

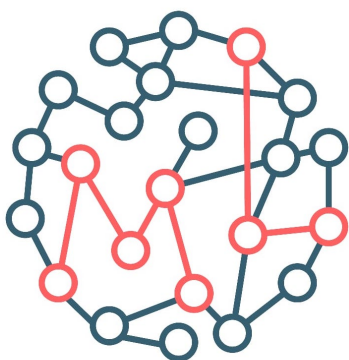
OBRAS SELECCIONADAS

MURRAY BOOKCHIN

EDITADO Y COMPILADO POR



SEPTIEMBRE 2020



Murray Bookchin

Murray Bookchin (14 de enero de 1921 - 30 de julio de 2006)¹ fue un historiador, profesor universitario, **investigador**, ideólogo y **activista ecologista estadounidense**, fundador de una teoría llamada «ecología social» (una forma de **ecoanarquismo**) y uno de los pioneros del **movimiento ecologista**. Es autor de una extensa colección de libros sobre historia, política, filosofía, asuntos **urbanísticos** y **ecología**. Ideológicamente, Bookchin evolucionó desde un **marxismo** tradicional hacia el **socialismo libertario**, en la tradición **anarcocomunista** de **Piotr Kropotkin**. A finales de la década de 1990 abandonó el anarquismo de izquierda desencantado por lo que él vio como una deriva hacia los **estilos de vida subculturales**, el **primitivismo** y las **políticas de identidad postestructuralistas**, y fundó su propia filosofía política que llamó «comunalismo» que pretendía reconciliar elementos del anarquismo y el marxismo.^{2 3}

Bookchin fue un prominente defensor de una descentralización de inspiración anticapitalista. Sus ideas han influenciado movimientos sociales desde 1960, incluyendo la **New Left**, el **movimiento antinuclear**, el **movimiento antiglobalización**, **Occupy Wall Street**, y más recientemente, el **confederalismo democrático** de Rojava. Fue una figura central en el Movimiento Verde Americano y el **Burlington Greens**.

Biografía

Nació en Nueva York en 1921, de padres inmigrantes rusos⁴ que habían participado en el movimiento revolucionario de Rusia durante la época de los zares. Muy pronto, en los años treinta entró en el movimiento juvenil comunista, pero al final de esa década se mostró decepcionado por su carácter autoritario. Durante los años de la guerra civil española se involucró en el movimiento neoyorquino de apoyo a España (*Support Spain*), era demasiado joven para participar directamente, algunos de sus amigos mayores murieron en el frente de Madrid. Permaneció al lado de los comunistas hasta el pacto entre Stalin y Hitler en 1939, fecha en la que fue expulsado por el desviacionismo trotskista.

Se incorporó al movimiento obrero y participó activamente en la organización de sindicatos al norte del Estado de Nueva Jersey cuando trabajaba en una fundición, para el Congreso de Organizaciones Industriales (CIO) colaborando activamente con el movimiento trotskista americano. Durante los años cuarenta trabajó en la industria de fabricación de automóviles, militando durante diez años en la United Auto Workers (AUIW), organización netamente libertaria antes de que Walter Reuther se convirtiera en su presidente. Después de participar en la gran huelga de la General Motors en 1948, empezó a cuestionarse todas sus concepciones tradicionales acerca del papel hegemónico de la clase trabajadora industrial, escribiendo en años posteriores extensamente sobre el tema.

Durante esa época se convirtió en socialista libertario, colaborando estrechamente con exiliados alemanes en Nueva York que habían abandonado el comunismo y se desplazaban hacia una perspectiva anarquista (*Internationalen Kommunisten Deutschlands*). Muchos de sus artículos de los primeros años se publicaron en *Dinge der Zeit*, así como en su publicación hermana en lengua inglesa *Contemporary Issues*. Su primer libro: *The Problem of Chemicals in Food*, se publicó en Alemania. Fue uno de los primeros activistas políticos en escribir sobre ecología, tanto en los EE. UU. como en la Alemania Federal. Sus escritos contribuyeron a reformar la legislación alemana sobre farmacología y alimentación.

En los años sesenta se involucró en los movimientos contraculturales y de Nueva Izquierda. Su primer libro americano: *Our Synthetic Environment* se publicó en 1962. Luego escribió *Crisis in our Cities*, 1965. Una colección titulada: *El anarquismo después de la escasez*, 1971,

comprendía ensayos tan innovadores como *Ecologist and Revolutionary thought* (1964) o *Towards a Liberatory Technology* (1965) que adelantaban la importancia crucial del tema ecológico y de las **energías alternativas** para los movimientos progresistas de cualquier signo. Hacia el final de los sesenta, en los EE. UU. y Gran Bretaña circularon por lo menos 100.000 copias de su crítica al marxismo tradicional: *Listen, Marxist!* (1969), influenciando profundamente al movimiento de la Nueva Izquierda americana. En los últimos años de la década dio clases en la **Universidad Alternativa de Nueva York**.

En 1974 participó en la fundación del Instituto para la Ecología Social (Institute for Social Ecology) en Plainfield, Vermont, junto con Daniel Chodorkoff, y asumió su dirección, adquiriendo reconocimiento internacional por sus cursos sobre ecofilosofía, teoría social, y tecnologías alternativas. Hasta el 2005, cuando el campus fue vendido, el instituto ofrecía programas de verano, un programa de título B.A. (*bachiller en artes*) de un año, talleres y series de lectura dentro de su campus. Los cursos específicos incluían Diseño Sustentable, Construcción y Uso de Tierras, Medios, Activismo & Cambio Social y Rehaciendo Sociedad. Más de 3000 estudiantes se inscribieron hasta esa fecha.

Empezó igualmente a dar clases en el **Ramapo College** de Nueva Jersey, convirtiéndose en catedrático de teoría social, cargo del que se retiraría en 1983 como profesor emérito.

Sus últimos años vivía semi retirado en Burlington, Vermont, donde impartía dos cursos básicos cada verano en el Instituto para la Ecología Social y daba conferencias ocasionales en EE. UU. y en Europa. Era consultor editorial de **Anarchist Studies** y de *Society and Nature*. Junto con su compañera **Janet Biehl**, y otros, publicó más de treinta números de la revista teórica *Green Perspectives*.

Una de sus propuestas más recientes fue lo que llamó primero municipalismo libertario y luego comunalismo, basada en la democracia asamblearia a los niveles municipal, de vecindad y de barrio. Para evitar que ello conduzca a un provincianismo en las ciudades propone un confederalismo cívico, demandando también una economía municipalizada, por oposición al sistema capitalista y a la economía estatizada marxista.

El **30 de julio** de **2006** falleció en su casa, al padecer un infarto. Contaba 85 años.⁵

Pensamiento

Visión general de la sociedad

Bookchin fue un crítico del análisis centrado en clases del [marxismo](#) y de la perspectiva antiestado y promercado del [libertarismo](#). Deseaba mostrar una alternativa a la planificación central y a la economía de mercado. En *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, —libro de 1982 que introduce por primera vez una definición de anarquismo como «oposición a las jerarquías» en vez de «oposición al Estado»— él dice:

Mi uso de la palabra jerarquía como subtítulo de este trabajo busca provocar. Hay una fuerte necesidad de contrastar la jerarquía con el uso generalizado de las palabras clase y Estado, sin darse cuenta que el uso de estos términos puede producir una peligrosa simplificación de la realidad social. Usar las palabras jerarquía, clase, y Estado indistintamente, como muchos teóricos sociales lo hacen, es insidioso y oscurantista. Esta práctica, en el nombre de una sociedad “sin clase” o “libertaria”, podría fácilmente cancelar la existencia de relaciones jerárquicas y sensibilidad jerárquica, ambas, incluso en ausencia de explotación económica o coerción política, serviría para perpetuar la falta de libertad.⁶

Bookchin también ponía énfasis en una acumulación de sistemas jerárquicos que a través de la historia han ocurrido hasta las sociedades contemporáneas las cuales tienden a determinar el colectivo humano y la psique individual:

La historia objetiva de la estructura social es interiorizada como una historia subjetiva de la estructura psíquica. A pesar de lo atroz que mi opinión puede ser para los [freudianos](#) modernos, no es la disciplina del trabajo sino la disciplina de la regla lo que demanda la represión de la naturaleza interna. Esta represión luego se extiende hacia afuera de la naturaleza externa como un mero objeto de gobierno y más de explotación. Esta mentalidad permea nuestra psique individual en una forma acumulativa hasta el presente no solo como capitalismo sino como la sociedad jerárquica desde su inicio.⁷

Ecología social

La integración del [anarquismo socialista](#) con el [ecologismo radical](#) la realiza Bookchin en los años 50 y 60 del siglo XX, especialmente con el libro *The Ecology of Freedom*. En la historia de la ecología política o ecologismo, la «ecología social» de Bookchin no es un movimiento sino una teoría de la evolución humana que combina la naturaleza de la biología y la sociedad en una tercera “naturaleza pensante” más allá de la bioquímica y la psicología, que sería una naturaleza más completa. La

humanidad, desde esta línea de pensamiento, es el último desarrollo de la larga historia del desarrollo orgánico en la Tierra.

