relatos leninistas de la Revolución Rusa, a pesar de que la conferencia se asoció a la línea bolchevique. Trotsky, que describe los comités de fábrica como «la representación más directa e indudable del proletariado en todo el país», sólo trata ocasionalmente el tema en los tres volú-

menes de su historia de la revolución. Sin embargo, tan importantes eran estos organismos espontáneos de autogobierno que Lenin, cuando desesperaba de obtener el control de los soviets en el verano de 1917, se preparó a lanzar la consigna de «todo el poder a los comités de fábrica» en lugar de «todo el poder a los soviets». Esta proclama hubiera catapultado a los bolcheviques hacia una posición por completo anarco-sindicalista, aunque es dudoso que la hubieran conservado por mucho tiempo.

Con la Revolución de Octubre, todos los comités de fábrica tomaron el control de las plantas productivas, expulsando a la burguesía y dominando por completo el funcionamiento industrial. Al aceptar el concepto del control obrero con su famoso decreto del 14 de noviembre de 1917, Lenin no hizo más que reconocer un hecho consumado. Los bolcheviques no se atrevieron a oponerse a los trabajadores en aquellos comienzos; prefirieron desgastar el poder de los comités de fábrica. En enero de 1918, dos meses escasos después de «decretar» el control obrero de la producción, Lenin comenzó a abogar por que la administración de las fábricas fuera encargada a los sindicatos. La historia de que los bolcheviques experimentaron «pacientemente» con el control obrero, encontrándolo en definitiva «caótico» o «ineficiente», es un mito. Su «paciencia» no duró más que unas pocas semanas, Lenin no sólo suprimió el control obrero directo en el término de unas semanas, a partir del decreto del 14 de noviembre, sino que hasta el control por los sindicatos tuvo vida corta. Hacia el verano de 1918, casi toda la industria rusa se regía por formas de administración burguesa. Como decía Lenin: «la revolución exige... precisamente en interés del socialismo, que las masas obedezcan sin objeciones las directivas únicas de los líderes del proceso productivo»*. De aquí en adelante, se condena al control obrero de la producción no sólo por «ineficiente», «caótico» y «poco práctico» sino también por ¡«pequeño burgués»!

* V. I. Lenin, «Las tareas inmediatas del Gobierno Soviético». En este áspero artículo, Lenin abandona por completo su perspectiva libertaria de *Estado y 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.

El comunista de izquierdas Osinsky censuró amargamente todos estos conceptos espurios, advirtiendo al partido que «el socialismo y la organización socialista serán edificados por el proletariado mismo, o no lo serán en absoluto; se estará edificando otra cosa: el capitalismo de Estado» (31). En «interés del socialismo», el Partido Bolchevique apartó al proletariado de todos los terrenos que había conquistado por su propio esfuerzo e iniciativa propia. El partido no coordinó la revolución, ni siquiera la dirigió; la dominó. Primero el control obrero, y luego el control sindical, fueron reemplazados por una elaborada jerarquía, tan monstruosa como cualquier estructura de los tiempos prerrevolucionarios. Como se vería en años posteriores, la profecía de Osinsky se había vuelto realidad.

El problema de «quién debe prevalecer» — los bolcheviques o las «masas» de Rusia — no se limitaba, en modo alguno, a las fábricas. Una turbulenta guerra campesina había rebasado al movimiento obrero. A pesar de lo que rezan los relatos leninistas oficiales, el alzamiento agrario no consistía en una mera redistribución de la tierra en parcelas privadas. En Ucrania, campesinos inspirados por las milicias anarquistas de Néstor Makhno y guiados por la máxima comunista de «tomar de cada uno de acuerdo a su capacidad; darle de acuerdo a sus necesidades» establecieron un sinnúmero de comunas rurales. Por todas partes, en el norte y en el Asia soviética, emergieron varios miles de estos organismos, en parte por iniciativa de la izquierda socialrevolucionaria y en gran medida como resultado de los tradicionales impulsos colectivistas que provenían de la aldea rusa, o *mir*. Poco importa que estas comunas fueran numerosas o que agruparan a grandes cantidades de campesinos; el hecho es que se trataba de auténticos organismos populares, núcleos de un espíritu moral y social que se alzaba muy por encima de los valores deshumanizados de la sociedad burguesa.

Los bolcheviques temieron a estos organismos desde el principio, y finalmente los condenaron. Para Lenin, la forma superior y más «socialista» de empresa agrícola estaba representada por la granja del Estado: una fábrica agraria en la cual tanto la tierra como el equipo de labranza eran de

propiedad estatal, y el Estado nombraba administradores que contrataban campesinos según un régimen de jornales. En estas *actitudes* hacia el control obrero y las comunas agrícolas se advierte el espíritu y la mentalidad esencialmente burguesas de que estaba impregnado el Partido Bolchevique, que no sólo emanaban de sus teorías, sino también de su tipo de organización. En diciembre de 1918, Lenin se lanzó contra las comunas con el pretexto de que se «obligaba» a los campesinos a incorporarse a ellas. En realidad, poca o ninguna coacción se utilizaba para organizar estas formas comunitarias de autogobierno. Robert G. Wesson, que estudió en detalle las comunas soviéticas, concluye: «Quienes entraban a las comunas debían hacerlo, fundamentalmente, por su propia voluntad» (32). Las comunas no fueron suprimidas, pero se desalentó su crecimiento hasta que Stalin subsumió todo el movimiento en las medidas de colectivización forzosa de finales de la década del veinte y comienzos de la del treinta.

Hacia 1920, los bolcheviques se habían aislado de la clase obrera rusa y el campesinado. La eliminación del control obrero, la supresión de los *makhnovistas*, una atmósfera política restrictiva en el campo, una burocracia agigantada y la demoleadora indigencia material heredada de los años de la guerra civil originaron una profunda hostilidad popular contra el gobierno bolchevique. Con el fin de la guerra, surgió de las profundidades de la sociedad rusa un movimiento por la «tercera revolución»: no para restaurar el pasado, como adujeron los bolcheviques, sino para realizar las mismas aspiraciones de libertad económica y política que habían alineado a las masas tras el programa bolchevique de 1917. El nuevo movimiento encontró su expresión más consciente en el proletariado de Petrogrado y entre los marineros de Kronstadt. También tuvo entusiastas dentro del partido: el crecimiento de las tendencias anticentralistas y anarco-sindicalistas entre los bolcheviques llegó a tal punto que un bloque de grupos opositores, de esta orientación, obtuvo 124 escaños en una conferencia provincial de Moscú, contra 154 para los partidarios del Comité Central.

El 2 de marzo de 1921, los «marineros rojos» de Kronstadt se alzaron en abierta rebelión, portaestandartes de una «Ter-

cera Revolución de los Trabajadores». El programa de Kronstadt exigía elecciones libres para los soviets, libertad de prensa y de palabra para los partidos anarquistas y socialistas de izquierda, sindicatos libres, y la liberación de todos los prisioneros afiliados a partidos socialistas. Los bolcheviques inventaron las historias más desvergonzadas para explicar este alzamiento: en años posteriores se ha reconocido que no fueron más que mentiras. La revuelta fue descrita como un «complot de la Guardia Blanca», a pesar de que la gran mayoría de los miembros del Partido Comunista de Kronstadt se unió a los marineros — *precisamente, como comunistas* — denunciando a los jefes del partido como traidores a la Revolución de Octubre. Observa Vincent Daniels en su estudio de los movimientos de oposición bolchevique: «Tan poco se podía confiar en los comunistas ordinarios... que el gobierno no recurrió a ellos para el asalto de Kronstadt ni para mantener el orden en Petrogrado, donde los de Kronstadt abrigan mayores esperanzas de encontrar apoyo. El cuerpo principal de tropas estaba integrado por *Chekistas* y cadetes del Ejército Rojo. El asalto final de Kronstadt fue dirigido por la alta oficialidad del Partido Comunista: un gran grupo de delegados del Décimo Congreso del Partido fue enviado precipitadamente desde Moscú, con este propósito» (33). El régimen sufría una debilidad interna tan acusada que la élite tenía que realizar su propio trabajo sucio.

Aún más significativo que la revuelta de Kronstadt fue el movimiento huelguístico de los obreros de Petrogrado. Los historiadores leninistas omiten este hecho de importancia crítica. Las primeras huelgas estallaron en la fábrica Troutbotchny, el 23 de febrero de 1921. En cuestión de días, el movimiento pasó de una fábrica a otra, hasta que el 28 de febrero se declaró el paro en las famosas obras de Putilov. No sólo se formulaban reivindicaciones económicas; los obreros alzaron banderas definitivamente políticas, anticipándose a todas las exigencias que, pocos días después, proclamarían los marineros de Kronstadt. El 24 de febrero, los bolcheviques decretaron el «estado de sitio» en Petrogrado, arrestando a los líderes de la huelga y reprimiendo las demostraciones obreras con cadetes de la oficialidad. El hecho es que los bolcheviques no sólo aplastaron un «motín de

marineros»; reprimieron a la propia clase obrera. Fue en este punto cuando Lenin exigió la supresión de las tendencias internas en el Partido Comunista Ruso. La centralización del partido era completa: estaba despejado el camino de Stalin.

Hemos examinado minuciosamente estos acontecimientos porque nos llevan a una conclusión soslayada por la última camada de marxistas-leninistas: el Partido Bolchevique alcanzó su máximo grado de centralización en tiempos de Lenin, *no para realizar la revolución ni para suprimir la contrarrevolución de la Guardia Blanca, sino para llevar a cabo su propia contrarrevolución, oponiéndose a las fuerzas sociales que afirmaba estar representando*. Se prohibieron las tendencias internas, se creó un partido monolítico, no para evitar una «restauración capitalista» sino para contener un movimiento de masas obreras por la democracia soviética y la libertad social. El Lenin de 1921 se volvía contra el de 1917.

De aquí en adelante, Lenin, que, por encima de todas las cosas había luchado por inscribir los problemas de su partido en el contexto de las contradicciones sociales, se encontró jugando a las maniobras organizativas en un postrero intento de detener la burocratización que él mismo había desencadenado. No hay nada más patético y trágico que los últimos años de Lenin. Paralizado por un cuerpo simplista de fórmulas marxistas, no logra idear mejores contramedidas que las de tipo organizativo. Propone la formación de la Inspección Obrera y Campesina para corregir deformaciones burocráticas en el partido y el Estado, pero el nuevo organismo cae en manos de Stalin, tomando formas altamente burocráticas. Lenin sugiere, entonces, que se reduzca el tamaño de la Inspección Obrera y Campesina, integrándosela a la Comisión de control. Aboga por la ampliación del Comité Central. Y en fin: este cuerpo debe ampliarse, aquél debe integrarse con otro, un tercero debe ser modificado o suprimido. El curioso ballet de las formas organizativas continúa, hasta su propia muerte, como si el problema pudiera resolverse por medios organizativos. Como admite Moisés Levin, notorio admirador de Lenin, el líder bolchevique «encaraba los problemas de gobierno más bien como un jefe ejecutivo, con un criterio estrictamente *elitista*. No aplicaba al gobierno

sus métodos, métodos de análisis social; se contentaba con una consideración en términos de pura metodología organizativa» (34).

Si es cierto que, en las revoluciones burguesas, las «frases se anteponian al contenido», en la revolución bolchevique las formas sustituyeron al contenido. Los soviets reemplazaron a los obreros y sus comités de fábrica, el partido a los soviets, el Comité Central al Partido, y el Buró Político al Comité Central. En otras palabras, los medios reemplazaron a los fines. Esta increíble sustitución de forma por contenido es uno de los rasgos más característicos del marxismo-leninismo. En Francia, durante los acontecimientos de mayo y junio de 1968, todas las organizaciones bolcheviques estaban preparadas para destruir la asamblea estudiantil de la Sorbona, con tal de aumentar su influencia y caudal de afiliados. Su preocupación principal no era la revolución, sino las auténticas formas sociales creadas por los estudiantes, sino el crecimiento de sus respectivos partidos.

Sólo una fuerza social pudo haber detenido el crecimiento de la burocracia en Rusia. Si el proletariado y el campesinado ruso hubieran logrado ampliar el alcance del autogobierno a través del desarrollo de comités de fábrica viables, comunas rurales y soviets libres eficientes, la historia del país habría tomado un curso espectacularmente diferente. No puede discutirse que el fracaso de las revoluciones socialistas en Europa, después de la Primera Guerra Mundial, condujo al aislamiento de la revolución rusa. La indigencia material de Rusia, sumada a la presión del mundo capitalista que la rodeaba, conspiró claramente contra el desarrollo de una sociedad socialista o coherentemente libertaria. Pero de ningún modo era inevitable que Rusia se desarrollara según las pautas del capitalismo de Estado; a pesar de las previsiones iniciales de Lenin y Trotsky, la revolución fue derrotada por fuerzas internas y no por ejércitos invasores. Si un movimiento desde abajo hubiera restaurado las conquistas originales de la revolución de 1917, se habría desarrollado una estructura social multifacética, basada en el control obrero de la industria, en una economía campesina de desarrollo libre para el agro y en un libre juego de ideas, programas y movimientos políticos. Rusia no habría sido aprisionada, en lo

más mínimo, por cadenas totalitarias, ni el stalinismo habría envenenado el movimiento revolucionario mundial, preparando el camino para el fascismo y la Segunda Guerra Mundial.

La evolución del Partido Bolchevique, sin embargo, impidió todos estos fenómenos, a pesar de las «buenas intenciones» de Lenin y Trotsky. Al destruir el poder de los comités de fábrica en la industria y aplastar a los *makhnovistas*, los obreros de Petrogrado y los marineros de Kronstadt, los bolcheviques garantizaron el triunfo de la burocracia rusa sobre la sociedad rusa. El partido centralizado — institución burguesa, si las hay — se convirtió en un reducto de la más siniestra contrarrevolución. Ésta era la contrarrevolución encubierta, escudada tras la bandera roja y la terminología de Marx. En última instancia, lo que los bolcheviques suprimieron en 1921 no era una «ideología» ni una «conspiración de guardias blancos» sino una *lucha elemental del pueblo ruso* por liberarse de toda sujeción y asumir el control de su propio destino*. A Rusia, esto le valió la pesadilla de la dictadura stalinista; para la generación de los años treinta significó el horror del fascismo y la traición de los partidos comunistas en Europa y los Estados Unidos.