La ecología social de Boockhin es una teoría que tiene una parte descriptiva y otra parte prescriptiva. Descriptivamente afirma que existe una relación **holística** entre los seres naturales, incluidos los seres humanos, que lleva a afirmar a Bookchin que el orden de la naturaleza no necesita autoridades ni mando centralizado, sino que es descentralizado y en red, y se **autorregula**. Los humanos producirían los problemas ambientales sólo cuando introducen procesos centralistas y autoritarios en sus sociedades. A partir de esta hipótesis Bookchin prescribe que, si la vida se desarrolla a partir de la autoorganización y la cooperación evolutiva (simbiosis), desde ese punto de vista debe construirse la alternativa de manejo social y ambiental.⁸ Sus propuestas incluyen el uso de la llamada «**tecnología adecuada**» en la producción económica, la **arquitectura verde** en el urbanismo, y en lo político establecer municipios de administración asamblearia y **economía planificada** asambleariamente.

Según Bookchin la crisis ecológica presente es producto del capitalismo y que no es el número de personas sino la forma en que las personas se relacionan con otras lo que produce las crisis económicas, sociales y ecológicas que el mundo atraviesa actualmente. La **sobreproducción**, el **productivismo** y el **consumismo** son los síntomas, no las causas, de un asunto más profundo. Sus trabajos sobre ecología social incluyen *Post-Scarcity Anarchism*, *Toward an Ecological Society*, *The Ecology of Freedom* y varios más.

No existe realmente una diferencia entre el anarquismo y la ecología social. Considero a esta última como una tentativa de ampliar el horizonte del anarquismo. No veo una oposición entre ambos; pienso que la ecología social es una extensión del anarquismo hacia una esfera más amplia de intereses humanos, en este período de descomposición de las clases sociales. [...] En el período de descomposición en el que vivimos, el anarquismo debe reconocer que el capitalismo produjo nuevas transformaciones. Las nuevas preocupaciones que generan esos cambios no se corresponden más con la división entre clases tradicionales. Se trata de preocupaciones relativas a la guerra, la paz, el medio ambiente, las nuevas tecnologías, nuevas instituciones, la reducción del poder de las personas frente al crecimiento del poder del Estado y de los monopolios transnacionales. La ecología social trata de expresar ese nuevo horizonte y desarrollar esos intereses por las cuestiones generales y darles una coherencia teórica y una significación programática, práctica y política.

Entrevista a Murray Bookchin

El libro de Murray Bookchin sobre una supuesta colisión catastrófica de la humanidad con el mundo natural, *Nuestro Entorno Sintético* (*Our Synthetic Environment*), se publicó seis meses antes del famoso libro de [Rachel Carson](#), *Primavera silenciosa*⁹ (*Silent Spring*). Bookchin rechazó el pensamiento de [Barry Commoner](#), acerca de que la crisis ambiental podría ser el rastro de elecciones tecnológicas, la idea de [Paul Ehrlich](#) de que podría ser rastreada por la sobrepoblación, o incluso una opinión aún más pesimista que remonta esta crisis a la naturaleza humana. En contraste, Bookchin consideró que la supuesta crisis ambiental de la humanidad es el resultado del capitalismo "Por la propia lógica de su imperativo de crecer o morir, el capitalismo puede estar produciendo crisis ecológicas que ponen en grave peligro la integridad de la vida en este planeta".¹⁰

Comunalismo

El «comunalismo» es una propuesta política de Bookchin que previamente se llamó «municipalismo libertario». En los inicios de los años 70, Bookchin argumentó que el espacio para el cambio político hacia su propia versión de [socialismo](#) debería ser a un nivel municipal, un socialismo de organización asamblearia que tome el control de áreas locales con escalas diferentes. En una entrevista en 2001, resumió su punto de vista de esta forma: “El asunto primordial es cambiar la estructura de la sociedad para que la gente gane poder. El espacio más apto para hacer esto es desde la municipalidad (la ciudad, un pueblo, una villa) donde tengamos la oportunidad de crear una democracia igualitaria.”

En 1980 Bookchin usó el término “municipalismo libertario” —que cambió por "comunalismo" en los años 90 al anunciar su alejamiento de las ideas y movimiento anarquista— para describir el sistema en el cual las instituciones de democracia asamblearia podrían oponerse y reemplazar al Estado con una confederación de municipalidades libremente asociadas. En *The Next Revolution*, Bookchin dice sobre la relación entre el comunalismo o municipalismo libertario y la ecología social “El municipalismo libertario constituye las políticas de ecología social, un revolucionario esfuerzo en el cual la libertad es dada de forma institucional en ensambles públicos que se convierten en órganos de toma de decisiones.” El comunalismo tiene la intención de crear una situación en la

cual los dos poderes (las confederaciones municipales y el Estado-nación) no pueden coexistir. Sus partidarios, los comunialistas, creen que es posible tomar el poder de los municipios para desde allí crear un socialismo confederal en vez de un socialismo con Estado central.

El comunialismo lleva implícita una crítica al [anarcosindicalismo](#) de la tradición del anarquismo histórico, específicamente hacia su énfasis en el movimiento obrero y la producción industrial. Para el comunialismo lo importante ya no es sólo la esfera productiva o laboral, sino la convivencia comunitaria.

Influencia y legado

Las ideas de Bookchin, por su propio reconocimiento, no lograron ganarse a un número sustancial de seguidores durante su vida, sin embargo, sus ideas han influenciado movimientos y pensadores alrededor del mundo.

Entre estos se encuentra el movimiento kurdo Unidades de Protección Popular (YPG) y el Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK) en Turquía, que ha peleado contra el estado Turco desde la década de 1980 para garantizar mayores derechos políticos y culturales para los kurdos del país. El PKK es designado como una organización terrorista por el gobierno de los Estados Unidos y el Turco, mientras que el [YPG](#) ha sido considerado un aliado del gobierno de los Estados Unidos contra ISIS^{11 12}. Estas ideas son vistas en ciertas ideologías Marxista-Leninista extremistas, el PKK ha visto un cambio en su pensamiento y objetivos desde la captura y encarcelamiento de su líder [Abdullah Öcalan](#), en 1999. Öcalan empezó a estudiar una variedad de teorías políticas marxistas durante su encarcelamiento, y encontró un interés particular en el trabajo y las ideas de Bookchin.

Öcalan buscó en 2004 a través de sus abogados, una reunión con Bookchin, al describirse él mismo como uno de sus “estudiantes” entusiasmado por adaptar su pensamiento al de la sociedad del Medio Este. Sin embargo, Bookchin estaba demasiado enfermo para aceptar la invitación; pero en mayo de 2004 le hizo llegar un mensaje: “Mi deseo es que el pueblo kurdo algún día sea capaz de erigir una sociedad libre y racional que permita emanar su brillo una vez más y prospere. Realmente son afortunados al tener un líder con los talentos de Sr. Öcalan para

guiarlos”. En 2006, cuando Bookchin murió, el PKK se refirió al pensador americano como “uno de los más grandes científicos sociales del siglo XX” y proclamó que pondría en práctica su teoría.