Las dos tradiciones

Pecaríamos de increíble ingenuidad si supusiéramos que el leninismo fue el producto de un solo hombre. La enfermedad cala mucho más hondo, no sólo en las limitaciones de la teoría marxista sino también en las del momento social que produjo al marxismo. Si esto no se comprende con claridad, seguiremos tan ciegos a la dialéctica de los acontecimientos actuales como lo estuvieron Marx, Engels, Lenin y Trotsky

* 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 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 «anti-obrero».

en su momento. Y esta ceguera sería en nosotros mucho más reprochable, porque contamos con una riqueza de experiencia de la que carecían estos hombres cuando desarrollaron sus teorías.

Karl Marx y Friedrich Engels eran centralistas: no sólo políticamente, sino también en lo social y económico. Jamás lo negaron, y sus escritos rebosan de radiantes elogios a la centralización política, económica y organizativa. Ya en marzo de 1850, en su famoso «Informe del Comité Central de la Liga Comunista», formularon una llamada a los obreros para que lucharan no sólo por «una república alemana única e indivisible, sino también, dentro de ella, por la más decidida centralización del poder en manos de la autoridad estatal». Para que la recomendación no fuera tomada a la ligera, se la reiteró continuamente en el mismo párrafo, que concluye así: «Como en Francia en 1793, también hoy en Alemania es tarea del auténtico partido revolucionario la instauración de una centralización estricta».

El mismo tema reaparece continuamente en años posteriores. Al estallar la guerra franco-prusiana, por ejemplo, Marx escribe a Engels: «Los franceses necesitan un correctivo. De vencer los prusianos, la centralización del poder estatal resultará útil a la centralización de la clase obrera alemana» (35).

Sin embargo, Marx y Engels no fueron centralistas porque los sedujeran las virtudes del centralismo *per se*. Muy al contrario: marxismo y anarquismo han coincidido siempre en que una sociedad liberada, comunista, implica una descentralización profunda, la disolución de la burocracia, la abolición del Estado y la desintegración de las grandes ciudades. «La abolición de la antítesis entre ciudad y campo no es sólo posible — apunta Engels en el *Anti-Dühring* — sino que se ha convertido en una necesidad directa... sólo la fusión de ciudad y campo pondrá fin al actual envenenamiento del aire, el agua y la tierra...» Para Engels, esto supone una «distribución uniforme de la población sobre todo el país» (36) en otras palabras, la descentralización física de las ciudades.

Los orígenes del centralismo marxista radican en los problemas planteados por la formación del Estado nacional. Hasta bien entrada la segunda mitad del siglo diecinueve,

Alemania e Italia estaban divididas en multitud de ducados, principados y reinos independientes. La consolidación de estas unidades geográficas en naciones unificadas, creían Marx y Engels, era un *sine qua non* del desarrollo de la industria moderna y el capitalismo. Su elogio del centralismo no se inspiraba, pues, en una mística centralista, sino que se basaba en los acontecimientos del período en que vivían: el desarrollo de la tecnología y el comercio, de una clase obrera unificada, y del Estado nacional. En este aspecto les preocupaba la emergencia del capitalismo, las tareas de la revolución burguesa en una era de inevitable escasez material. El concepto marxiano de «revolución proletaria», por otra parte, es marcadamente distinto. Marx saluda con entusiasmo a 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, obligará al viejo gobierno centralizado de las provincias a dar paso, también, al *autogobierno de los productores*». (La bastardilla es mía.) Indudablemente, la unidad nacional no se disolvería, y durante la transición hacia el comunismo existiría un gobierno central, aunque con funciones limitadas.

No intento abrumar al lector con citas de Marx y Engels, sino subrayar que los conceptos fundamentales del marxismo — que hoy son aceptados sin el menor sentido crítico — eran en realidad el producto de una etapa que ha sido largamente superada por el desarrollo capitalista en los Estados Unidos y Europa occidental. Marx no sólo trató los problemas de la «revolución proletaria» sino también los de la revolución burguesa, particularmente en Alemania, España, Italia y Europa oriental. Planteó la problemática de la transición del capitalismo al socialismo en los países capitalistas que apenas habían superado la tecnología del carbón y el acero, y la problemática del paso del feudalismo al capitalismo para los países que aún no habían trascendido el nivel de las artesanías y oficios. En una palabra, los estudios de Marx se referían específicamente a las *precondiciones* de la libertad (desarrollo tecnológico, unidad nacional, abundancia material) y no ya a las *condiciones* de la libertad: descentralización, formación de comunidades, democracia directa, redimensionamiento a escala humana. Sus teorías aún pertene-

cían a la esfera de la *supervivencia*, no a la esfera de la *vida*.

Comprendido esto, el legado teórico marxista se sitúa en una perspectiva adecuada, separando sus ricos aportes de sus planteamientos históricamente limitados e incluso paralizantes dentro del contexto actual. La dialéctica de Marx, sus muchas y muy valiosas observaciones englobadas en el materialismo histórico, su soberbia crítica de la mercancía, gran parte de sus teorías económicas, la teoría de la alienación, y sobre todo la noción de que la libertad tiene prerequisites materiales, son contribuciones perdurables al pensamiento revolucionario.

Al mismo tiempo, el énfasis que Marx puso en el proletariado industrial como «agente» del cambio revolucionario, su «análisis clasista» de la transición de la sociedad de clases, su concepto de la dictadura del proletariado, su tendencia centralista, su tesis sobre el desarrollo capitalista (que confundió el capitalismo de Estado con el socialismo) sus proyectos de acción política a través de partidos electorales, además de muchos conceptos menores asociados a todos éstos, son directamente falsos en el contexto de nuestro tiempo, y, como veremos, ya estaban descaminados en su propia época. Proviene de una visión limitada, o mejor dicho, de las limitaciones de una etapa histórica. Sólo tienen sentido si recordamos que Marx consideraba que el capitalismo era una etapa histórica progresiva, paso indispensable para el desarrollo del socialismo, y su aplicabilidad práctica se reduce estrictamente al momento en que Alemania afrontaba las tareas democrático-burguesas y la unificación nacional. (No quiero decir que este enfoque de Marx era correcto, sino que el enfoque tenía sentido dentro de su tiempo y lugar.)

Así como la Revolución Rusa contenía un movimiento subterráneo de las «masas» que chocaba con el bolchevismo, existe ahora un movimiento subterráneo histórico que se estrella contra todos los sistemas de autoridad. En la época actual, este movimiento ha recibido el nombre de «anarquismo», aunque nunca se construyó a una ideología única o cuerpo de textos sagrados. El anarquismo es un movimiento libidinal de la humanidad contra la opresión en cualquiera de sus formas: sus orígenes se remontan a la misma emergencia de la apropiación, la dominación clasista y el Estado. De

este período en adelante, los oprimidos han resistido a todas las formas que tienden a contener el desarrollo espontáneo del orden social. El anarquismo irrumpe en el trasfondo social durante todos los períodos de transición histórica. La declinación del mundo feudal coincidió con diversos movimientos de masas, en algunos casos de inspiración salvajemente dionisiaca, que exigían la abolición de todos los sistemas de autoridad, privilegio y opresión.

Los movimientos anárquicos del pasado fracasaron, básicamente, porque la escasez material, consecuencia del bajo nivel tecnológico, viciaba toda armonización orgánica de los intereses humanos. Toda sociedad que, en el plano material, no pudiera prometer más que una distribución equitativa de la miseria, engendraba invariablemente una profunda tendencia hacia la restauración del privilegio, reformulado según un nuevo sistema. A falta de una tecnología que pudiera reducir apreciablemente la jornada laboral, la necesidad de trabajar contaminaba las instituciones sociales basadas en el autogobierno. Los girondinos de la Revolución Francesa utilizaron la jornada laboral contra el París revolucionario. Para excluir a los elementos radicales de las secciones, trataron de imponer una legislación que establecía el fin de todas las asambleas para las diez de la noche, hora en que los trabajadores parisinos volvían de sus empleos. Pero las fases anárquicas de las revoluciones del pasado no abortaron sólo por culpa de las técnicas de manipulación y las traiciones de las «vanguardias», sino también a causa de sus propias limitaciones materiales. Las «masas» siempre se han visto obligadas a volver a sus trabajos de toda la vida, y rara vez pudieron establecer órganos de auto-gobierno que sobrevivieran luego de la revolución.

Sin embargo, los anarquistas como Bakunin y Kropotkin estaban en lo cierto cuando censuraban a Marx por su énfasis centralista y sus conceptos organizativos elitistas. ¿El centralismo era absolutamente necesario para el progreso tecnológico? ¿El Estado nacional era indispensable para la expansión del comercio? ¿La emergencia de grandes empresas económicas centralizadas fue beneficiosa para el movimiento obrero? Solemos aceptar sin crítica estas afirmaciones de Marx, en gran parte porque el capitalismo se desarrolló den-

tro de un contexto político centralizado. Los anarquistas del siglo pasado advirtieron que el enfoque centralista de Marx, en caso de afectar el curso de los acontecimientos históricos, reforzaría de tal modo a la burguesía y el aparato estatal que la abolición del capitalismo se vería seriamente dificultada. El partido revolucionario, al duplicar estas características centralizadas y jerárquicas, reproduciría la jerarquía y el centralismo en la sociedad revolucionaria.

Bakunin, Kropotkin y Malatesta no cometieron la ingenuidad de creer que el anarquismo podría establecerse de la noche a la mañana. Al atribuir este delirio a Bakunin, Marx y Engels distorsionaron deliberadamente los puntos de vista de los anarquistas rusos. Los anarquistas del siglo pasado tampoco creían que la abolición del Estado supondría un «cese del fuego» inmediatamente posterior a la revolución, para decirlo con los términos oscurantistas que escogió Marx, y que Lenin repitió con ligereza en *Estado y Revolución*. Además, mucho de lo que en *Estado y Revolución* pasa por «marxismo» es anarquismo puro: por ejemplo, la sustitución de las fuerzas armadas profesionales por milicias revolucionarias y la sustitución de los cuerpos parlamentarios por órganos de autogobierno. En el panfleto de Lenin, lo auténticamente marxista es su exigencia de un «centralismo estricto», la aceptación de una «nueva» burocracia y la identificación de los soviets con el Estado.

Los anarquistas del siglo pasado estaban profundamente preocupados por el problema de industrializar sin aplastar el espíritu revolucionario de las «masas» ni interponer nuevos obstáculos a su emancipación. Temían que la centralización robusteciera la capacidad de la burguesía para resistir a la revolución e inyectar un sentimiento de obediencia a los obreros. Intentaron rescatar todas las formas comunales precapitalistas (el *mir* ruso, el *pueblo* español, entre otros) que pudieran servir de referencia para una sociedad libre, no sólo en un sentido estructural sino también espiritual. Por esto proclamaron la necesidad de una descentralización, aún durante el capitalismo. Al contrario de los partidos marxistas, sus organizaciones prestaban especial atención a lo que llamaban «educación integral» —el desarrollo del hombre *total*— para contrarrestar la influencia banalizante de la so-

iedad burguesa. Los anarquistas trataban de vivir según los valores del futuro, en la medida en que esto era posible dentro del capitalismo. Confiaban en que la acción directa favorecería la iniciativa de las «masas», conservaría el espíritu creativo y alentaría la espontaneidad. Trataban de desarrollar organizaciones basadas en la ayuda mutua y la fraternidad, cuyo control se ejercería de abajo hacia arriba, y no al revés.

Hagamos una pausa, ahora, para examinar las organizaciones anarquistas con algún detalle. Este tema ha sido oscurecido por una sorprendente cantidad de infundios. Los anarquistas, o al menos los anarco-comunistas, aceptan que la organización es necesaria*. Esto es tan indiscutible como Marx aceptaba la necesidad de una revolución social.

Lo que está en discusión no es «organización o no», sino qué tipo de organización proponen los anarco-comunistas. La diferencia está en que los anarco-comunistas proponen el desarrollo orgánico desde abajo, en contraposición con la orquestación de cuerpos institucionales desde arriba. Se trata de movimientos sociales que, combinan un estilo de vida creativo y revolucionario con una teoría igualmente creativa y revolucionaria, y no ya de partidos políticos cuyo modo de vida es indistinguible del medio burgués que los rodea, y cuya ideología se reduce a «programas probados y aceptados». En la medida de lo humanamente posible, tratan de reflejar a la sociedad liberada que constituye su aspiración, en lugar de esclavizarse en la imitación del sistema dominante de clases, jerarquías y autoridades. Se edifican en torno a grupos íntimos de hermanos y hermanas —grupos de afinidad— cuya capacidad de acción común se basa en la iniciativa, las convicciones libremente asumidas y un profundo compromiso personal, y no alrededor de un aparato burocrático integrado por afiliados dóciles y manipulado desde arriba por un puñado de líderes omniscientes.

* 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 social-demócratas por el otro) hasta los comunistas revolucionarios: anarco-comunistas por un lado y revolucionarios marxistas, leninistas y trotskistas por el otro.

Los anarco-comunistas no niegan la necesidad de una coordinación entre los grupos, a los efectos disciplinarios, o para un planteamiento meticuloso y cierta unidad de acción. Pero consideran que la coordinación, la disciplina, la planificación y la unidad de acción deben surgir *voluntariamente*, a través de una autodisciplina nutrida por la convicción y la comprensión, y no por la coacción ni por una obediencia ciega a las órdenes superiores. La eficacia que se supone privativa del centralismo, ellos se proponen obtenerla sin recurrir a una estructura jerárquica centralizada. En función de distintas necesidades o circunstancias, los grupos de afinidad pueden lograr eficacia por medio de asambleas, comités de acción y conferencias locales, regionales o nacionales. Pero se oponen enérgicamente al establecimiento de una estructura organizativa que pudiera convertirse en un fin en sí misma, de comités que se perpetúan después de que sus objetivos prácticos están agotados, de una «vanguardia» que haría del «revolucionario» un simple robot.

Estas conclusiones no son el resultado de impulsos «individualistas» y volátiles: muy por el contrario, emergen de un estudio preciso de las revoluciones del pasado, del impacto que los partidos centralizados han tenido sobre el proceso revolucionario y de la naturaleza del cambio social en una era de abundancia potencial. Los anarco-comunistas *tratan de preservar y extender la fase anárquica que abre todas las grandes revoluciones sociales*. Aún más que los marxistas, consideran que las revoluciones son el fruto de profundos procesos históricos. Ningún comité central «hace» una revolución; en el mejor de los casos puede orquestar un *golpe de estado*, cambiando una jerarquía por otra; en el peor, es capaz de detener un proceso revolucionario, si ejerce una influencia más o menos extensa. Todo comité central es un órgano para la toma del poder, para recrear el poder: se apropia de lo que las «masas» han obtenido con su propio esfuerzo revolucionario. Hay que estar ciego a todo lo ocurrido durante los dos últimos siglos para no reconocer estos hechos.

En el pasado, los marxistas han podido formular un planteamiento inteligible (aunque no por eso válido) sobre la necesidad de un partido centralizado, porque la fase anárquica

de la revolución se agotaba al chocar contra la escasez material. Económicamente, las «masas» debían volver siempre a su esforzado trabajo de toda la vida. La revolución *cesaba* a las diez de la noche, al margen de las intenciones reaccionarias de la Gironda en 1793; el bajo nivel tecnológico la detenía. Hoy en día, esta excusa ha sido eliminada por el desarrollo de una tecnología de abundancia, especialmente en los EE.UU. y Europa occidental. Se ha llegado a un punto en que las «masas pueden comenzar a expandir drásticamente el «reino de la libertad» en el sentido marxista, adquiriendo el tiempo libre que supone un ejercicio superior del autogobierno.

Lo que demostraron los acontecimientos de mayo-junio en Francia no es la necesidad de una conciencia mayor entre las «masas». París demostró que se necesita una organización que difunda sistemáticamente ideas: y no sólo ideas, sino *ideas que promuevan el concepto de autogobierno*. A las «masas» de Francia no les faltó un Lenin que las «organizara» o dirigiera, sino la convicción de que podrían haber gestionado las fábricas, en lugar de limitarse a ocuparlas. Es notable que *ni un solo partido de tipo bolchevique haya alzado, en Francia, la bandera del autogobierno*. Sólo los anarquistas y situacionistas plantearon esta reivindicación.

Existe la necesidad de una organización revolucionaria, pero sus funciones deben estar siempre claras. Su primer objetivo es la propaganda: «explicar pacientemente», como decía Lenin. En una situación prerrevolucionaria, la organización revolucionaria presenta las exigencias más avanzadas: está en condiciones de formular, ante cada nuevo giro de los acontecimientos y en forma concreta, el objetivo inmediato en la línea del proceso revolucionario. Suministra los elementos más eficaces para la acción y la elaboración de decisiones en los órganos revolucionarios.

¿En qué difieren, entonces, los grupos anarco-comunistas del tipo bolchevique de partido? No, por cierto, en cuestiones como la necesidad de una organización, de cierto planteamiento, para la coordinación del esfuerzo, de la propaganda en todas sus formas o de un programa social. Fundamentalmente, difieren del partido bolchevique en su creencia de que los revolucionarios genuinos deben funcionar *dentro del mar-*

co de las formas creadas por la revolución, y no dentro de las formas creadas por el partido. Esto significa que están comprometidos con los órganos de autogobierno revolucionario, y no con la «organización» revolucionaria; con formas *sociales*, no *políticas*. Los anarco-comunistas no intentan instalar una estructura estatal sobre estos órganos populares revolucionarios sino, por el contrario, disolver todas las formas organizativas del período prerrevolucionario (incluyendo a las suyas propias) en el seno de estos organismos genuinamente revolucionarios.

Las diferencias son fundamentales. A pesar de su retórica y sus slogans, los bolcheviques rusos jamás han creído en los soviets; los consideraban meros instrumentos del Partido Bolchevique, actitud que los trotskistas franceses imitaron fielmente en sus relaciones con la asamblea estudiantil de la Sorbona, así como los maoístas franceses con los sindicatos, y los grupos de la Vieja Izquierda con el movimiento americano *Students for a Democratic Society* (SDS). Hacia 1921, los soviets estaban prácticamente muertos; el Buró Político y el Comité Central del Partido Bolchevique tomaban todas las decisiones. Los anarco-comunistas no sólo se proponen evitar que los partidos marxistas vuelvan a hacer esto; también tratan de impedir que su propia organización llegue a jugar un papel similar. Por lo tanto, evitan cuidadosamente toda emergencia de elementos burocráticos, jerarquías o élites dentro del movimiento. No menos importante es su intento de *rehacerse a sí mismos*: erradican de sus propias personalidades todo rasgo autoritario o inclinación elitista de los que se asimilan desde la cuna en la sociedad jerárquica. El movimiento anarquista no sólo actúa en el plano de los estilos de vida en beneficio de su propia integridad, sino en función de la misma revolución*.

Ante las desconcertantes encrucijadas ideológicas de nues-

* Cabe señalar que éste 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.

tro tiempo, hay una pregunta de fondo que debería estar siempre presente: ¿Para qué diablos estamos tratando de hacer una revolución? ¿Para recrear la jerarquía, agitando ante los ojos de la humanidad el sueño confuso de un futuro de libertad? ¿Para impulsar el desarrollo tecnológico, creando una abundancia de bienes aún mayor que la actual? ¿Para «igualar» a la burguesía? ¿Para llevar al poder al PL? ¿O al Partido Comunista? ¿O al Partido Socialista Obrero? * ¿Se trata de emancipar abstracciones como «El Proletariado», «El Pueblo», la «Historia», la «Sociedad»?

¿O se trata de disolver, finalmente, la jerarquía, la dominación de clases y la opresión: *de que cada individuo tome el control de su vida cotidiana?*

¿Se trata de hacer de cada momento una experiencia maravillosa, y de la vida de cada individuo una realización integral? Si el verdadero propósito de la revolución es instalar a los hombres de neanderthal del PL en el poder, no creo que merezca la pena. Es innecesario discutir el problema absurdo de si el desarrollo individual puede separarse de la evolución social y comunal; obviamente ambos van juntos. La base de un ser humano total es una sociedad integral; la base para un hombre libre es una sociedad libre.

Al margen de estas cuestiones, aún debemos responder a la pregunta que Marx se planteaba ya en 1850: ¿Cuándo comenzaremos a tomar nuestra poesía del futuro en lugar de robarla al pasado? Debemos dejar que los muertos entierren a sus muertos. El marxismo está muerto porque tiene sus raíces en una era de escasez, cuyas posibilidades estaban limitadas por la privación material. El mensaje social más importante del marxismo consiste en que la libertad tiene ciertos prerequisites materiales: debemos sobrevivir, para vivir. Con el desarrollo de una tecnología que ni la ciencia-ficción más audaz pudo imaginar en tiempos de Marx, ha venido a plantearse ante nosotros la posibilidad de una sociedad post-escasez. Todas las instituciones de la sociedad de apropiación — dominación clasista, jerarquía, familia patriar-

* *Progressive Labor Party*: (PLP también PL.) y *Socialist Workers Party* (Partido Socialista Obrero en esta traducción) son grupúsculos de la izquierda norteamericana. (N. del T.)

cal, burocracia, ciudad, Estado — están agotadas. Hoy, la descentralización no es sólo deseable, como medio para restaurar una escala humana, sino también necesaria para recrear una ecología viable, salvando a la vida de los contaminantes destructivos y la erosión del suelo, preservando una atmósfera respirable y el equilibrio natural. La promoción de la espontaneidad es necesaria para que la revolución social ponga a cada individuo al timón de su propia vida cotidiana.

Las viejas formas de lucha no desaparecen totalmente a causa de la descomposición de la sociedad de clases, pero la problemática de la sociedad sin clases las va superando paulatinamente. No hay revolución social sin participación obrera, y por lo tanto los trabajadores deben contar con nuestra solidaridad activa en cada batalla que libren contra la explotación. Luchamos contra los crímenes sociales dondequiera que aparezcan; y la explotación industrial es un crimen. Pero también lo son el racismo, la violación del derecho a la autodeterminación, el imperialismo y la miseria; y lo mismo puede decirse, por otra parte, con respecto a la polución, la urbanización galopante, la perversa socialización de los jóvenes y la represión sexual. En cuanto al problema de ganar a la clase obrera para la revolución, debemos tener presente que el desarrollo del proletariado es una precondition para la existencia de la propia burguesía. El capitalismo, como sistema social, presupone la existencia de ambas *clases*, y se perpetúa gracias al desarrollo de ambas. En la medida en que alentemos el desclasamiento de las clases no burguesas — al menos en un sentido institucional, psicológico y cultural — estaremos combatiendo las premisas de la dominación clasista.

Por primera vez en la historia, la fase anárquica que saludó el principio de todas las grandes revoluciones del pasado puede ser preservada como condición permanente, gracias a la avanzada tecnología de nuestro tiempo. Las instituciones anarquistas de dicha fase — asambleas, comités de fábricas, comités de acción — pueden estabilizarse como elementos de una sociedad liberada, como factores de un nuevo sistema de autogobierno. ¿Construiremos un movimiento capaz de defenderlas? ¿Crearemos una organización de grupos de afinidad capaz de disolverse en el seno de estas insti-

tuciones revolucionarias? ¿O edificaremos un partido burocrático, centralizado, jerarquizado, que intentará dominarlas, suplantadas y finalmente destruirlas?

Escucha, marxista: la organización que intentamos construir es el tipo de sociedad que creará nuestra revolución. Si no sepultamos al pasado — en nosotros mismos, así como dentro de nuestros grupos — no tendremos nada que ganar en el futuro.

Sobre los grupos de afinidad

La expresión inglesa «affinity group» es la traducción de *grupo de afinidad**, nombre que designaba en España a la célula básica de la *Federación Anarquista Ibérica*, reducto de los militantes más idealistas de la CNT, la inmensa central anarco-sindicalista. No creo conveniente ni posible imitar los métodos y organizaciones de la FAI. Los anarquistas españoles de los años treinta afrontaban problemas totalmente diferentes a los que actualmente encaran los anarquistas norteamericanos. El grupo de afinidad, en tanto que organismo, posee sin embargo algunas características aplicables a cualquier situación social: las reconocemos en las formas adoptadas intuitivamente por los radicales americanos, bajo el nombre de «comunidades», «familias» y «colectivos».

El grupo de afinidad podría definirse como un nuevo tipo de familia ampliada, en la cual los lazos de parentesco son reemplazados por relaciones humanas profundamente empáticas, que se nutren de unas ideas y una práctica revolucionaria comunes. Mucho antes de que el término «tribu» conociera su actual popularidad en la contracultura americana, los anarquistas españoles se referían a sus congresos como *asambleas de las tribus*. Deliberadamente, cada grupo de afinidad conservaba sus reducidas dimensiones, para asegurar la máxima intimidad posible entre sus miembros. Directamente democrático, comunal y autónomo, el grupo combinaba la teoría revolucionaria con un estilo revolucionario de vida cotidiana. Creaba un espacio libre donde los revolu-

* En español en el original. (N. del T.)

cionarios podían reconstruirse a sí mismos, como individuos y como seres sociales.

Los grupos de afinidad tenían la función de actuar como catalizadores en el contexto del movimiento popular, pero no se consideraban su «vanguardia»; proveían iniciativa y conciencia, no un «equipo dirigente» ni una «jefatura». Por sus características, el grupo de afinidad tiende a actuar en una forma molecular. La coordinación de esfuerzos o su eventual separación depende de las situaciones que se van presentando, no de las órdenes burocráticas de un lejano centro de comando. En casos de represión política, los grupos de afinidad resultan altamente refractarios a la infiltración policial. Dadas una íntimas relaciones entre los participantes, los grupos suelen ser difíciles de penetrar y, cuando la infiltración se produce, no existe ningún aparato central que pueda revelar al infiltrado la estructura de todo el movimiento. En las condiciones más severas, los grupos siguen manteniendo contacto entre sí, por medio de sus periódicos y publicaciones.

Por otro lado, durante períodos de actividad intensa, nada impide a los grupos de afinidad trabajar en estrecha unión, en la exacta medida en que así lo requiera la situación específica. Pueden federarse con toda facilidad, a través de asambleas locales, regionales o nacionales, para formular una política común; pueden, también, crear comités de acción temporales (como los estudiantes y obreros franceses de 1968) coordinando tareas específicas. Pero, ante todo, los grupos de afinidad están arraigados en el movimiento popular. Deben fidelidad a las formas sociales creadas por el pueblo revolucionario, y no a una burocracia impersonal. Debido a su autonomía y localismo, los grupos conservan siempre una marcada sensibilidad a toda posibilidad nueva. Intensamente experimentales y con muy variados estilos de vida, se estimulan mutuamente, y estimulan al movimiento popular. Cada grupo trata de obtener los recursos necesarios para funcionar esencialmente por sus propios medios. Cada grupo elabora su propio cuerpo global de conocimiento y experiencia, con el objeto de superar las limitaciones sociales y psicológicas que la sociedad burguesa impone al desarrollo individual. Cada grupo, como núcleo de conciencia y experiencia, trata de im-

pulsar el movimiento revolucionario del pueblo hasta el punto en que, finalmente, el grupo mismo pueda desaparecer, en el seno de las formas sociales orgánicas creadas por la revolución.

6. LOS ACONTECIMIENTOS DE MAYO Y JUNIO EN FRANCIA:

I. FRANCIA: UN MOVIMIENTO POR LA VIDA

La calidad de la vida cotidiana

El alzamiento de mayo y junio de 1968 fue uno de los acontecimientos más importantes que ocurrieron en Francia desde la Comuna de París de 1871. No sólo conmovió los cimientos de la sociedad burguesa, sino que además planteó problemas y propuso soluciones de importancia sin precedentes para la moderna sociedad industrial. Por esto merece que se estudie con máximo detenimiento.