La variación del comunalismo, el [confederalismo democrático](#), desarrollado por Öcalan es sus escritos y adoptado por el PKK, aparentemente no busca los derechos kurdos en el contexto de la formación de un estado independiente separado de Turquía. Lo que el [PKK](#) clama es que su proyecto no está previsto sólo para los Kurdos, sino para todas las personas de la región, independientemente de sus antecedentes étnicos, religiosos y nacionales. En su lugar, promueve la formación de asambleas y organizaciones, comenzando en la base, a nivel local, para poner en práctica sus ideales en un marco no estatal. También pone como particular preocupación asegurar y promover los derechos de la mujer. El PKK ha tenido algunos éxitos al implementar su programa, a través de organizaciones como Congreso Popular de Kurdistán (DTK), el cual coordina actividades sociales y políticas dentro de Turquía, y el [Koma Civakên Kurdistan](#) (KCK), que lo hace en todos los países donde viven Kurdos.

- Barry, John (14 de septiembre de 2017). *Key Thinkers on The Environment*. Routledge. pp. 262-267. ISBN 978-1-315-54365-9. Consultado el 8 de diciembre de 2019.
- ↑ Bookchin, Murray. "The Future of the Left," *The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*. New York: Verso Books, 2015. pp. 157-8.
- ↑ Biehl, Janet. "Bookchin Breaks with Anarchism". *Communalism* October 2007: 1.
- ↑ BOOKCHIN, MURRAY (1978-12). «ECOLOGY AND REVOLUTIONARY THOUGHT*». *Antipode*. 10-11 (3-1): 21-21. ISSN 0066-4812. doi:10.1111/j.1467-8330.1978.tb00113.x. Consultado el 8 de diciembre de 2019.
- ↑ [Noticia](#)
- ↑ Smith, Gregory B. (1983-06). «The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy. By Murray Bookchin. (Palo Alto, Calif.: Cheshire Books, 1982. Pp. 385.)». *American Political Science Review* **77** (2): 540-540. ISSN 0003-0554. doi:10.2307/1959025. Consultado el 8 de diciembre de 2019.
- ↑ Smith, Gregory B. (1983-06). «The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy. By Murray Bookchin. (Palo Alto, Calif.: Cheshire Books, 1982. Pp. 385.)». *American Political Science Review* **77** (2): 540-540. ISSN 0003-0554. doi:10.2307/1959025. Consultado el 8 de diciembre de 2019.
- ↑ Light, Andrew, 1966- (1998). *Social ecology after Bookchin*. Guilford Press. ISBN 1-57230-379-4. OCLC 39465019. Consultado el 8 de diciembre de 2019.
- ↑ BOOKCHIN, MURRAY (1978-12). «ECOLOGY AND REVOLUTIONARY THOUGHT*». *Antipode*. 10-11 (3-1): 21-21. ISSN 0066-4812. doi:10.1111/j.1467-8330.1978.tb00113.x. Consultado el 8 de diciembre de 2019.
- ↑ Bookchin, Murray (2015). Bookchin, Debbie y Taylor, Blair, ed. *The next revolution: Popular assemblies and the promise of direct democracy (La próxima revolución: las asambleas populares y la promesa de la democracia directa) (con un prólogo de Ursula K. Le Guin)*. London: Verso. ISBN 978-1-78168-581-5.
- ↑ Kasprzak, Christopher (13 de junio de 2018). «Christopher Kasprzak. Review of "Calder: Hypermobility, Whitney Museum of American Art, New York, June 9–October 23, 2017" .». *caa.reviews*. ISSN 1543-950X. doi:10.3202/caa.reviews.2018.169. Consultado el 8 de diciembre de 2019.
- ↑ «New York Times New York City Poll, January 2003». *ICPSR Data Holdings*. 16 de mayo de 2003. Consultado el 8 de diciembre de 2019.
- ↑ [Bibliografía \(http://dwardmac.pitzer.edu\)](http://dwardmac.pitzer.edu)

Indice

¿Qué es la Ecología Social?	13
Hacia Una Sociedad Ecológica	36
Ecología y Pensamiento Revolucionario	51
Libertad y necesidad en la Naturaleza: Problemas de ética ecológica	78
El Naturalismo Filosófico	103
¡Escucha, marxista!	131
El anarquismo ante los nuevos tiempos	170
Anarquismo social o anarquismo personal	190
Nosotros los verdes, nosotros los anarquistas	264
Seis tesis sobre municipalismo libertario	272
El significado de Confederalismo	288
Autogestión y tecnología	303
Hacia una tecnología liberadora	321
Historia, civilización y progreso	374
Sobre Multiversidad Libertaria	402

¿Qué es la Ecología Social?

Lo que literalmente define la ecología social como “social”, es el reconocimiento del hecho —frecuentemente ignorado— de que casi todos nuestros problemas ecológicos surgen de nuestros profundamente enraizados problemas sociales. Inversamente, los actuales problemas ecológicos no serán claramente entendidos, mucho menos resueltos, sin atender a la solución de los problemas de la sociedad. Para ser concretos: los conflictos económicos, étnicos, culturales y de género, entre muchos otros, que subyacen en el corazón mismo de las más serias dislocaciones ecológicas que enfrentamos hoy en día —dejando de lado, aquellos que son producidos por catástrofes naturales.

Si esta aproximación les parece demasiado “sociológica” a aquellos ambientalistas quienes identifican los problemas ecológicos con la preservación de la vida salvaje, de la naturaleza, o más comúnmente, con “Gaia” y la “Unicidad” planetaria, puede ser esclarecedor el considerar algunos hechos recientes. El masivo derrame de petróleo del buque-tanque de Exxon en la bahía Príncipe William,^[1] la deforestación extensiva de secoyas por la Corporación Maxxam, y la propuesta de una hidroeléctrica en la Bahía James, proyecto que podría inundar vastas áreas de los bosques del norte de Quebec, por citar algunos pocos problemas; deberían recordarnos que el verdadero campo de batalla dónde se decidirá el futuro ecológico del planeta es uno claramente social.

De hecho, el separar los problemas ecológicos de los problemas sociales —o incluso el pasar por alto o el dar por supuesta esta crucial relación— podría producir una grosera malinterpretación de las fuentes de la creciente crisis medioambiental. El modo en que los seres humanos se relacionan unos con otros como seres sociales es crucial para entender la actual crisis ecológica. A menos que reconozcamos esto claramente, seguramente fallaremos en ver que la mentalidad jerárquica y las relaciones de clase que tan plenamente penetran en nuestra sociedad son el fundamento mismo de la idea de la dominación sobre el mundo natural.

A menos que aceptemos que la presente sociedad de mercado, estructurada alrededor del brutal imperativo “crece o muere”, es un mecanismo auto-operado profundamente impersonal, vamos a tender a

culpar falsamente a la tecnología en sí misma por cosas tales como los problemas medioambientales o de crecimiento poblacional. Manteniéndonos ignorantes sobre sus raíces causales, como el comercio por ganancia, la expansión industrial y la identificación del “progreso” con el interés de las corporaciones. En breve, tendemos a enfocarnos en los síntomas de una patología social severa, más que en la patología en sí misma, y nuestros esfuerzos están dirigidos a alcanzar fines de tipo cosmético, más que curativo.

Mientras que algunos han cuestionado si la ecología social ha tratado adecuadamente las cuestiones de la espiritualidad, ella estuvo, de hecho, entre los más tempranos promotores de la ecología contemporánea que llamaban a realizar un cambio radical de los valores espirituales existentes. Tal cambio implica por los menos la transformación de la presente mentalidad de dominación por una de complementariedad, que nos permitiría ver nuestro rol en el mundo natural como creativo y de soporte, apreciando profundamente las necesidades de las formas de vida no-humana. En la ecología social, una verdadera espiritualidad *natural* se centra en la habilidad de despertar en la humanidad la función de agentes morales en la disminución del sufrimiento innecesario, comprometiéndonos con la restauración ecológica y fomentando una apreciación estética de la evolución natural en toda su fecundidad y diversidad.

Por lo tanto, a la ecología social no se le ha escapado nunca la necesidad de un cambio radical de espiritualidad o mentalidad en su llamado a realizar el esfuerzo colectivo de cambiar la sociedad. De hecho, en una fecha tan temprana como 1965, la primera declaración pública que anunciaba las ideas de la ecología social concluida con el imperativo: “La estructura mental que hoy organiza las diferencias entre humanos y otras formas de vida a lo largo de una línea jerárquica de “supremacía” o “inferioridad” tiene que dar paso a una mirada que trata con la diversidad de un modo ecológico —aquel que está de acuerdo con una ética de la complementariedad”.^[2] De acuerdo con tal ética, los seres humanos complementan a los seres no-humanos con sus propias capacidades para producir un todo más rico, creativo y desarrollado —no como la especie “dominante” sino como una que colabora. A pesar de que esta idea, expresada unas veces como el deseo de una “re-espiritualización del mundo natural”, aparece en toda la literatura de la ecología social, la misma no debe confundirse con una teología que levanta deidad alguna sobre el mundo natural o que busca encontrar uno dentro él. La

espiritualidad propugnada por la ecología social es definitivamente naturalista (como uno podría esperar, dada su relación con la ecología misma, que es un tallo de las ciencias biológicas), antes que supernatural o panteísta.

El priorizar cualquier forma de espiritualidad sobre los factores sociales erosiona todas las formas de espiritualidad, y levanta serios interrogantes sobre la habilidad de uno para percibir la realidad. Mientras un mecanismo social ciego, el mercado, está convirtiendo la tierra en arena, cubriendo suelos fértiles con concreto, envenenando el aire y el agua, y produciendo cambios climáticos y atmosféricos, no podemos ignorar el impacto que la sociedad jerárquica y de clases ha producido sobre el mundo natural. Debemos tratar honestamente con el hecho de que el crecimiento económico, la opresión de género y la dominación étnica —por no hablar de los intereses de las corporaciones, los estados y las burocracias— son mucho más capaces de contornear el futuro del mundo natural que las formas privadas de auto-regeneración espiritual. Estas formas de dominación deben ser confrontadas por la acción colectiva y los grandes movimientos sociales deben desafiar las fuentes sociales de la crisis ecológica, no sólo por medio de las formas personales de consumo e inversión que generalmente son la firma del “capitalismo verde”. Vivimos en una sociedad altamente cooptativa cuya única ambición es encontrar nuevas áreas de expansión comercial, agregándole un discurso ecológico a su publicidad y una atención al cliente personalizada.

Naturaleza y Sociedad

Empecemos, entonces, con lo básico —es decir, preguntándonos qué son la naturaleza y la sociedad. De entre las muchas definiciones de naturaleza que se han formulado a lo largo del tiempo, una es más elusiva y frecuentemente más difícil de captar porque requiere una forma de pensamiento que es extraña a aquella que popularmente llamamos “pensamiento lineal”. Esta forma “no-lineal” u orgánica de pensamiento es más procesual que analítica, o, en términos más técnicos, más dialéctica que instrumental. La naturaleza, entendida desde la perspectiva del pensamiento procesual, es más que las hermosas vistas que apreciamos desde la cima de las montañas o que las imágenes de los portarretratos. Tales vistas e imágenes de la naturaleza no-humana son básicamente estáticas e inmóviles. Nuestra atención, démoslo por cierto, puede ser raptada por el vuelo del halcón, o los agitados saltos del ciervo, o la carrera entre sombras del coyote. Pero lo que realmente estaríamos

atestiguando en tales casos es la mera cinética del movimiento físico, capturada en la estructura de una imagen esencialmente estática que se muestra delante de nosotros. Nos engaña para que creamos en la “eternidad” de un solo momento en la naturaleza.

Si observamos con algún cuidado dentro la naturaleza no-humana como algo que es más que una vista escénica, comenzamos a sentir que es básicamente un fenómeno que nos envuelve, ricamente fecundo y a veces dramático en su desarrollo siempre cambiante. Intento definir la naturaleza no-humana precisamente como un proceso envolvente, como la *totalidad* de su evolución de hecho. Esto abarca el desarrollo de lo inorgánico en lo orgánico, del menos diferenciado y relativamente limitado mundo de los organismos unicelulares en aquellos multicelulares equipados con un simple, luego complejo y, actualmente, un plenamente inteligente aparato neuronal que les permite hacer elecciones innovadoras. Finalmente, la adquisición de sangre caliente les da a los organismos la asombrosa capacidad de existir en los más demandantes ambientes climáticos.

Este vasto drama de la naturaleza no-humana es en cada aspecto extraordinariamente magnífico. El mismo es producido por el incremento de la subjetividad, la flexibilidad y por medio una creciente diferenciación que produce un organismo más adaptable ante los nuevos retos y oportunidades ambientales; y genera un ser vivo mejor equipado para alterar su ambiente con la finalidad de satisfacer sus necesidades. Uno puede especular de qué se trata de la potencialidad de la materia en sí misma —la incesante interacción de los átomos formando nuevas combinaciones químicas para producir siempre moléculas más complejas, aminoácidos, proteínas y, en las condiciones adecuadas, formas elementales de vida— que es inherente en la naturaleza inorgánica. O uno puede decidir, con bastante naturalidad, que la “lucha por la existencia” o la “supervivencia del más apto” (por usar términos darwinianos populares) explican porque de modo creciente seres más subjetivados y flexibles son capaces de tratar con los cambios del ambiente de manera más efectiva que otros que lo son menos. Pero permanece el hecho de que cierto drama evolutivo como el que he descrito ocurrió y está tallado en la piedra como registro fósil. El que la naturaleza es esté registro, está historia y esté desenvolvimiento o proceso evolucionario, es un hecho manifiestamente claro.

El concebir la naturaleza no-humana en su propia evolución en vez de como una simple vista tiene profundas implicaciones —éticas tanto como biológicas— para las personas con conciencia ecológica. Los seres humanos plasman, al menos potencialmente, los atributos del desarrollo no-humano que los sitúan directamente en el camino de la evolución orgánica. Ellos no son “extraños en la naturaleza”, por usar una expresión de Neil Evernden, extranjeros “exóticos”, “deformidades” filogenéticas que, poseyendo capacidades para crear herramientas, “no pueden evolucionar con un ecosistema en ningún lugar”.^[3] Ni son ellos las “pulgas inteligentes”, por usar el lenguaje de los teóricos gaianos quienes creen que la tierra (Gaia) es un organismo viviente. Estas infundadas desconexiones entre la humanidad y el proceso evolucionario son tan superficiales como potencialmente misantrópicas. Los humanos son, de hecho, primates altamente inteligentes con elevada autoconciencia, que es lo mismo que decir que ellos han emergido y “no divergido”, de la larga evolución de las formas de vida vertebradas en las mamíferas y, finalmente, en las formas de vida de los primates. Ellos son el producto de un significativo movimiento evolucionario hacia la intelectualidad, la autoconciencia, la voluntad, la intencionalidad y la expresividad, sean en lenguaje oral o corporal.

Los seres humanos pertenecen a esta continuidad natural, no menos que sus antecesores primates y mamíferos en general. Representarlos como “extraños” que no tienen lugar o linaje en la evolución natural, o verlos como una plaga que parasita una altamente antropomorfizada versión del planeta (Gaia), en la misma forma en que las pulgas parasitan perros y gatos, es razonar mal, y no simplemente mala ecología. Adoleciendo de cualquier sentido de proceso, esta clase de pensamiento —desgraciadamente un lugar común entre los especialistas en ética— radicalmente separa lo no-humano de lo humano. Es más, hasta el grado en que la naturaleza no-humana es románticamente retratada como “salvaje” y presumiblemente vista como más auténticamente “natural” que el trabajo de humano; así el mundo natural está congelado dentro de un dominio circunscripto en el cual la innovación, la previsión y la creatividad humanas no tienen lugar, ni ofrecen posibilidad alguna.