El alzamiento de mayo y junio tuvo lugar en un país industrializado y orientado hacia el consumo; menos desarrollado que los Estados Unidos, pero ubicado esencialmente en la misma categoría económica. El alzamiento destrozó el mito de que la riqueza y los recursos de la moderna sociedad industrial pueden ser utilizados para absorber toda oposición revolucionaria. Los hechos de mayo y junio demostraron que la estratificación y las formas avanzadas de la industria no eliminan las contradicciones y conflictos internos del capitalismo, sino que tan sólo cambian su carácter y su forma.

El hecho de que el alzamiento tomara a todos por sorpresa, incluyendo a los teóricos más sofisticados de los movimientos situacionistas y anarquistas, resalta la significación de los hechos de mayo y junio, planteándonos la necesidad de reexaminar las fuentes de inquietud revolucionaria en la sociedad moderna. Los *graffiti* de los muros de París — «La imaginación al poder», «Queda prohibido prohibir», «Vida

sin tiempos muertos», «Jamás trabajos» — representan un análisis más agudo de estas fuentes que todos los volúmenes teóricos heredados del pasado. El alzamiento reveló que estamos ante el final de una vieja era, y bien entrados en el comienzo de una nueva. Las fuerzas motivacionales de la revolución, hoy, y al menos dentro del mundo industrializado, no han de buscarse ya sólo en la escasez y las necesidades materiales, sino también en la *calidad de la vida cotidiana, en la exigencia de una liberación de la experiencia y en la tentativa de obtener el control del propio destino personal*. Poco importa que las inscripciones fueran obra, en principio, de una pequeña minoría. Está claro que estas inscripciones (que ahora integran el contenido de varios libros) han captado la imaginación de muchos miles de parisinos. Han tocado el nervio revolucionario de la ciudad.

Un movimiento mayoritario espontáneo

La revuelta fue un movimiento mayoritario en el sentido de que atravesó, virtualmente, todas las clases sociales de Francia. No sólo arrastró a estudiantes y obreros, sino también a técnicos, ingenieros, religiosos y a gentes provenientes de todos los estratos de la burocracia estatal, industrial y comercial. Afectó a profesionales y trabajadores, intelectuales y futbolistas, animadores de televisión y obreros del Metro. Llegó incluso a la *gendarmería* de París, y es casi seguro que hizo mella en la gran masa de reclutas del ejército francés.

La revuelta se inició entre los jóvenes. Los estudiantes universitarios dieron el primer paso; fueron seguidos por los obreros jóvenes de la industria, la juventud desempleada y los «casacas negras», presuntos «delincuentes juveniles» de las ciudades. Cabe destacar a los adolescentes, y estudiantes de enseñanza media ya que en ocasiones demostraron más coraje y determinación que los universitarios. Pero la revuelta también prendió en la gente mayor: trabajadores de fábricas y oficinas técnicas y profesionales. Aunque catalizada por revolucionarios conscientes, especialmente ciertos *grupos de afinidad* anarquistas muy poco conocidos, la re-

vuelta fue espontánea. Nadie la había «llamado»; nadie la había «organizado»; nadie logró «controlarla».

Una atmósfera festiva prevaleció durante la mayor parte de los días de mayo y junio: un despertar de la solidaridad, la ayuda mutua y, sobre todo, una expresión personal y una afirmación de las personalidades que no se veía en París desde la Comuna. Las personas se descubrían, literalmente, a sí mismas, y descubrían a su prójimo, y se reconstruían. En muchas ciudades industriales, los trabajadores se volcaron a las calles, colgaron banderas rojas, leyeron y discutieron ávidamente todo panfleto que caía en sus manos. Millones de personas contrajeron una súbita fiebre de vida, experimentaron la resurrección de sentidos que jamás habían creído poseer, un júbilo y una entrega que jamás se habían sentido capaces de experimentar. Las lenguas se soltaban, los ojos y oídos adquirían una agudeza inédita. Se cantaban viejas melodías con letras nuevas, a menudo picarescas. Muchas fábricas se convirtieron en salas de danza. Las inhibiciones sexuales que habían congelado las vidas de tantos jóvenes franceses estallaron en cuestión de días. Esta revuelta no era solemne, no se trataba de un golpe de estado burocrático, tramado y manipulado por un partido de «vanguardia»: en su carácter satírico, inventivo, cerativo, agudo, residía su fuerza y palpitaba la fuente de su inmensa capacidad de auto-movilización y contagio.

Muchas personas superaron las estrechas limitaciones que habían reducido sus conceptos sociales. Para miles de estudiantes, la revolución destruyó el sentido meticuloso y pedante del «estudiantado», esa condición privilegiada y pomposa que en América expresan los «documentos de toma de posición» y la sociología machacona de los escritos «analíticos». Los obreros que se integraron individualmente a los comités de acción de Censier*, dejaron de ser «obreros» como tales. Se convirtieron en revolucionarios. Y precisamente sobre la base de esta nueva identidad, seres que habían pasado sus vidas dentro de universidades, fábricas y oficinas pudieron comunicarse libremente, intercambiar experiencias y

* El nuevo edificio de la Facultad de Letras de la Sorbona.

unirse en una acción común sin reparos de ninguna especie con respecto a sus «orígenes» sociales o «antecedentes».

La revuelta constituía una primera expresión de la sociedad sin clases ni jerarquías. Su aspiración prioritaria consistía en extender esta realidad cualitativamente nueva a todo el país a cada rincón de la sociedad francesa. Sus esperanzas estaban cifradas en la expansión del autogobierno en todas sus formas — las asambleas generales y su expresión organizativa, los comités de acción, los comités de huelga en las fábricas — hasta abarcar todas las áreas de la economía y de la vida misma. El nivel de conciencia más avanzado, a este respecto, no parece haber surgido entre los trabajadores de las industrias tradicionales, donde la CGT controlada por los comunistas ejerce gran influencia, sino más bien en las industrias más nuevas y tecnificadas, como la electrónica. (Permitaseme subrayar que esto no es más que una conclusión provisional, que extraigo de una cantidad de episodios desperdigados pero sugestivos, que me narraron jóvenes militantes de los comités de acción obrero-estudiantil.)

Autoridad y jerarquía

La revuelta de mayo y junio arrojó una luz de gran importancia general sobre el problema de la autoridad y la jerarquía. En este sentido, no sólo desafió los procesos conscientes individuales, sino también, y esto es aún más importante, sus hábitos inconscientes y socialmente condicionados. (No es necesario extenderse demasiado sobre el hecho de que los hábitos de la autoridad y la jerarquía son instalados en el individuo desde los mismos albores de su vida: en el medio familiar durante su infancia, en la «educación» que los niños reciben dentro de la escuela y el hogar, en la organización del trabajo, el «ocio» y la vida cotidiana. La esencia de la famosa «socialización» de los jóvenes radica en las supuestas normas «arquetípicas» de mando y obediencia que moldean el carácter individual.)

La mística de la «organización» burocrática, de unas jerarquías y estructuras impuestas y formalizadas, invade los movimientos más radicales durante los períodos no revolu-

cionarios. La acentuada propensión de la izquierda a las tendencias autoritarias y jerárquicas desnuda las profundas raíces del movimiento radical, insertas en la propia sociedad que declara combatir. En este sentido, casi todas las organizaciones revolucionarias contienen una contrarrevolución en potencia. Este potencial sólo puede extinguirse si la organización revolucionaria se «estructura» para reflejar las formas directas y descentralizadas de la libertad que nacen con la revolución alentando el estilo vital de la libertad en el revolucionario. Sólo entonces será posible que el movimiento se disuelva en el seno de la revolución, desapareciendo dentro de sus formas sociales directamente democráticas, como se disuelven los puntos de sutura en una herida que cicatriza.

El acto de la revolución desgarrar todos los tendones que informan a la autoridad y la jerarquía en el orden establecido. La entrada directa del pueblo en el escenario social es la *esencia* misma de la revolución. Es que esta última no es más que la forma superior de la acción directa. Por lo mismo, en tiempos «normales», dicha acción directa es una preparación indispensable para la acción revolucionaria. En ambos casos, hay una supresión de la actividad social desde arriba, del ejercicio político dentro de un marco de referencias jerarquizado y establecido. En ambos casos, hay cambios moleculares en las «masas», clases y estratos sociales, generándose individuos revolucionarios. Esta condición debe convertirse en rasgo permanente para que la revolución se consume: de lo contrario, se tornará en contrarrevolución enmascarada por una ideología revolucionaria. Cada fórmula, cada organización, cada programa «aprobado-y-sancionado», debe abrir paso a las exigencias del revolucionario. Ningún programa, teoría o partido puede ser más importante que la propia revolución.

Entre los obstáculos más serios que se oponían al alzamiento de mayo y junio no se contaban sólo De Gaulle y la policía, sino también las endurecidas organizaciones de la izquierda: el Partido Comunista, que sofocó la iniciativa en muchas fábricas, y los grupos trotskistas y leninistas, que tan desagradable hedor provocaron en la asamblea general de la Sorbona. No hablo de los numerosos individuos que se identificaron románticamente con el *Che*, Mao, Lenin o Trots-

ky (a menudo con los cuatro a la vez) sino de aquellos que subordinaron toda su identidad, iniciativa y voluntad a unas organizaciones jerárquicas, estrictamente disciplinadas. Por mejor intencionadas que fueran estas personas, trabajaron para «disciplinar» la revuelta, o, para ser más precisos, en des-revolucionarla, inyectándole los hábitos de obediencia y autoridad que sus respectivas organizaciones habían aprendido del orden establecido. Estos hábitos, inculcados por la participación en organizaciones altamente estructuradas — que imitan, en realidad, a la propia sociedad que los «revolucionarios» dicen estar tratando de abolir — degeneran en maniobras parlamentarias, negociaciones secretas y tentativas de «controlar» las formas de libertad creadas por la revolución. En el caso de la asamblea de la Sorbona, produjeron un ponzoñoso tufillo a manipulación. Muchos estudiantes con los que hablé se mostraron absolutamente convencidos de que estos grupos estaban dispuestos a destruir la asamblea de la Sorbona si no lograban «controlarla». A los grupos no les preocupaba la vitalidad de las formas revolucionarias, sino el crecimiento de sus propias organizaciones. Habiendo creado auténticas formas de libertad, en cuyo contexto cada uno podía expresar libremente su punto de vista, la asamblea pudo haber tomado una decisión perfectamente justificada: erradicar de su seno a todos los grupos burocráticos.

Debemos acreditar a la cuenta de los méritos imperecederos del Movimiento 22 de Marzo el hecho de haberse sumergido en las asambleas revolucionarias, desapareciendo virtualmente como organización y conservando sólo su nombre. En sus propias asambleas, este movimiento elaboraba sus decisiones por medio del «consenso asambleístico», permitiendo que todas sus tendencias internas experimentaran libremente sus ideas en la práctica. Esta tolerancia no disminuyó su «eficacia»; este movimiento anárquico, según atestiguan casi todos los observadores, hizo más por la catalización de la revuelta que cualquier otro grupo estudiantil. Lo que distingue a grupos como el 22 de Marzo, los anarquistas y situacionistas, de todos los otros, es que no trabajan por la «toma del poder», sino por su disolución.

La dialéctica de la revolución moderna

Los acontecimientos franceses de mayo y junio revelan vívida y espectacularmente la peculiar dialéctica de la revolución. La miseria cotidiana de una sociedad se acrecienta en función de las posibilidades de realización del deseo y la libertad. Cuanto mayores son estas posibilidades, tanto más intolerable resulta la miseria de cada día. Por esta razón, poco importa que la sociedad francesa haya disfrutado de mayor prosperidad en estos años recientes que en cualquier momento de su historia. La abundancia, en su distorsionada versión burguesa, indica meramente que las condiciones materiales de la libertad están desarrolladas, que han madurado ya las posibilidades técnicas para una vida nueva y liberada.

Es evidente, ahora, que estas posibilidades vienen existiendo en la sociedad francesa desde hace tiempo, aunque la mayoría de la gente no las haya percibido. El consumo insensato de bienes expresa la tensión entre la realidad anodina de la sociedad francesa y las posibilidades liberadoras de una revolución, tal como una obesidad extravagante revela la tensión en un individuo. Se llega finalmente a un punto en que la dieta de bienes resulta insípida y la obesidad social intolerable. Nadie puede predecir el punto exacto de ruptura. En el caso de Francia, ese punto se alcanzó con las barricadas del 10 de mayo, un día que estremeció la conciencia del país entero, planteando este interrogante a los trabajadores: «Si los estudiantes, esos “niños de la burguesía”, pueden hacerlo... ¿Por qué no nosotros?» Es claro que un proceso molecular se estaba desarrollando en Francia, completamente invisible aún para los revolucionarios más conscientes: las barricadas lo precipitaron hacia la acción revolucionaria. Luego del 10 de mayo, la tensión entre la mediocridad de la vida cotidiana y las posibilidades de una sociedad liberadora estalló en la más masiva huelga general de la historia.

El alcance de aquella huelga demuestra la existencia de un profundo descontento en casi todos los estratos de la sociedad francesa: la revolución no se basaba en una clase particular sino en todos quienes se sentían desposeídos, negados y burlados. El impulso revolucionario vino de un estrato que,

más que ningún otro, debería haberse «acomodado» al orden existente: los jóvenes. Ellos se habían nutrido de la «civilización» gaullista, no habían experimentado los contrastes entre los aspectos relativamente gratos de la civilización de preguerra y la medianía de la actual. Pero esto no dio resultado. El poder de absorción y asimilación de la sociedad francesa resultó más débil de lo que sospechaban la mayoría de sus críticos. Esta sociedad, alimentada a base de blanda papilla, no pudo aniquilar el impulso vital, particularmente en los jóvenes.

No menos importante es el dato de que estos jóvenes, tanto en Francia como en América, no han conocido los años de la Depresión ni la ansiedad por la seguridad material que moldeó la vida de sus mayores. La realidad predominante de la vida francesa fue juzgada por los jóvenes tal como es: mediocre, fea, egoísta, hipócrita y espiritualmente aniquiladora. Este solo hecho — la revuelta juvenil — constituye una evidencia contundente de que el sistema no puede perpetuarse en sus propios términos.