La verdad es que los seres humanos no sólo pertenecen en la naturaleza, ellos son el resultado de un largo proceso evolucionario natural. Sus actividades aparentemente “innaturales”—como el desarrollo de la tecnología y la ciencia, la formación de instituciones sociales mudables, de formas altamente simbólicas de comunicación, la sensibilidad estética,

la creación de pueblos y ciudades— serían todos imposibles sin el largo alineamiento de atributos físicos que ha venido produciéndose durante eones, sean ellos cerebros más grandes o la bipedación que libera sus manos para hacer herramientas o cargar alimentos. De muchas maneras estos rasgos humanos son expansiones de rasgos no-humanos que han evolucionado durante milenios. Incrementar el cuidado hacia los jóvenes, la cooperación, la sustitución del comportamiento instintivo por la conducta guiada, en gran medida, mentalmente —todos presentes con mayor intensidad en el comportamiento humano. La diferencia entre el desarrollo de estas características en seres no-humanos, es que entre humanos ellas alcanzaron un grado elaboración e integración que produjo culturas o, visto en términos de institucionalidad familias, bandas, tribus, jerarquías, las clases económicas y el estado; sociedades altamente mudables para las cuales no existe precedente en el mundo no-humano —a menos que el comportamiento genéticamente programado de los insectos considerado como “social”. De hecho, la emergencia y el desarrollo de la sociedad humana es una efusión de características de comportamientos instintivos, que continúan un proceso de preparación del nuevo terreno para el comportamiento potencialmente racional.

Los seres humanos siempre permanecerán enraizados en su historia biológica evolutiva, la cual podemos llamar “naturaleza primera”; pero ellos producen una característica naturaleza social humana propia, a la cual podemos denominar “naturaleza segunda”. Y lejos de ser “antinatural”, la segunda naturaleza humana es eminentemente una creación de la evolución orgánica de la naturaleza primera. El inscribir la naturaleza segunda creada por los seres humanos fuera de la naturaleza como un todo, o de hecho minimizarla, es ignorar la creatividad de la evolución natural en sí misma, observándola desde una visión parcial. Si la “verdadera” evolución se plasma en criaturas simples como los osos pardos, los lobos y las ballenas —generalmente, animales que la *gente* encuentra estéticamente agradables o relativamente inteligentes — entonces los seres humanos son literalmente *desnaturalizados*. Desde tal perspectiva, sea que los veamos como “extraños” o como “pulgas”, los humanos son emplazados fuera caudal de la evolución natural hacia una mayor subjetividad y flexibilidad. Los más entusiastas promotores de esta des-naturalización de la humanidad pueden ver a los seres humanos apartados de la evolución no-humana, así tratan a la gente como a una “monstruosidad”, según lo plantea Paul Shepard,^[4] del proceso evolutivo. Otros simplemente evitan el problema del singular posicionamiento de la

humanidad en la evolución natural al ponerlos promiscuamente lado a lado con los escarabajos en términos de su “valor intrínseco”. En esta forma de pensamiento proposicional “disyuntivo”, lo social es o separado de lo orgánico, o impertinentemente reducido a lo orgánico; resultando en un inexplicable dualismo en un extremo o en un ingenuo reduccionismo en el otro. A la aproximación dualista, que es la cuasi teológica premisa de que el mundo fue “hecho” para uso humano le endilgamos el nombre de “antropocentrismo”; mientras que a la aproximación reduccionista, es la noción casi sin sentido de “democracia biocéntrica”, a la que le damos en nombre de “biocentrismo”.

La separación de los humanos de lo no-humano revela una falla para pensar orgánicamente y para acercarse al fenómeno de la evolución con un modo evolutivo de pensar. No es necesario decir, que si nos contentamos con considerar la naturaleza como nada más que una vista escénica, la pura descripción metafórica y poética de ella puede ser suficiente para reemplazar el pensamiento sobre ella. Pero si consideramos a la naturaleza como historia de la naturaleza, como un proceso evolucionario que va de un grado de desarrollo a otro bajo nuestros propios ojos, deshonramos este proceso al pensarlo de cualquier manera que no sea procesual. Eso es lo mismo que decir, que requerimos un tipo de pensamiento que reconozca este “qué-es” tal como aparece delante de nuestros ojos siempre desarrollándose en “esto-que-no-es”; o sea como parte de un continuo proceso auto-organizado en el cual pasado y presente, se ven ricamente diferenciados pero compartiendo un continuo, del que elevan una nueva potencialidad para el futuro, siempre en un grado creciente de *totalidad*. En concordancia con esto, humanos y no-humanos pueden ser vistos como aspectos de un continuo evolutivo y la emergencia de lo humano puede ser localizado en la evolución de lo no-humano; sin darle lugar a los ingenuos reclamos de que uno es “superior” al otro o que “fue hecho” para el otro.

Pero tomándolo en un modo procesual, orgánico y dialéctico de pensar, deberíamos tener poco problema para localizar y explicar el emerger de lo social fuera de lo biológico; de la naturaleza segunda de la primera. Parece estar más de moda en estos días tratar las cuestiones ecológicas socialmente significativas como un contable. Simplemente se yuxtaponen dos columnas —marcadas como “viejo paradigma” y “nuevo paradigma”— como cuando uno trata con entradas y salidas. Obviamente términos desagradables como “centralización” son puestos bajo “viejo paradigma”, mientras que otros más agradables como “descentralización”

son colocados en el “nuevo paradigma”. El resultado es un catálogo de frases de calcomanía cuya “idea central” es una evidente variación de “el absoluto bien contra el absoluto mal”. Todo esto puede parecer deliciosamente simple y sinóptico a simple vista, pero carece singularmente de alimento para el cerebro. Para conocer verdaderamente y ser capaz de darle un *sentido* interpretativo a las cuestiones sociales así planteadas, deberíamos querer saber cómo cada idea se deriva de otras y es parte de un desarrollo global. ¿Qué es lo que, de hecho, queremos expresar con el concepto de “descentralización”; y cómo se deriva o se eleva desde la historia de la sociedad humana el de “centralización”? Nuevamente: un pensamiento procesual es necesario para tratar realidades procesuales, con ello ganaríamos algún sentido de *dirección* — práctico al tiempo que teórico— al considerar nuestros problemas ecológicos.

La ecología social parece ser la única que, en el presente, apela a usar modos de pensar orgánico, de desarrollo y derivados para resolver problemas que básicamente son de carácter orgánico y de desarrollo. La definición misma del mundo natural como un desarrollo indica la necesidad de una forma de pensamiento orgánico, como lo hace la derivación de lo humano desde la naturaleza no-humana —una derivación que tiene las más profundas consecuencias para una ética ecológica que pueda ofrecer una guía sería para la solución de nuestros problemas ecológicos.

La ecología social nos llama a ver la naturaleza y la sociedad como interrelacionadas por la evolución en una Naturaleza que consiste en dos diferenciaciones: la primera o naturaleza biótica y la segunda o naturaleza humana. Naturaleza humana y naturaleza biótica comparten un potencial evolucionario para una mayor subjetividad y flexibilidad. La naturaleza segunda es el modo en que los seres humanos en tanto que primates altamente inteligentes y flexibles habitan el mundo. Eso es lo mismo que decir, que la gente crea un ambiente que se adapta a su modo de existencia. A este respecto, la naturaleza segunda no es diferente del ambiente que *cualquier* animal, dependiendo de sus habilidades, crea o adapta a las circunstancias biofísicas —o eco-comunales— en que vive. En este nivel, los seres humanos, en principio, no están haciendo nada que difiera de las actividades de supervivencia de los seres no-humanos —esto es construyendo represas de castores o madrigueras de topos.

Pero los cambios medioambientales que los seres humanos producen son significativamente diferentes de aquellos producidos por seres no-humanos. Los humanos actúan sobre su medioambiente con considerable previsión técnica, no obstante su falta de previsión en cuestiones ecológicas. Sus culturas son ricas en conocimientos, experiencias, cooperación, y conceptualizaciones intelectuales; y sin embargo, pueden verse bruscamente divididas contra ellas mismas en ciertos puntos de su desarrollo, por medio de conflictos entre grupos, clases, estados-naciones, o incluso ciudades-estados. Los seres no-humanos generalmente viven en nichos ecológicos y sus comportamientos están guiados primariamente por directivas instintivas y reflejos condicionados. Las sociedades humanas están “ligadas” entre sí por instituciones que cambian radicalmente en el periodo de siglos. Las comunidades no-humanas son impresionantes por su fijeza en términos generales, o por sus ritmos claramente preestablecidos y, frecuentemente, impresos genéticamente. Las comunidades humanas están guiadas en parte por factores ideológicos y están sujetas a cambios condicionados por esos factores.

Por lo tanto los seres humanos, emergiendo desde el proceso evolucionario orgánico, inician, por la fuerza bruta de su biología y de sus necesidades de supervivencia, un desarrollo evolutivo que envuelve profundamente su proceso evolucionario orgánico. Poseyendo naturalmente una inteligencia dotada, poderes de comunicación, capacidad para la organización institucional y una relativa libertad respecto del comportamiento instintivo, ellos redecoran su medioambiente —tal como lo hacen los seres no-humanos— hasta el límite de la capacidad de su equipamiento biológico. Es este equipamiento el que les posibilita generar los desarrollos sociales. No se trata tanto de que los seres humanos, en principio, se comporten de un modo distinto al de los animales o de que sean inherentemente más problemáticos en un sentido ecológico, sino que el desarrollo social por el cual ellos desbordan su desarrollo biológico frecuentemente se vuelve problemático para ellos mismos y para las formas de vida no-humanas. Cómo estos problemas emergen, las ideologías que ellos producen, la medida en la cual ellos contribuyen a la evolución biótica o su aborto, y el daño infringido al planeta como totalidad, son cuestiones depositadas en el corazón mismo la de crisis ecológica moderna. La naturaleza segunda, lejos de producir el cumplimiento de las potencialidades humanas, es acribillada por contradicciones, antagonismos y conflictos de interés que han

distorsionado las capacidades únicas de la humanidad para el desarrollo. Contiene al mismo tiempo el peligro de destruir la biosfera y, dado un mayor desarrollo de la humanidad hacia una sociedad ecológica, la capacidad para proveer una completamente nueva dispensa ecológica.

Jerarquía social y dominación

¿Cómo, entonces, es que lo social —eventualmente estructurado alrededor de grupos de estatus, con la formación de clases y fenómenos culturales— emerge desde lo biológico? Tenemos razones para especular que hechos biológicos como linaje, distribución por género y diferencias generacionales fueron lentamente institucionalizadas, siendo su dimensión exclusivamente social bastante igualitaria. Más tarde adquirió una forma jerárquica opresiva y luego la de clase explotadora. El linaje o lazo de sangre en la temprana prehistoria constituía obviamente la base orgánica de la familia. De hecho, el unirse colectivamente en grupos de familias que forman bandas, luego clanes y tribus, a través de los casamientos mixtos o de formas ficticias de descendencia, formaba lógicamente el horizonte social temprano de nuestros ancestros. Más que otros mamíferos, el simple hecho biológico de la reproducción humana y el prolongado tiempo de cuidado materno que requiere el infante, tiende a unir a los hermanos [*to knit siblings*] en un grupo y a producir un fuerte sentido de solidaridad e intimidad grupal. Hombres, mujeres y sus hijos se unieron con la condición de llevar una vida familiar estable y justa, basada en la obligación mutua y expresada en un sentimiento de afinidad que fue frecuentemente santificado por votos matrimoniales de una clase u otra.

Fuera de la familia y todas sus reelaboraciones en bandas, clanes y tribus o similares, otros seres humanos eran considerados “extraños”, quienes podían alternativamente ser hospitalariamente bienvenidos, o esclavizados, o asesinados. Lo común era un cuerpo de *costumbres* que probablemente fueran heredadas de tiempos inmemoriales. Aquello que nosotros llamamos *moralidad* se inicia con los mandamientos de una divinidad, de hecho ellas requieren alguna clase de reforzamiento supernatural o místico para ser aceptadas por la comunidad. Sólo tardíamente, empezando con los antiguos griegos, emergió el comportamiento *ético*, basado en la racionalidad y en la reflexión. El cambio desde la ciega costumbre a una moralidad directiva y, finalmente, a una ética racional ocurrió con el surgimiento de las ciudades y del cosmopolitismo urbano. La humanidad, gradualmente se desligo a sí misma del hecho biológico de los lazos de sangre, empezando a admitir al

“extranjero” y cada vez reconociéndose a sí misma como compartiendo una comunidad de seres humanos, en vez de como una etnia —como una comunidad de ciudadanos, más que como parientes.

En el mundo social primordial y formativo que todavía debemos explorar, otros rasgos biológicos de la humanidad fueron rehechos desde lo estrictamente natural a lo social. Uno de estos fue el hecho de la edad y sus distinciones. En los grupos sociales emergentes que se desarrollaron entre los primeros humanos, la ausencia de lenguaje escrito ayudo a conferir a los mayores un más alto grado de estatus, por ser ellos quienes poseían la sabiduría tradicional de la comunidad, las líneas de parentesco que prescribían lazos maritales en obediencia al extenso tabú del incesto y a las técnicas de supervivencia que tenían que ser adquiridos tanto por los miembros jóvenes y los maduros del grupo. En adición a esto, el hecho biológico de la distinción de géneros fue lentamente rehecho a lo largo de las líneas sociales en lo que inicialmente fueron grupos complementarios de hermanas y hermanos. Las mujeres formaron sus grupos propios de recolectoras y cuidadoras con sus propias costumbres, sistemas de creencias y valores; mientras que los hombres constituyeron sus grupos de cazadores y guerreros con sus propias características de comportamiento, convenciones sociales e ideologías.

Por todo lo que sabemos sobre la socialización de los hechos biológicos del parentesco, los grupos de edad y de género —su elaboración en instituciones tempranas— no hay razón para dudar de que la gente existiera en una relación de complementariedad con los otros. Cada uno, de hecho, estaba necesitado de los otros para formar un relativamente estable todo. Ninguno “dominaba” al resto o intentaba privilegiarse a sí mismo en el día a día. Aun así, con el paso del tiempo, incluso los hechos biológicos que fundamentaban cada grupo humano fueron lentamente rehechos en varios periodos y en varios grados, hasta alcanzar una estructura jerárquica basada en el mando y la obediencia. Hablo aquí de un sendero histórico, de ninguna manera predeterminado por fuerza mística o deidad alguna; un sendero que frecuentemente no fue más allá de un muy limitado desarrollo entre muchas culturas preliterarias o aborígenes, e incluso en algunas civilizaciones más elaboradas. Ni podemos predecir cómo en la historia humana pueden haberse desarrollado ciertos valores femeninos asociados con el cuidado y la cría, sin ser ensombrecidos por valores masculinos asociados con el combate y el comportamiento agresivo.

La jerarquía en sus formas tempranas probablemente no estaba marcada por las cualidades más ásperas que adquirió luego en la historia. Los ancianos, en el principio mismo de la gerontocracia, no sólo eran respetados por su sabiduría, además eran amados por los jóvenes y su afecto era frecuentemente recíproco. Sólo podemos dar cuenta probable por el incremento en la estridencia y aspereza de las gerontocracias más tardías suponiendo que los ancianos, agobiados con el decaimiento de sus fuerzas y dependiendo de la buena voluntad de la comunidad, fueron más vulnerables al abandono en periodos de necesidad material, que cualquier otro segmento poblacional. En cualquier caso, que las gerontocracias fueron las formas más tempranas de jerarquía es algo corroborado por su existencia en comunidades tan distantes una de la otra como los aborígenes australianos, las sociedades tribales en el Este de África y las comunidades indígenas americanas. “Incluso en las culturas simples de recolectores, los individuos sobre los cincuenta, aparentemente se arrojan a sí mismos ciertos poderes y privilegios los cuales los benefician a ellos especialmente”, observa el antropólogo Paul Radin “... y no estaban dictados, en absoluto, por consideraciones a los derechos de los otros o al bienestar de la comunidad”.^[5] Muchos consejos tribales alrededor del mundo fueron en realidad consejos de ancianos, una institución que nunca desapareció completamente (como lo sugiere la palabra “alderman” [concejál]), aunque fueran sobrepasadas por las sociedades de guerreros, los cacicazgos y los reinados.