La tremenda decadencia interna de la sociedad gaullista, una declinación que comenzó mucho antes que la propia revuelta, asumió contornos que no se ajustan a ninguna de las fórmulas tradicionales, esencialmente económicas, de la «revolución». Se ha escrito mucho sobre el «consumismo» en la sociedad francesa, conceptualizado como forma contaminante de estabilización social. El hecho de que objetos y *mercancías* tomaran el lugar de las lealtades subjetivas tradicionales respaldadas por la iglesia, la familia, la escuela y los medios de masas, debió haberse considerado como una evidencia de descomposición social mayor de lo que se sospechó. El hecho de que la tradicional conciencia de clase declinaba en el medio proletario debió haber sugerido que estaban madurando las condiciones para una revolución *social* mayoritaria y no para una revolución *clasista* minoritaria. El hecho de que valores de cuño «lumpen» en el vestido, la música, el arte y los estilos de vida se difundieran entre los jóvenes franceses debió haber evidenciado que el potencial para el «desorden» y la acción directa estaba ya maduro, tras la fachada de la protesta política convencional.

En un curioso giro de ironía dialéctica, el proceso de «des-

aburguesamiento» cobraba fuerza en Francia *precisamente* cuando este país alcanzaba alturas inéditas de abundancia material. Al margen de la popularidad personal de De Gaulle, se desencadenaba el proceso de desinstitucionalización *precisamente* cuando el capitalismo de Estado parecía atrincherarse con eficacia suprema en la estructura social, más que en ningún momento del pasado reciente. La tensión entre una menguada realidad y unas posibilidades liberadoras se agigantaba, *precisamente*, cuando la sociedad francesa daba la sensación de una unidad y un conformismo sin precedentes. Cuando los halagos de la sociedad burguesa parecían más ciertos que en ningún momento de la historia de la república, el proceso de alienación seguía en marcha.

El caso es que los problemas que afectan a la inquietud social han cambiado cualitativamente. Los problemas de la supervivencia, la escasez y la privación han cedido su lugar a los de la vida, la abundancia y el deseo. La erosión y la demistificación carcomen tanto al «sueño francés» como al «American Dream». La sociedad burguesa ha dado de sí todo lo que puede dar, en los únicos términos en que es capaz de «dar»: una plétora de bienes materiales sin valor, adquiridos a cambio de un trabajo sin sentido, aniquilador. La propia experiencia (y no los «partidos de vanguardia» ni los programas «aprobados-y-sancionados») se constituyó en agente movilizador y fuente creativa del alzamiento de mayo y junio. Y es así como debe ser. No sólo resulta natural que el alzamiento *rompa* espontáneamente — característica de todas las grandes revoluciones de la historia — sino también que se *despliegue* con idéntica espontaneidad. Esto no significa que los grupos revolucionarios deban permanecer mudos ante los acontecimientos. Si tienen ideas y sugerencias, queda bajo su responsabilidad plantearlas. Pero utilizar las formas sociales creadas por la revolución con propósitos manipulatorios, operar en secreto a espaldas de la revolución, desconfiar de ella y tratar de reemplazarla por el «glorioso partido», es un crimen imperdonable. O bien la revolución acaba por absorber a *todos* los organismos políticos, o bien éstos se convierten en fines en sí mismos, por lo tanto en inevitables fuentes de burocracia, jerarquía y servidumbre humana.

Disminuir la espontaneidad de una revolución, quebrar el

continuum entre la *auto*-movilización y la *auto*-emancipación, despojar al proceso de este *auto* para injertar la mediación de organizaciones e instituciones políticas que se han tomado prestadas del pasado, equivale a viciar las aspiraciones liberadoras de la revolución. Si ésta no parte desde abajo, si no expande la «base» de la sociedad hasta convertirse en la sociedad misma, se trata de un mero golpe de estado. Si no produce una sociedad en la que cada individuo controla su vida diaria, en lugar de que la vida diaria controle a cada individuo, no es más que una contrarrevolución. La liberación social sólo puede ocurrir si al mismo tiempo existe una auto-liberación: si el movimiento de «masas» desarrolla una auto-actividad que implica el más alto grado de individuación y despertar personal.

El movimiento molecular básico que prepara las condiciones de la revolución, en la auto-movilización que la lleva adelante, en la atmósfera jubilosa que la consolida, en *todos* estos escalones sucesivos observamos un *continuum* de individuación, proceso por el cual se disuelve el poder y se expanden la experiencia y libertad personales en armonía casi estética con las posibilidades de nuestro tiempo. Ver este proceso y articularlo, catalizarlo planteando las tareas prácticas inmediatas, lidiar sin vacilaciones con los movimientos ideológicos que pretenden «controlar» el hecho revolucionario: éstas son, como han demostrado los acontecimientos en Francia, las responsabilidades prioritarias del revolucionario de nuestros días.

7. LOS ACONTECIMIENTOS DE MAYO Y JUNIO EN FRANCIA:

II. PÁRRAFOS DE UNA CARTA

*La realización de una revolución: Lo que ocurrió...
Lo que pudo haber ocurrido...*

Usted me pregunta cómo la revuelta de mayo y junio pudo haberse convertido en una revolución social victoriosa*. Trataré de presentarle mi punto de vista con la mayor claridad posible. Mi respuesta no se aplica sólo a Francia, sino también a cualquier país industrializado del mundo. Pues lo que sucedió en Francia podría considerarse como un modelo de revolución para cualquier país burgués avanzado de la actualidad. Me asombra que se haya hablado tan poco sobre el caso francés en los Estados Unidos. Los hechos de mayo y junio constituyen la primera ilustración clara de la forma en que una revolución puede desplegarse en un país industrialmente desarrollado del período histórico en que vivimos, y merecen un estudio exhaustivo.

La huelga general se debió, a mi juicio, no sólo a los conflictos salariales que se venían acumulando en Francia, sino también a un hecho más importante: el pueblo estaba harto. Intuitivamente, inconscientemente, y a menudo bastante conscientemente, los huelguistas estaban disgustados con la totalidad del sistema, cosa que demostraron en innumerables oportunidades. Una caricatura publicada en Francia después de los hechos de mayo y junio muestra a un funcionario de

* Esto es el resumen de una carta escrita poco después de los acontecimientos de mayo y junio de 1968.

la CGT dirigiéndose a los huelguistas: «¿Qué es lo que queréis?» — grita —. «¿Sueldos más elevados? ¿Menos horas de trabajo? ¿Más vacaciones?» Ante cada pregunta del stalinista, los huelguistas responden con silencio. Finalmente, el dirigente gremial exclama furioso: «¡Decídmelo, qué diablos! ¡Soy vuestro representante!» Y los huelguistas responden con un grito masivo: «¡Queremos la revolución!».

Básicamente, la respuesta era correcta. La caricatura expresaba un sentimiento que aún resultaba bastante difuso, pero que a pesar de todo era real. Por eso cosechó una extraordinaria popularidad. Reflejaba lo que muchos obreros (especialmente los jóvenes) sentían en forma vaga, o tal vez no tan vaga.

Las barricadas estudiantiles del 10 de mayo precipitaron la huelga general, que fue la más amplia de la historia. Los trabajadores (los trabajadores jóvenes en particular) se dijeron: «Si los estudiantes pueden, también nosotros». Y desde la planta de *Sud-Aviation* de Nantes — donde existen las tendencias anarco-sindicalistas más robustas de Francia — surgió la huelga general. Se extendió rápidamente a París, donde prendió en casi todo el mundo, no sólo en los obreros industriales. Se movilizaron los empleados del seguro, los de correos, los dependientes de grandes tiendas, profesionales, maestros, investigadores científicos. Hasta los jugadores de fútbol ocuparon el edificio de su asociación profesional, colgando de sus muros un letrero que decía: «¡El fútbol pertenece al pueblo!» No se trataba de una huelga *obrero*; era una huelga del pueblo, que afectaba a casi todas las clases sociales. Este dato es de fundamental importancia. En Nantes, los campesinos trajeron sus tractores a la ciudad para colaborar con el movimiento, mientras los obreros portuarios vaciaban las bodegas de las naves para alimentar a los huelguistas. Cabe señalar que los planteamientos más avanzados surgieron en las nuevas industrias, por ejemplo, en las plantas electrónicas. En una firma integrada básicamente por técnicos altamente capacitados, los empleados declararon públicamente: «Tenemos todo lo que deseamos. Ganamos salarios importantes, que acaban de ser aumentados junto a nuestro período de vacaciones, durante las últimas negociaciones, que realizamos el mes pasado (*abril*). La úni-

ca razón para nuestra huelga es el control obrero de la industria; y no sólo en nuestra planta sino en todas las plantas de Francia».

¡Un hecho asombroso! Y este planteamiento era, precisamente, la clave de toda la situación. Los obreros habían ocupado las fábricas. La economía estaba en sus manos. Este movimiento arrasador podía convertirse en una completa revolución social con una sola condición: que los obreros, además de *ocupar* las fábricas, las hicieran *funcionar*. Habría que remontar esta barrera. Si se hubieran puesto en marcha las fábricas bajo augestión obrera, la revuelta hubiera accedido a la categoría de revolución social en gran escala.

Tratemos de imaginar lo que habría ocurrido si los obreros hubieran superado esta etapa. Cada planta hubiera elegido su propio comité de fábrica, entre los propios trabajadores, para *administrarla*. (En este caso es indudable que gran parte de los técnicos hubiera colaborado con ellos, sumándose a la revolución). He subrayado el término «administrar» y efectivizar esta política. He aquí una fórmula de democracia directa en el seno mismo de la producción, donde se generan los medios de vida.

Completemos el cuadro, no sin señalar que todo lo que estoy describiendo era completamente factible en aquel momento. Los comités de fábrica de todas las plantas podrían haberse asociado, constituyendo un consejo administrativo zonal, encargado de resolver todos los problemas de abastecimiento. Cada miembro de este consejo habría sido estrechamente controlado por los obreros de su fábrica de origen, y en última instancia subordinado a la asamblea. Las tareas del consejo serían totalmente administrativas; gran parte de sus funciones quedaría a cargo de computadoras, con una rotación de cargos lo más frecuente posible.

Junto a estas formas de organización industrial, existirían otras de carácter vecinal: asambleas similares a las secciones revolucionarias francesas de 1793, así como comités de acción encargados de hacer efectivas las disposiciones de estas asambleas. Un consejo administrativo integraría estos dos niveles, y se reuniría periódicamente con el consejo de comités de fábrica para tratar de problemas comunes. Una de las funciones básicas de las asambleas vecinales — las nuevas

«secciones» — consistiría en el reciclaje del empleo en las áreas improductivas y de la economía (ventas, seguros, publicidad, «gobierno» y otras actividades socialmente inútiles) para convertirlas en áreas productivas. Objetivo fundamental: reducir la semana laboral lo más rápidamente posible. De este modo, la nueva organización beneficiaría a todos en forma casi inmediata, incluyendo al obrero y al ex productor de ventas que los obreros adiestrarían, por decirlo así, dentro de las fábricas. Todos obtendrían sus medios de vida entregando sólo una parte del tiempo que emplean en condiciones burguesas. La revolución invalidaría así las posiciones de muchos elementos contrarrevolucionarios que, desde tiempo inmemorial, vienen afirmando que las viejas condiciones de vida son mejores que las «nuevas».

Lo esencial no radica en los detalles y minucias de esta estructura, que se elaboraría en el plano práctico, sino en la disolución del poder en las asambleas de fábrica y de barrio. En el pasado se ha prestado poca atención al papel e importancia de las relaciones no-medidas y asambleas populares. La noción de «representación» estaba tan profundamente grabada en el pensamiento de los grupos revolucionarios y en el propio pueblo que las asambleas sólo existieron, cuando existieron, en forma accidental. Aparte la *ecclesia* griega, en la mayoría de los casos emergieron de un cúmulo de circunstancias fortuitas, y no a raíz de un planteamiento consciente. Ordinariamente, los diversos consejos y comités de las revoluciones anteriores han gozado de enormes poderes en materia de elaboración de políticas; pero la demarcación entre el trabajo administrativo y las decisiones políticas era confusa o nula. En consecuencia, los comités y consejos se convertían en agencias sociales en ejercicio de vastos poderes políticos *sobre* la sociedad; rápidamente degeneraban en un incipiente aparato estatal, que se apoderaba del control de la sociedad en su conjunto. Ahora podemos evitar que esto ocurra, en parte confiriendo a las asambleas el derecho a cuestionar *directamente* a comités y consejos, en parte utilizando la nueva tecnología para reducir radicalmente la semana de trabajo, liberando así a todo el pueblo para una activa participación en la gestión social.

Al principio, los diversos comités, consejos y asambleas

usarían los mecanismos disponibles de suministro y distribución, para satisfacer las necesidades materiales de la sociedad. El acero vendría a París en la forma habitual: siguiendo los mismos métodos de ordenamiento, con los mismos ferrocarriles y camiones, y probablemente en manos de los mismos ingenieros y chóferes. Las redes postales, telefónicas y cablegráficas que existían antes de la revolución seguirían existiendo después, y sirviendo a los distintos pedidos de materiales. Finalmente, los productos terminados serían distribuidos por los mismos almacenes y comercios, sólo que habrían desaparecido las cajas registradoras. Sería función de los consejos vecinales y de comités de fábricas el hacer frente a todas las prácticas de obstrucción emergentes proponiendo cambios conducentes a un uso más racional de los recursos disponibles.

El capitalismo ya ha establecido el mecanismo físico de la circulación — transporte y distribución — que la sociedad necesita para su funcionamiento, al margen de todo aparato estatal. Este mecanismo físico de circulación puede sufrir amplias mejoras, pero funcionará tan bien el día siguiente a la revolución como el día anterior. No requiere policía, cárcel, ejército ni jueces para operar. El Estado se ha superpuesto a este sistema técnico de distribución, y sirve en realidad para distorsionarlo, manteniendo un nivel artificial de escasez. (Este es, hoy, el significado concreto de la «santidad de la propiedad»).