El patri-centrismo, en el cual los valores masculinos, sus instituciones y formas de comportamiento prevalecen sobre los femeninos, parece haber seguido a la gerontocracia. Inicialmente, este cambio pudo haber parecido inofensivo, en tanto que las sociedades preliterarias y aborígenes fueron mayormente comunidades domésticas en las cuales el auténtico centro material de la vida era el hogar, y no “la casa de los hombres” tan extensamente presente en las sociedades tribales. La dominación masculina, sí tal cosa pudiera llamarse así, toma su forma más severa y coercitiva bajo el patriarcado, una institución en la cual el varón más viejo de una familia extensa o clan tiene el poder de vida-o-muerte sobre todos los miembros de su grupo. Las mujeres no son el único o ni siquiera el principal objetivo de la dominación patriarcal. A los hijos, como a las hijas, puede ordenárseles comprometerse, casarse y ser muertos por capricho del “viejo”. Por lo que concierne a la patricentricidad, en cualquier caso, la autoridad y la prerrogativa masculinas son el producto de una lenta y, frecuentemente, sutil negociación, en el desarrollado la cual la fraternidad

masculina tiende expulsar a la fraternidad femenina en virtud de las crecientes responsabilidades “civiles” de la primera. El incremento de la población, las bandas de extraños merodeadores cuyas migraciones pueden ser inducidas por la sequía u otras condiciones desfavorables y las vendettas de una clase u otra, por citar causas comunes de la hostilidad y la guerra, crearon una nueva esfera “civil” paralela a la esfera doméstica de las mujeres, que gradualmente invadió a esta última. Con la aparición de la agricultura de arado tirado por ganado, se inicia la invasión masculina de la esfera femenina de la horticultura, quienes usaban un palo para excavar, y su temprano predominio de la vida económica dentro de la comunidad, se disuelve. Las sociedades guerras y los jefes llevan el impulso de la dominación masculina a un nuevo nivel de desarrollo material y cultural. La dominación masculina se vuelve demasiado activa y en última instancia conduce a un mundo manejado por elites masculinas que dominan no sólo a las mujeres, sino también a los hombres.

El “por qué” emerge la jerarquía es algo suficientemente transparente: las enfermedades de la edad, el incremento poblacional, los desastres naturales, ciertos cambios tecnológicos que privilegian las actividades masculinas de la caza y cuidado de animales sobre las funciones de la horticultura femenina, el crecimiento de la sociedad civil, la expansión de las guerras. Todas ellas sirven para resaltar las responsabilidades masculinas a expensas de las femeninas. Los teóricos marxistas tienden a resaltar los avances tecnológicos y el supuesto excedente material que ellos producen para explicar la emergencia del estrato de la elite —de hecho, las clases explotadoras. Como sea, esto no nos dice por qué muchas sociedades las cuales sus medioambientes eran abundantemente ricos en comida nunca produjeron ese estrato. Que esos excedentes son necesarios para sostener las elites y clases superiores es obvio, como lo señalo Aristóteles hace más de dos milenios. Pero también muchas comunidades que tuvieron a su disposición tales recursos permanecieron bastante igualitarias y jamás “avanzaron” hacia sociedades jerárquicas o de clases.

Vale la pena enfatizar que la dominación jerárquica, tan coercitiva como puede ser, no debe confundirse con la explotación de clases. Es frecuente que el rol de los individuos de alto estatus sea bien conocido, como en el caso de las órdenes dadas por los padres a sus hijos, de preocupados cónyuges el uno al otro, o de los mayores a los más jóvenes. En las sociedades tribales, incluso cuando una gran cantidad de autoridad es acumulada por el jefe —y la mayoría de los jefes son consejeros más que

legisladores—, lo común es que él deba ganarse la estima de la comunidad por medio de interacción con las personas y pueda ser ignorado o removido de su posición por ellos. Muchos jefes se ganan su prestigio, tan esencial para su autoridad, por medio de regalos, e incluso a través una considerable merma de sus bienes personales. El respeto acordado a muchos jefes es ganado, no por el acaparamiento de excedentes como medios para el poder sino por la disposición de ellos como muestra de generosidad.

Las clases tienden a operar sobre líneas diferentes. El poder es usualmente el ganado por la adquisición de bienestar, no por su dilapidación; el gobierno es garantizado por la coerción física directa, no por la simple persuasión; y el estado es el último garante de la autoridad. Que la jerarquía está más firmemente establecida que la dominación de clase quizás pueda verificarse por el hecho de que las mujeres han sido dominadas por milenios, a pesar de los dramáticos cambios en las sociedades de clases. Bajos las mismas premisas, la abolición del dominio de clases y de la explotación no ofrece ninguna garantía de que lo-que-sea que elabora las jerarquías y los sistemas de dominación vaya a desaparecer.

En las sociedades no jerárquicas e incluso en algunas sociedades jerárquicas, ciertas costumbres guían el comportamiento humano a lo largo de lineamientos básicamente decentes. De importancia primaria entre las costumbres tempranas fue la de la “ley del mínimo irreductible” (por usar una expresión de Radin), la noción compartida de que todos los miembros de la comunidad tienen derecho a los medios para su subsistencia, sin importar la cantidad de trabajo que puedan realizar. El negarle a alguien comida, abrigo o los medios básicos para la vida a causa de la enfermedad o incluso el comportamiento frívolo puede ser visto como una negativa atroz del derecho mismo a la vida. Los recursos y las cosas necesarias para el sostenimiento de la comunidad jamás fueron completamente propiedad privada: sobrepasar el control individual fue el más conocido principio del usufructo —noción de que los medios para la vida que no están siendo usados por un miembro del grupo pueden ser usados, en tanto sea necesario, por otro. Esas tierras sin uso, huertas e incluso herramientas o armas, en tanto que abandonadas, estaban a disposición de cualquiera en la comunidad que tuviera necesidad de ellas. Por último, la costumbre fomento la práctica de la ayuda mutua, el muy sensible comportamiento cooperativo de compartir las cosas y el trabajo, de manera que individuos o familias que

gozan de bienestar esperaban ser ayudados por los otros sí su suerte cambiaba para peor. Tomadas como una totalidad, estas costumbres se sedimentaron de tal forma en la sociedad que persistieron mucho después que la jerarquía se volviera opresiva y la sociedad de clases predominante.

La idea de dominar la naturaleza

La «naturaleza», en el sentido extendido de un medioambiente biótico desde el cual los humanos toman las simples cosas que necesitan para sobrevivir, frecuentemente no tiene significado en los pueblos pre-literarios. Inmersos en la naturaleza como en el mismo universo en el que viven esta no tiene significado especial, incluso cuando ellos se celebran rituales animistas y ven al mundo circundante como un nexo de la vida, frecuentemente imputándoles sus propias instituciones sociales al comportamiento de varias especies, como es el caso de «las represas de los castores» y los espíritus cuasi humanos. Palabras que expresan nuestra noción de naturaleza no son fáciles de encontrar, si es que existen, en los lenguajes de los pueblos aborígenes.

Con el surgimiento de la jerarquía y de la dominación humana, como sea, se plantan las semillas para la creencia de que la naturaleza no sólo existe como un mundo aparte, sino que además está genéricamente organizado y puede ser dominado. El estudio de la magia revela este cambio claramente. Las tempranas formas de la magia no veían a la naturaleza como un mundo aparte. Su visión del mundo tiende a ser tal, que el practicante esencialmente ruega al «espíritu jefe» del juego para que coaccione a un animal en la dirección de su flecha o lanza. Más tardíamente, la magia se vuelve enteramente instrumental; [el participante en] la situación la coacciona por medio de técnicas mágicas para convertirse en el cazador de la presa. Mientras que las formas más tempranas de magia pueden ser consideradas como prácticas de comunidades generalmente no jerárquicas e igualitarias, las formas tardías de creencias animistas denuncian una visión más o menos jerárquica del mundo natural y de los latentes poderes humanos de dominación.