Vuelvo a subrayar que, puesto que nos preocupan las necesidades humanas y no los beneficios, podemos liberar de sus estúpidas tareas a un gran número de personas empleadas en la operación del sistema de beneficios. Lo mismo vale para muchos funcionarios del Estado. Estas personas podrían unirse a sus hermanos y hermanas en trabajos productivos, de modo tal que la semana laboral de toda la población se reduciría drásticamente. En este nuevo sistema, productores y comunidad manejarían conjuntamente la economía, desde abajo, coordinando sus actividades administrativas a través de los representantes de los comités de fábrica y de los comités de acción vecinal: todos ellos, directamente sancionables por las asambleas de fábrica y de barrio, ante quienes responderán de sus actos. En este punto, la sociedad asume

el control directo de sus asuntos. El Estado, su burocracia, sus ejércitos, policías, jueces y cárceles, pueden desaparecer ya.

Usted puede recordarme que el viejo sistema de producción y distribución aún está estructuralmente concentrado, aún se basa en una división nacional del trabajo. De acuerdo; tiene usted perfecta razón. ¿Pero el *control* de aquello también estará concentrado? En tanto y en cuanto la política se formula desde abajo y todos sus ejecutores responden a un control local, la administración se descentraliza socialmente, por más que los medios de producción conserven una estructura centralizada. Una computadora destinada a coordinar las operaciones de una gran planta es, por ejemplo, un instrumento para la centralización estructural. Sin embargo, en la medida en que las personas que programan y operan la computadora son totalmente cuestionables por los obreros de la fábrica sus operaciones están socialmente descentralizadas.

Para pasar de una analogía restringida a los problemas mayores de la administración supongamos que se designa un cuerpo técnico altamente calificado para sugerir cambios en la industria siderúrgica. Supongamos que este equipo formula proposiciones para racionalizar la industria, sugiriendo el cierre de algunas plantas y la ampliación de las operaciones en diferentes partes del país. ¿Es éste un cuerpo «centralizado» o no? La respuesta es sí y no. Sí, pero sólo en el sentido de que el cuerpo técnico se cuida de problemas concernientes a todo el país; no, porque no puede tomar decisiones que *deba* ejecutar todo el país. El plan presentado por este equipo debe ser examinado por todos los trabajadores de las plantas que cesarán de operar y de las que se abrirán. El programa en sí puede ser aceptado, modificado o rechazado. El cuerpo técnico carece del poder de «asumir» decisiones efectivas; se limita a hacer recomendaciones. Por otra parte, sus integrantes están sometidos al control de la fábrica en que trabajan y de la comunidad en que viven.

Yo agregaría que equipos del mismo tenor podrían designarse para planificar la descentralización física de la sociedad: comisiones en las que los tecnólogos trabajen junto a los ecólogos. Podrían planificar nuevos modelos de explota-

ción de la tierra para diferentes áreas del país. Como aquellos técnicos que trabajaban sobre la industria siderúrgica existente, carecerían de poder de decisión. La adopción, modificación o rechazo de sus planes quedaría enteramente a cargo de las comunidades afectadas.

Pero ya he viajado demasiado por el «futuro». Volvamos a los hechos de mayo y junio de 1968. De Gaulle, los generales, el ejército, la policía... Aquí tenemos otro problema crucial que debió afrontar la revuelta. Si los obreros de las fábricas de armamentos no se hubieran limitado a ocuparlas, las hubieran operado para armar a la revolución popular, si los obreros ferroviarios hubieran acercado estos armamentos al pueblo alzado de las ciudades, pueblos y aldeas, si los comités de acción hubieran organizado milicias armadas, la situación francesa hubiera cambiado radicalmente: un pueblo armado, organizado en milicias por sus propios comités de acción (había muchos reservistas entre los jóvenes, que hubieran podido adiestrarlos) frente al estado. Muchos de los militantes con quienes hablé no creían que el grueso del ejército, compuesto mayoritariamente por conscriptos, hubiera disparado contra el pueblo. Con éste armado, cada calle se habría convertido en un bastión y cada fábrica en una fortaleza. Es muy discutible que, en estas circunstancias, las tropas fieles a De Gaulle hubieran marchado contra ellos. Pero la revuelta jamás dio este paso.

Permítame repetirle que este esbozo que acabo de hacer era perfectamente posible. Sólo hacía falta que los obreros *operaran* las plantas, convirtiendo sus comités de huelga en comités de fábrica. No se tomó este paso decisivo; el pueblo no recibió armas; no se conmovió el sistema burgués de propiedad. Los stalinistas desviaron el movimiento revolucionario hacia cauces políticos, clamando por un gabinete de coalición comunista-socialista. La lucha fue canalizada, así, hacia una campaña electoral en el terreno burgués. Por estas y otras razones, la revuelta remitió, provocando un «coletazo» en la masa popular que estaba contemplándola y esperando. Esta gente pudo haberse sumado a una revolución victoriosa. Parecían estar a la expectativa, como diciendo: «Veremos lo que pasa.» De todos modos, cuando la revolución fracasó, votaron por De Gaulle. Al menos, De Gaulle era

una realidad; la revolución, por el contrario, se había esfumado en el fracaso.

¿Cómo se comportaron los maoístas y trotskistas, los partidos y grupúsculos bolcheviques de «vanguardia»? Los maoístas se opusieron a todas las reivindicaciones de control obrero. (Algunos de ellos, ante la remisión de la revuelta, comenzaron a revisar sus conceptos. Ahora se llaman... ¡anarco-maoístas!) El secretario Mao opina que el control obrero es sinónimo de anarco-sindicalismo, una «desviación pequeño burguesa». La misión de la clase obrera, proclamaban los maoístas, consistía en «tomar el poder estatal». En nombre del «realismo bolchevique», la única base para una revolución social — la ocupación de las fábricas — se subordinó a abstractas consignas políticas que carecían de validez en la situación viviente y concreta. Un ejemplo: los maoístas que marchaban hacia la planta «Renault» de Billancourt portaban una pancarta donde se leía: «¡Viva la CGT!»; y esto en momentos en que los obreros más revolucionarios libraban una áspera lucha contra la CGT y trataban de disolver el aparato burocrático mediante el cual la federación sindical frenaba a los trabajadores. Lo que querían decir los maoístas era: «Dadnos el control de la CGT.» ¿Pero quién diablos los quería a ellos?

¿Los trotskistas? ¿Cuáles? ¿La FER? ¿La JCR? ¿Las otras dos o tres divisiones? La FER jugó un papel abiertamente *contrarrevolucionario* en casi todos los momentos decisivos, condenando con el calificativo de «aventureras» a las acciones callejeras que desencadenaron la huelga general. Los estudiantes pusieron las manos sobre estos trotskistas en las peleas callejeras, frente a la Sorbonne, cuando ellos trataron de enviarlos de regreso a casa, y en las barricadas de la noche del 10 de mayo, cuando los trataron de «románticos». En lugar de unirse a los estudiantes, organizaron un «mitín de masas» en la Mutualité. Todo esto no impidió a la FER jugar alocadamente a la política en los pasillos y durante las asambleas de la Sorbona, *a posteriori* del triunfo estudiantil. En cuanto a la JCR, se equivocó en casi todas las instancias, creando mucha confusión en la asamblea de la Sorbona con sus maniobras políticas. Hacia el final del proceso de mayo y junio, sus dirigentes frenaron el movi-

miento y se acomodaron a la izquierda electoral no-stalinista.

¿Qué «faltó» durante los acontecimientos de mayo y junio? Ciertamente, no partidos bolcheviques de «vanguardia». Éstos fueron una verdadera plaga para la revuelta. Lo que Francia necesitaba era un estado de conciencia entre los obreros, en el sentido de que las fábricas debían ser *operadas* y no sólo ocupadas. Para decirlo de otro modo, en la revuelta faltó un movimiento capaz de desarrollar esta *conciencia* en los obreros. Este movimiento debió haber sido anárquico, similar al 22 de Marzo o a los comités de acción que tomaron Censier y tratar de ayudar a los obreros sin dominarlos. Si estos movimientos hubieran existido antes de la revuelta, o si esta última se hubiera prolongado, dándoles tiempo a desarrollar una propaganda consistente y una militancia activa, los acontecimientos habrían tomado un giro diferente. De cualquier modo, los comunistas se combinaron con De Gaulle para torcer la revuelta y, finalmente, destruirla.

A mi juicio, éstas son las verdaderas enseñanzas que nos dejaron los hechos de mayo y junio. Al leer lo que acabo de escribir, advierto con claridad por qué los marxistas-leninistas de América han prestado tan poca atención a los acontecimientos franceses de mayo y junio: los hechos y hasta su propio recuerdo desafían todos sus conceptos, programas y estrategias.

Marat/Sade

Esta famosa obra de Peter Weiss describe, fundamentalmente, un diálogo entre el deseo y la necesidad, en momentos en que la historia los había constituido en antípodas, oponiéndolos violentamente durante la gran revolución de 1789. En aquellos días, el deseo chocaba con la necesidad: uno aristocrático, la otra plebeya; uno como placer del individuo, la otra como agonía de las masas; uno como reacción privada, la otra como revolución social. No puede decirse que, en nuestros días, Marat y Sade hayan sido redescubiertos; más bien se los ha interpretado. El diálogo prosigue, solo que ahora se desenvuelve en un nivel diferente de posibilidad, y hacia una resolución final del problema. Es éste un viejo diálogo, ahora proyectado sobre un concepto nuevo. La obra de Weiss transcurre en un asilo. La situación sólo puede desarrollarse por locos y entre locos. Versa sobre problemas que habrían sido resueltos hace años, por hombres sanos y en el terreno de la práctica. Sin embargo, hablamos sobre ellos interminablemente, y los reflejamos a través de mil prismas míticos. ¿Por qué? Porque somos insanos. Nos hemos convertido en casos patológicos. Weiss, en este sentido, tiene razón; ubica al diálogo donde le corresponde, en un asilo vigilado por guardias y enfermeras y guiado por un administrador. Somos insanos, no sólo a causa de lo que hemos hecho, sino también por lo que no hemos hecho. «Toleramos» demasiado. Estamos ahitos de «tolerancia».

¿Qué es lo que debemos hacer, pues? ¿Cómo haremos para, siguiendo el credo que se atribuye a Marat, cogernos por los cabellos y darnos vuelta por completo, viendo así el mundo con ojos frescos? «Weiss se niega a decirnoslo», dice Peter Brook en una introducción a la obra, y luego se dedica a divagar sobre cómo hemos de enfrentarnos a las contradicciones. Pero esto no conduce a nada concreto. El diálogo, al margen de su creador literario, y de su director en escena, tiene su propio movimiento interno, su propia dialéctica. En la tercera visita a Cordey, De Sade se explaya lascivamente ante Marat y pregunta: «¿Qué sentido tiene una revolución si no es para una cópula generalizada?» Las palabras de Sade son recogidas por los mimos y luego por todos los lunáticos del escenario. Ni siquiera Brook puede dejar que esta pregunta caiga en el vacío. El desenlace, que en la obra es equívoco, en la versión cinematográfica consiste en una tormentosa bacanal. Los lunáticos dominan a guardias, enfermeras, visitas y administración; se apoderan de todas las mujeres presentes en el escenario y allí tiene lugar una orgía sexual. La respuesta comienza a surgir casi instantáneamente: la revolución que pretende anular la necesidad debe consagrar el deseo para todo el mundo. ¡El deseo debe convertirse en necesidad!

La polarización del deseo y la necesidad

La necesidad — de sobrevivir, de obtener sus medios mínimos de supervivencia — jamás podría inspirar un credo público en el deseo. Podría, sí, producir un credo religioso de renunciamento, 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 medida de la realidad, se nutre, en tanto que tema público, de la productividad de la industria moderna y de la posibilidad de suprimir el esfuerzo físico. Para decirlo en forma cruda, el revolucionario crecimiento de la tecnología moderna ha puesto en tela de juicio a todos los preceptos históricos que auspiciaban el renunciamento, la negación y el

esfuerzo. La noción de deseo como elemento privilegiado y aristocrático de la vida se encuentra, hoy, en bancarota.

Esta tecnología crea una nueva dimensión de deseo, que trasciende completamente la concepción de Sade, y también por otra parte, la de los simbolistas franceses, de quienes se deriva nuestro concepto de sensibilidad.

En Sade, en Baudelaire, en Rimbaud, el ego está aislado, es un extraño individuo que vuela a partir de la mediocridad y de la vulgaridad de la vida de los burgueses, proyectándose hacia alucinados delirios. A pesar de su elevado y antiburgués espíritu de negación, este ego retiene ciertas características decididamente privilegiadas. Baudelaire, uno de los más inequívocos escritores simbolistas, expresa claramente su naturaleza aristocrática en la noción de dandismo. El dandy, el hombre de verdadera sensibilidad, según nos dice, disfruta del ocio y no se deja perturbar por la necesidad. Este ocio se define por oposición del dandy contra la turba, o más bien del particular contra lo general. Está cifrado en las propias condiciones sociales que alimentan a Marat y a los *enragés* de 1793: el mundo de la necesidad. El dandismo se afirma, sin duda, contra las élites existentes, pero no contra el elitismo; contra los privilegios de su tiempo, pero no contra el privilegio en sí. «El dandismo florece especialmente en períodos de transición», nota Baudelaire con agudeza, «cuando la democracia aún no está afirmada y la aristocracia apenas comienza a decaer y resquebrajarse. Durante el torbellino de estos tiempos, un pequeño grupo de hombres, desclasados, hartos, desvinculados — pero todos ellos decididamente ricos en voluntad — conciben la idea de fundar un nuevo tipo de aristocracia, más fuerte que el antiguo por cuanto se basaría sólo en los más preciados e indestructibles factores, en los más divinos dones que ni el dinero ni la ambición pueden conceder.» La verdad, sin embargo, es que tales dones no son divinos. Esta élite estética flota sobre la superficie de la guerra social, es un detritus ricamente ornamentado que presupone, objetivamente, a la propia aristocracia y a la burguesía que en espíritu quiere repudiar.

¿Qué decir, pues, del movimiento revolucionario que pretende penetrar bajo la superficie de la guerra social, hasta tocar sus profundidades? En general, desecha completamen-

te un credo concreto de sensualidad. El marxismo, proyecto dominante dentro del movimiento revolucionario, se ofrece al proletariado como doctrina sobria y áspera, orientada hacia el proceso laboral, la actividad política y la conquista del poder del Estado. Para cortar todos los lazos que unen a la poesía con la revolución, llama científico a su socialismo y acuña sus objetivos con la prosa dura de la teoría económica. Mientras los simbolistas franceses presentaban una imagen concreta del hombre, definido a partir de las especificidades del juego, la sexualidad y la sensualidad, dos grandes exilados elaboraban en Inglaterra una imagen abstracta del hombre, definida por conceptos como clase, mercancía y apropiación. En ninguno de estos credos encuentra ubicación la persona total, concreta y abstracta, sensual, y racional, personal y social. Retrospectivamente, es justo señalar que la situación social de aquella época aún era inadecuada para la realización completa de la humanidad. Las puertas del orden social estaban cerradas a la libre expresión de la sensualidad, así como a un libre y exhaustivo ejercicio de la razón.

Pero estas puertas nunca son demasiado sólidas. Hay momentos en que no sólo las puertas, sino también la casa entera, se sacuden hasta sus cimientos bajo el embate de acontecimientos elementales. En estos momentos de crisis, cuando los sentidos de todo el mundo soportan la extraordinaria presión de la emergencia social, las puertas se desploman y el pueblo atraviesa sus umbrales, no ya como masa, sino como conjunto de personalidades en pleno despertar. Este pueblo no puede ser crucificado sobre fórmulas teóricas. Sus miembros adquieren una realidad humana en la acción revolucionaria. La comuna de París de 1871 representa, precisamente, uno de estos momentos en que la teoría social y estética resulta incapaz de abarcar la situación social en su conjunto. Los comuneros del distrito parisino de Belleville, que lucharon en las barricadas y murieron por miles bajo el fuego de los versalleses, se negaban a restringir su insurrección al mundo privado descrito por los poemas simbolistas, o al mundo público descrito por los comunistas del marxismo. Exigían alimento y moral, estómagos llenos y sensibilidad elevada. La comuna flotaba sobre un mar de alcohol:

durante varias semanas, toda la población del distrito de Belleville se mantuvo en condiciones de maravillosa ebriedad. Despojados de las virtudes de clase media de sus dirigentes, los comuneros de Belleville convirtieron su insurrección en un festival de euforia pública, juego y solidaridad. Tal vez era previsible que la sociedad burguesa acabara por digerir los cánticos de la comuna: no por medio de una matanza, sino a través de los compromisos cotidianos del trabajo, la seguridad material y la administración social. Enfrentados a un conflicto sangriento y a una derrota casi inevitable, los comuneros entregaron sus vidas con el abandono de individuos que, habiendo degustado la experiencia en libertad, ya no pueden volver a la rutina diaria, la abnegación y el sacrificio. Incendiaron todo París, defendiendo con furia suicida hasta el último distrito.

En la comuna de 1871 tenemos no sólo una expresión del interés social, sino también de la libido social. Es difícil creer que la represión subsiguiente a la caída de la comuna — los fusilamientos masivos, los juicios sumarísimos, el exilio de miles de personas a colonias penales — debió su violencia a un espíritu de venganza clasista. Si repasamos los recuerdos, periódicos y cartas de aquel tiempo, encontraremos que la burguesía dirigió su venganza contra su propia humanidad subterránea. En el estallido espontáneo de la libido social que nosotros denominamos comuna de París, los burgueses vieron una ruptura de todos los mecanismos represivos en que se apoya la sociedad jerárquica. Reaccionaron, entonces, con la ferocidad y la desesperación del hombre que, repentinamente, se encuentra de cara a sus impulsos inconscientes.

El «yo», mito y realidad

Nadie tomó ejemplo de los comuneros del distrito de Belleville, con el resultado de que el deseo y el credo revolucionario se desarrollaron cada cual por su propia cuenta. En esta separación, ambos fueron despojados de su contenido humano. El credo del deseo se evaporó, conformando un vidrioso subjetivismo, alejado de toda preocupación social; el de la revolución, en cambio, se coaguló en forma de den-

so objetivismo, casi totalmente absorbido por las técnicas de manipulación social. Por lo tanto, la necesidad de englobar el credo revolucionario con el deseo, o viceversa, es un problema pendiente, tal vez el más imperioso de nuestro tiempo. Hubo intentos serios de elaborar esta totalidad en la década de 1920, cuando los surrealistas y Wittgenstein trataban de resintetizar el marxismo, enriqueciéndolo con una concepción más amplia del proyecto revolucionario. Aunque este proyecto fracasó, dejó su semilla. Hemos heredado todos sus planteamientos, transformados por nuevas dimensiones del pensamiento y por un nuevo sentido de inmediatez, que debemos a los progresos tecnológicos de nuestro tiempo.

Aunque parezca irónico, el obstáculo más sólido en el camino de la realización de este proyecto es el propio credo revolucionario. El leninismo y sus variantes han reenfocado la atención revolucionaria, sustrayéndola de los objetivos sociales para trasladarla a los medios políticos, desde la utopía hasta la estrategia y la táctica. A falta de una definición clara de sus aspiraciones humanas, el movimiento revolucionario, al menos en sus formas organizativas corrientes, ha asimilado las instituciones jerárquicas, el puritanismo, la ética de trabajo y la caracterología general de la propia sociedad que clama estar tratando de combatir. Las aspiraciones del marxismo caben ampliamente en la demanda de la toma del poder, más que en la disolución del poder; la primera implica la existencia de una jerarquía y el poder de una élite sobre la sociedad en su conjunto. Hay un obstáculo de similar importancia para el proyecto concebido por los surrealistas y Reich: se trata de la emergencia de un subjetivismo crudo e indiferenciado, que acuña su redescubrimiento del hombre en exclusivos términos de auto-descubrimiento: me refiero al *viaje hacia dentro*. El error esencial de esta forma de subjetivismo no radica en su énfasis sobre el sujeto, sobre el individuo concreto; más aún, como ha señalado Kierkegaard, se nos ha sobrealimentado con las universalidades científicas, estamos ahitos de filosofía y sociología. El error que vicia este subjetivismo es su principio operante 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 más

traidores pensamientos abstractos; un concepto metafísico según el cual la conciencia, lejos de expandirse, se contrae al nivel de lo trivial. Filosóficamente, su estado final es el ser puro, una pureza de experiencia y de reposo interior que se iguala a la nada. En último análisis, se trata de la disolución del deseo en la contemplación.

El hecho es que el yo no puede resolverse en un «ello» inherente, en una críptica «alma» cubierta y oscurecida por las capas de la realidad. En esta forma abstracta, el yo se mantiene en el plano de la potencialidad indiferenciada, un mero manojo de propensiones individuales, hasta que interactúa con el mundo real. Sin tratar con el mundo no puede, simplemente, *ser creado* en ningún sentido humano. Mitchell revela este aspecto del yo cuando declara: «Vuestra verdadera naturaleza no está oculta en vuestras profundidades, sino que la habréis de buscar en las inconmesurables alturas por encima de vosotros, o al menos por encima de lo que llamáis vuestro yo.» Una introspección válida resulta ser la apropiación consciente de un yo básicamente integrado con el mundo, y por lo tanto un juicio del mundo y de las acciones para reconstituirlo según nuevos lineamientos. Este orden de autoconciencia alcanza su nivel, durante nuestro tiempo, en el seno de la acción revolucionaria. Rebelarse, vivir en la revuelta, implica una reconstitución total del revolucionario individual, un cambio de alcances tan amplios y radicales como la reforma de la sociedad. En el proceso de descartar las experiencias acumuladas para integrar y reintegrar nuevas experiencias, un nuevo yo surge de las cenizas del viejo. Por esta razón me parece idiota predecir la conducta de la gente después de una revolución en términos de su conducta antes de la revolución. No se tratará de la misma gente.

Si es verdad que una introspección válida debe culminar en la acción, en una reelaboración del yo por la experiencia en el mundo real, esta reelaboración sólo cobra sentido en la medida en que se mueve de lo existente a lo posible, de lo que *es* a lo que *podría ser*. Es precisamente esta dialéctica lo que implica mi concepto de crecimiento psíquico. El propio deseo es la aprensión sensual de la posibilidad, una completa síntesis psíquica obtenida a través de la protesta. Sin el dolor de esta dialéctica, sin la lucha que supone la ob-

tención de lo posible, el crecimiento y el deseo pierden toda su diferenciación y contenidos específicos. No se formulan, en ese caso, los propios temas inherentes al concepto de lo posible. La responsabilidad real que nos cabe es la de eliminar, no el dolor psíquico del crecimiento, sino el sufrimiento psíquico de la deshumanización, el tormento que acompaña a una vida frustrada y abortiva.

El subjetivismo crudo tiene una aspiración estática: la ausencia de dolor, la obtención de un reposo imperturbable. Este nivel estático implica una placidez generalizada que disuelve la ira en amor, la acción en contemplación, la voluntad en pasividad. La ausencia de diferenciación emocional no es otra cosa que el fin de la emoción verdadera. En contraste con la aspiración de este estatismo insensato, el crecimiento dialéctico reivindica el derecho a la emoción — incluyendo el derecho a odiar — y reclama un estado de auténtica sensibilidad, lo que supone la posibilidad de amar selectivamente. El apóstol de este tipo de sensibilidad (más precisamente, *sensación*) indiferenciada es Marshal Mac Luhan, cuyas fantasías de comunicación integral consisten exclusivamente en un juego de estímulos y entusiasmos. La técnica, aquí, se degrada en fin: *el mensaje es el medio*.

La desintegración del yo

A pesar de todo, lo cierto es que ningún credo revolucionario auténtico puede soslayar el tema en su punto de partida. Ya hemos superado el tiempo en que el mundo real podía examinarse sin atender en profundidad los problemas y necesidades básicas de la psique, que no es ni estrictamente concreta ni estrictamente universal, sino ambas cosas en un nuevo nivel de integración y superación. El redescubrimiento de la psique concreta es la contribución más valiosa del subjetivismo moderno y la filosofía existencial al credo revolucionario, a pesar de que esta psique redescubierta es parcial e incompleta, y a menudo tiende a la abstracción. En una era de abundancia relativa, cuando la miseria material no es la fuente exclusiva de inquietud social, la revolución tiende a adquirir cualidades intensamente subjetivas y personales. La

oposición revolucionaria se apoya cada vez más en la desintegración de la calidad vital, en las perspectivas antivitales y métodos esterilizantes de la sociedad burguesa.

Para decirlo de otra manera, el revolucionario es creado y nutrido por la fractura de todas las grandes generalidades burguesas: la propiedad, la clase, la jerarquía, la libre empresa, la ética del trabajo, el patriarcalismo, la familia nuclear y demás, *ad nauseam*. En este contexto, el yo comienza a desarrollar su autoconciencia, y el deseo a recuperar su integridad. Cuando toda la fábrica institucional se torna inestable, cuando a todos les falta un sentido del propio destino, sea en sus empleos, sea en sus actividades sociales, la periferia *lumpen* de la sociedad tiende a convertirse en su centro, y los desplazados presentan las formas más avanzadas de conciencia personal y social. Es por esta razón por lo que hoy todas las obras valiosas de arte surgen en un contexto *lumpen*.

El yo *lumpen* está impregnado de negatividad: refleja la negatividad generalizada en el ámbito social. Su conciencia es satírica y su burla proviene de un distanciamiento de las verdades de la sociedad burguesa. Pero esta condición burlesca constituye el modo de superación del yo con respecto a las ideologías represivas de renunciamiento y esfuerzo. Los actos de desorden *lumpen* se convierten en núcleos de un nuevo orden: su espontaneidad contiene los medios que conducirán a aquel nuevo orden.

Hegel comprendió bellamente este hecho. En un brillante comentario sobre Diderot, escribe: «La burlona risa ante la existencia, ante la confusión de todos y de uno mismo, es la conciencia desintegrada, alerta de sí misma y expresándose a sí misma, y al mismo tiempo refleja 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 o el yo es en sí mismo vanidad. Pero la conciencia indignada sabe de su propia desintegración, y a través de ese conocimiento logra trascenderla... todas las partes de este mundo se expresan por sí mismas, o bien son declaradas y descritas intelectualmente por lo que son. La conciencia honesta (papel que Diderot se reserva para sí en este diálogo)

toma a cada elemento como si fuera una entidad permanente, y no comprende que la realidad es exactamente lo contrario. Pero la conciencia desintegrada es conciencia de la reversión e incluso de la reversión más absoluta; su elemento predominante es el concepto; éste reúne los pensamientos que la conciencia honesta encuentra tan apartados; de aquí la brillantez de su lenguaje. De modo que el contenido del discurso de la mente sobre sí misma consiste en la reversión de todas las concepciones y realidades; una desmentida universal para con uno mismo y los otros. La desvergüenza de declarar esta concepción encierra, por lo tanto, la más grande verdad... Para la serena conciencia que, en su honestidad, prosigue cantando la melodía de la verdad y el bien en tonos apacibles, es decir en una sola nota, este discurso parece un farrago de sabiduría mezclada con locura (37). El análisis de Hegel, escrito hace más de un siglo y medio, contiene todos los elementos de la «negativa absoluta», anticipada con tanta agudeza para la era actual. Hoy en día, el espíritu de la negatividad debe extenderse a todas las áreas de la vida para expresar algún contenido real; debe suponer una franqueza total, que, usando los términos de Maurice Lancheau, «ya no tolera la complicidad». Cuando se suaviza este espíritu de negatividad, se pone en tela de juicio la propia integridad del yo. El orden establecido tiende a la totalidad: su soberanía no sólo se extiende sobre las facetas superficiales del yo, sino también sobre sus repliegues más profundos. Solicita cierta complicidad, no sólo en las apariencias, sino también en las profundidades más celosamente guardadas del espíritu humano. Intenta movilizar la propia vida de sueño del individuo; esto se manifiesta en la proliferación de técnicas y artes para manipulación del inconsciente. Intenta, en pocas palabras, obtener el comando del yo y su sentido de lo posible, su capacidad de deseo.

Deseo y revolución

La desintegración de la conciencia debe fructificar en una recuperación, reintegración y expansión del deseo: una nueva sensualidad basada en lo posible. Si esta noción de lo posible

carece de contenido social humanístico, si permanece en un plano crudamente egoísta, no hará más que seguir la lógica irracional del orden social, cayendo en un cruel nihilismo. En el largo plazo, las opciones que encuentra el bohemio moderno — hippie o rebelde — no se plantean entre un subjetivismo socialmente pasivo y un reformismo políticamente activo (la sociedad dominante, a medida que va de crisis en crisis, eliminará estos lujos tradicionales) sino entre el extremismo reaccionario del hombre de las S. S. y el extremismo revolucionario del anarquista.

En pocas palabras marginarse es integrarse en una lucha. No hay faceta en la vida humana que no esté infiltrada por los fenómenos sociales, y no existe experiencia imaginativa que no se base en los datos de la realidad social. A menos que el sentido de lo maravilloso, que tanto entusiasmo despierta en los surrealistas, degenera en un culto a la muerte, nos exigirá un honesto reconocimiento de las raíces sociales de nuestros sueños, nuestra imaginación y nuestra poesía. La verdadera pregunta que debemos responder es dónde nos integraremos, dónde hemos de ubicarnos en relación al conjunto.

En este sentido, nada hay en la realidad actual que no se encuentre contaminado por la degeneración del conjunto. Hasta que la criatura salga del útero enfermo, la liberación debe tomar sus puntos de partida de una diagnosis de la enfermedad, una conciencia del problema y una lucha para nacer. La introspección debe ser corregida por el análisis social. Nuestra libertad se fundamenta sobre la conciencia revolucionaria y culmina en la acción revolucionaria.

Pero la revolución ya no puede restringirse al reino de la necesidad. Ya no puede satisfacerse meramente con la prosa de la economía política. La aspiración de la crítica marxista ha sido cumplida, agotada y, por lo tanto, superada. Lo subjetivo se ha incorporado al proyecto revolucionario con exigencias enteramente nuevas: experiencias, reintegración, realización, lo maravilloso en una palabra. La propia estructura de la personalidad que supone el proyecto revolucionario tradicional está ahora contrastada por formas más nucleares. Toda organización jerárquica de diferenciación humana — sexual, étnica, generacional, física — debe ceder paso al princi-

pio dialéctico de la unidad en la diversidad. En ecología, este principio ha sido totalmente incorporado: la conservación, incluso la elaboración de la variedad, se considera indispensable para la estabilidad natural. Todas las especies son importantes por igual en el mantenimiento de la unidad y en el equilibrio del ecosistema. No hay jerarquías en la naturaleza, más que las impuestas por los modos jerárquicos del pensamiento humano; sólo hay diferencias, entre y dentro de los seres vivos. El proyecto revolucionario será siempre incompleto y unilateral hasta que reconozca la necesidad de suprimir todas las modalidades jerárquicas de pensamiento, e incluso todas las naciones de «otredad» basadas en la dominación, que han de ser erradicadas de su seno. La jerarquía social es, hoy día, una realidad innegable, puesto que se origina en un conflicto objetivo de intereses, que hasta el momento ha sido convalidado por una escasez material insoslayable. Pero, precisamente porque esta organización jerárquica existe en la sociedad burguesa en momentos en que el problema de la escasez comienza a resolverse, debe eliminarse por completo de la comunidad revolucionaria. Y no sólo en la organización revolucionaria, sino también en la estructura de la personalidad del individuo revolucionario.

Citando a Pierre Reverdi, el poeta ya no es sólo un soñador, sino también un luchador. Las posibilidades reveladoras están en el mundo objetivo, y ahora se proyectan a través de los sueños, impregnan la experiencia surreal y potencian la imaginación con alturas evocativas completamente inéditas. Por primera vez en la historia, objeto y sujeto pueden reunirse en el grupo de afinidad: la colectividad anárquica y revolucionaria de hermanos y hermanas. La teoría y la praxis pueden unirse en el hecho conscientemente revolucionario. Pensamiento e intuición pueden integrarse en una nueva visión revolucionaria. Lo consciente y lo inconsciente, reunidos. La liberación puede no ser completa — al menos, para nosotros — pero sí tender a la totalidad, abarcando todas las facetas de la vida y la experiencia. Su consumación puede estar más allá de nuestras visiones más audaces, pero es posible avanzar hacia lo que ahora vemos e imaginamos. Nuestro ser es devenir y no una entidad estática.

- (1) G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2) Karl Marx y Friedrich Engels, *El Manifiesto Comunista*.
- (3) Raoul Vaneigem, «The Totality for Kids» (Internacional Situationista; Londres), pág. 1.
- (4) Guy Debord, «Perspectives for Conscious Modification of Daily Life», traducción inglesa de la *Internationale Situationiste*, n.º 6, pág. 2.
- (5) Josef Weber, «The Great Utopia», *Contemporary Issues*, vol. 2, n.º 3. (1950), pág. 12.
- (6) *Ibid.*, pág. 19.
- (7) Abraham H. Maslow, *El Hombre Autorrealizado*, ed. Kairós, Barcelona, 1975.
- (8) Citado por Angus M. Woodbury; *Principles of General Ecology* (Blakiston; Nueva York, 1954), pág. 4.
- (9) Robert L. Rudd, «Pesticides: The Real Peril», *The Nation*, vol. 189 (1959), pág. 401.
- (10) E. A. Gutkind, *The Twilight of the Cities* (Free Press, Glencoe, N.Y., 1962), págs. 55-144.
- (11) H. D. F. Kitto, *The Greeks* (Aldine, Chicago, 1961), pág. 16.
- (12) Karl Marx-Friedrich Engels, *La Ideología alemana* (Pueblos Unidos, Montevideo, 1968).
- (13) Pierre-Joseph Proudhon; *What is Property?* (Bellamy Library, Londres), vol. I, pág. 135.
- (14) Informe del Congreso de los Estados Unidos, *Automation and Technological Change: Hearings before the Subcommittee on Economic Stabilization* (Us Govt. Printing Office, Washington, 1955), pág. 81.
- (15) Alice Mary Hilton, «Cyberculture», Fellowship for Reconciliation Paper (Berkeley, 1964), pág. 8.
- (16) Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (Harcourt, Brace and Co.; Nueva York, 1934), págs. 69-70.
- (17) Eric W. Leaver y John J. Brown, «Machines without Men», *Fortune*, noviembre de 1946.
- (18) F. M. C. Fourier, *Selections from the Works of Fourier* (S. Sonnenschein and Co.; Londres, 1901), pág. 93.
- (19) Charles Gide, introducción a Fourier. *op. cit.*, pág. 14.
- (20) Hans Thirring, *Energy for man* (Harper and Row; Nueva York, 1958), página 226.
- (21) *Ibid.*; pág. 269.
- (22) Henry Tabor, «Solar Energy», en *Science and the New Nations*, ed. Ruth Gruber (Basic Books; Nueva York, 1961), pág. 108.

Anarquismo en la sociedad de consumo

- (23) Eugene Ayres, «Major Sources of Energy», *American Petroleum Institute Proceedings*, vol. 28 (1948), pág. 117.
- (24) Thomas Carlyle, *The French Revolution* (Modern Library, Nueva York), página 593.
- (25) Friedrich Wilhelmsen, prólogo de Friedrich G. Juenger, *The Failure of Technology* (Chicago, Regnery, 1956).
- (26) W. Warde Fowler, *The City State of the Greeks and Romans* (MacMillan and Co., Londres, 1952), pág. 168.
- (27) Edward Zimmerman, *The Greek Commonwealth* (Modern Library, Nueva York, 1931), págs. 408-9.
- (28) Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona.
- (29) V. I. Lenin, *The Threatening Catastrophe and How to Fight It*, The Little Lenin Library, vol. II (International Publishers, Nueva York, 1932), pág. 37.
- (30) Citado por Leon Trotsky en su *Historia de la Revolución Rusa*, Zero, 1975.
- (31) V. 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.
- (32) Robert G. Wesson, *Soviet Communes* (Rutgers University Press; New Brunswick; N.J., 1963), pág. 110.
- (33) R. V. Daniels, *op cit.*, pág. 145.
- (34) Mosche Lewin, *Lenin's Last Struggle* (Pantheon, Nueva York, 1968), página 122.
- (35) Marx-Engels, *Selected Correspondence* (International Publishers; Nueva York, 1942), pág. 212.
- (36) Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Ciencia Nueva, 1968.
- (37) Hegel, *op. cit.*; pasaje citado por Marx y Engels en su correspondencia.

Prólogo	9
Introducción	17
1. El anarquismo tras la supresión de la escasez	39
2. Ecología y pensamiento revolucionario	61
3. Hacia una tecnología liberadora	87
4. Las formas de la libertad	141
5. ¡Escucha, marxista!	167
6. Los acontecimientos de mayo y junio en Francia: I	213
7. Los acontecimientos de mayo y junio en Francia: II.	223
8. Deseo y necesidad	233
Notas	245

OTROS TITULOS PUBLICADOS POR KAIROS

Thomas Merton
EL ZEN Y LOS PAJAROS DEL DESEO

Jw. Van de Wetering
EL ESPEJO VACIO

Alan Watts
EL GRAN MANDALA
Ensayos sobre la materialidad

Keith Melville
LAS COMUNAS EN LA CONTRACULTURA
Origen, teorías y estilos de vida

Kathleen Kinkade
UN EXPERIMENTO «WALDEN DOS»

CONVERSACIONES CON LOS RADICALES

Grupo L'Express
CONVERSACIONES SOBRE LA NUEVA CULTURA

Edgar Morin
EL PARADIGMA PERDIDO: EL PARAISO OLVIDADO

Edgar Morin
EL HOMBRE Y LA MUERTE

Edgar Morin
AUTOCRITICA

Thomas S. Szasz
LA FABRICACION DE LA LOCURA

Edgar A. Levenson
REQUIEM POR EL PSICOANALISIS

Julius Fast
LA NUEVA ADECUACION SEXUAL

Julius Fast
EL LENGUAJE DEL CUERPO

Jane Howard
TOQUEME, POR FAVOR

Julius Fast
LA INCOMPATIBILIDAD
ENTRE HOMBRES Y MUJERES

DE PROXIMA APARICION:

Jw. van de Wetering
REFLEJOS EN LA NADA: EXPERIENCIAS
EN UNA COMUNIDAD ZEN DE ESTADOS UNIDOS

Carl Rogers
EL MATRIMONIO Y SUS ALTERNATIVAS

Elsa Triolet
RECUERDOS DE MAIAKOVSKI
(CON UNA SELECCION DE SUS POEMAS)

Otros libros **Kairós**

Henri Laborit

EL HOMBRE Y LA CIUDAD

Una brillante expresión de la nueva cruzada interdisciplinaria: Laborit busca la unidad común a Urbanismo y Biología en una obra erudita, intrincada y estimulante.

Abraham H. Maslow

EL HOMBRE AUTORREALIZADO

Esta obra, que nos habla de una psicología dinámica que entiende que el hombre sólo está sano cuando se autorrealiza creativamente, supone un nuevo punto de partida para una psicología de la salud.

Samuel J. Warner

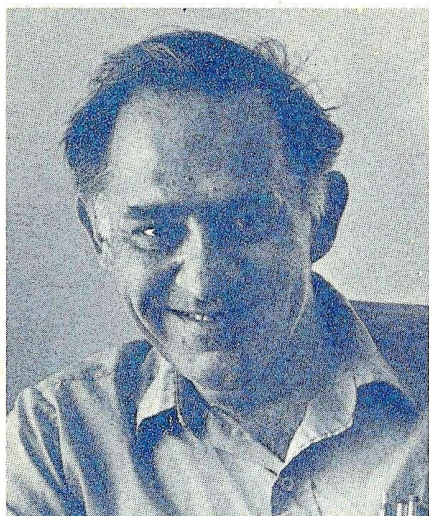
AUTORREALIZACION Y AUTODESTRUCCION

Muchos hombres, sin ellos saberlo, son los peores enemigos de sí mismos. De alguna manera consiguen siempre fracasar. ¿Por qué? El Dr. S. J. Warner explica las razones y los mecanismos de la autodestrucción, así como la estrategia para conseguirla, neutralizarla y alcanzar la autorrealización.

Alan Watts

EL FUTURO DEL EXTASIS y otras meditaciones

Este es el último libro de Alan Watts. Una especie de diario póstumo, en cierto modo, su testamento. El futuro del extasis es, en última instancia, el arte de vivir, de respirar, de crear, sin esfuerzo, aquí y ahora.



Murray Bookchin es un escritor comprometido con cuyos artículos y ensayos ha conseguido una amplia reputación como crítico del radicalismo tradicional. En efecto, nos encontramos ante una obra contracultural, radical, ante uno de los análisis más importantes de la sociedad actual. En este ensayo Bookchin da un paso más en el camino de la contracultura. Crítico de la vieja tanto como de la nueva izquierda, pone el acento en las posibilidades revolucionarias reales que

ofrece la tecnología moderna en cuanto a lograr una solución válida a los problemas de esta sociedad incoherente que no sabe, o no quiere, aprovechar tales posibilidades.

Este libro constituye, además, la primera propuesta seria para unir la tecnología moderna con las ideas ecológicas y utópicas de la protesta contracultural, sin descuidar, junto a los aspectos tecnológicos, la necesaria liberación personal que permitirá que los ciudadanos consigan establecer unas relaciones interpersonales verdaderas, directas, «cara a cara», según las propias palabras del autor. ¿Es utópica su teoría libertaria del cambio social? Desde luego, **todavía** no se ha realizado. Pero se apoya en los resultados de unos análisis válidos sobre el panorama actual y es esto, precisamente, lo que le confiere su interés como alternativa a algo que cada día se ve más ampliamente contestado: nuestra sociedad actual.

editorial **Kairós** barcelona