Debemos enfatizar, aquí, que la idea de la dominación de la naturaleza tiene su fuente primaria en la dominación del ser humano por el ser humano y en la estructuración del mundo natural en una jerárquica cadena del Ser (una concepción estática, incidentalmente, que no tiene relación con la evolución de la vida en formas de subjetividad y flexibilidad gradualmente avanzadas). Es que el mandato bíblico que da a Adán y a Noé poder sobre el mundo viviente fue sobre todo expresión de una

dispensa *social*. Su idea del dominio sobre naturaleza sólo puede ser superada a través de la creación de una sociedad sin esas clases y sin esas estructuras jerárquicas que permiten el dominio y la obediencia tanto en la vida privada como en la pública. El que esta nueva organización envuelve cambios en las actitudes y en los valores, es algo que ni deberíamos mencionar. Pero estas actitudes y valores permanecen vaporosas si no se les da sustancia a través de instituciones objetivas, las formas en que los humanos interactúan unos con otros concretamente y en las realidades de la vida de cada día, desde el sueño de los niños al trabajo y el juego. Hasta que los seres humanos dejen de vivir en sociedades que están estructuradas alrededor de jerarquías tanto como de clases económicas, nunca estaremos libres de la dominación, sin importar cuánto tratemos de disiparla con rituales, encantamientos, eco-teologías y la adopción de aparentes modos de vida «natural».

La idea de la dominación de la naturaleza tiene una historia tan antigua como la jerarquía misma. Ya en el poema épico Gilgamesh de Mesopotamia, un drama que puede ser datado aproximadamente 7000 años atrás, el héroe desafía a las deidades y corta sus árboles sagrados en su búsqueda por la inmortalidad. La Odisea es una vasta memoria del viaje de un guerrero griego, uno más astuto que heroico, quien básicamente se deshace de las deidades de la naturaleza que el mundo helénico heredó de sus menos conocidos precursores. Que las sociedades elitistas devastaron tanto la cuenca del Mediterráneo como las laderas de China provee de amplia evidencia de que las sociedades jerárquicas y de clases habían iniciado una reconstrucción radical del planeta y el modo de explotación mucho antes de que emergiera la ciencia moderna, la racionalidad «lineal» y la «sociedad industrial», por citar factores causales que son invocados tan libremente en el moderno movimiento ecologista. La naturaleza segunda, estemos seguros, no ha creado un Jardín del Edén al estar constantemente absorbiendo e hiriendo a la naturaleza primera. Bastante frecuentemente, ha destruido mucho de lo que era hermoso, creativo y dinámico en el mundo biótico, de la misma forma que ha devastado la vida humana misma con guerras homicidas, genocidio y actos de opresión inmisericorde. La ecología social se rehúsa a ignorar el hecho de que el daño que la sociedad elitista inflige sobre el mundo natural es más que equiparable al daño que infringe en la humanidad; no pasa por alto el hecho de que el destino de la vida humana está unido de la mano con el destino del mundo no-humano.

Pero las costumbres del mínimo irreductible, del usufructo, de la ayuda mutua no pueden ser ignoradas, sin importar cuán problemáticas se manifiestan las enfermedades producidas por la naturaleza segunda. Estas costumbres persisten bien dentro de la historia y saltan a la superficie casi explosivamente en los masivos levantamientos populares, desde las tempranas revueltas en el antiguo Sumer hasta el tiempo presente. Ellas reclaman por la recuperación de los valores solidarios y comunitarios cuando se encuentran bajo el embate del elitismo y la opresión de clase. De hecho, a pesar de los ejércitos que han vagado por los campos de batalla, de los recaudadores de impuestos que han expoliado a los aldeanos comunes, y a los abusos diarios que les fueron infligidos por los capataces a los trabajadores, la vida comunitaria continua persistiendo y reteniendo muchas de sus más valoradas cualidades, propias de un pasado más igualitario. Ni los antiguos déspotas ni los señores feudales pudieron aniquilarlas completamente en las aldeas campesinas o en los pueblos con gremios de artesanos independientes. En la antigua Grecia, las religiones basadas en la austeridad y, más significativamente, una filosofía racional rechazaron el sometimiento de los pensamientos y de la vida política a deseos extravagantes, tendiendo a disminuir el número de necesidades y a delimitar el apetito humano por bienes materiales. Ellos sirvieron para desacelerar la innovación tecnológica hasta el punto donde nuevos medios de producción pudieran ser sensiblemente integrados en una sociedad balanceada. Los mercados medievales fueron modestos, usualmente de nivel local y en ellos los gremios ejercían un estricto control sobre los precios, la competencia y calidad de los bienes producidos por sus miembros.

“¡Crece o muere!”^[6]

Pero así como las jerarquías y las estructuras de clase tienden a adquirir su propio momento y a permear mucho en la sociedad, así el mercado comienza a ganar una vida propia y a extender sus bordes más allá de limitadas regiones hacia los vastos continentes profundos. El intercambio deja de ser primariamente un medio para proveer a sus modestas necesidades, subvirtiendo los límites que impusieron sobre los gremios y las restricciones morales y religiosas. No sólo generó el lugar para técnicas mucho más elaboradas para incrementar la producción; también fue el creador de las necesidades, que le dieron un explosivo ímpetu al consumo y a la tecnología, muchas de las cuales son simplemente inútiles. Primero en el norte de Italia y en los Países Bajos europeos, luego

—y más efectivamente— en Inglaterra durante los siglos XVII y XVIII, la producción de bienes exclusivamente para la venta por ganancia (la mercancía capitalista) rápidamente barrió con todas las barreras sociales y culturales al crecimiento del mercado.

Hacia fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la nueva clase de capitalistas industriales, con su sistema de fábricas y el compromiso con una expansión sin límites, inician la colonización del mundo entero y, finalmente, de la mayor parte de la vida de las personas. Contrarios a la nobleza feudal, quienes tenían sus amadas tierras y castillos, los burgueses no tenían otro hogar que el mercado o la bóveda del banco. Como clase, ellos convirtieron más y más del mundo en el creciente dominio de las fábricas. Los conquistadores del mundo antiguo o medieval normalmente ponían todas sus ganancias juntas invirtiéndolas en tierras y viviendo como nobleza rural —dado los prejuicios de sus épocas contra las ganancias “mal habidas” del comercio. Por otro lado, los capitalistas industriales del mundo moderno han generado una amarga competencia que valora altamente la expansión industrial y el poder comercial que confiere, y funciona como si el crecimiento fuera un fin en sí mismo.

Es de importancia crucial, en ecología social, que se reconozca que el crecimiento industrial no es el resultado de un cambio en las perspectivas culturales solamente y, menos aún, del impacto de la racionalidad científica en la sociedad. Este crecimiento, se deriva sobretodo de factores objetivos fuertemente estimulados por la expansión del mercado mismo, factores que son altamente permeables a las consideraciones morales y a los esfuerzos de la persuasión ética. De hecho, a pesar de la cercana asociación entre desarrollo capitalista e innovación tecnológica, el imperativo rector del mercado capitalista, dada la deshumanizada competición que lo define, es la necesidad de crecer y de evitar la muerte a manos de competidores salvajes. Tan importante como la codicia o el poder conferido por el bienestar puedan ser, la pura supervivencia requiere de los empresarios que deban expandir sus aparatos productivos para mantenerse a la cabeza de otros empresarios y tratar, en realidad, de devorárselos. La clave para esta ley de vida —la supervivencia— es la expansión y las grandes ganancias, para ser invertidas en todavía más expansión. En la práctica, la noción de progreso, una vez identificado por nuestros ancestros como la fe en la evolución en una mayor solidaridad y cooperación humana, es ahora identificada con el crecimiento económico.

El esfuerzo de muchos bien intencionados teóricos ecologistas y de sus admiradores para reducir la crisis ecológica a un problema más cultural que social puede volverse fácilmente molesto. Sin importar cuán ecológico pueda ser un empresario, la cruda realidad es que su propia supervivencia en el mercado excluye cualquier significativa orientación ecológica. La participación en prácticas ecológicamente racionales coloca a un empresario moralmente interesado en una sorprendente, en verdad, fatal desventaja en relación con su rival —notablemente aquel carece de preocupaciones ecológicas y por ello produce a un menor costo y obtiene una mayor ganancia para futuras expansiones de capital.

En la práctica, al difundir que el movimiento y la ideología ambientalistas simplemente moralizan sobre la “debilidad” de nuestra sociedad anti-ecológica y enfatizar el cambio en la vida privada y las actitudes individuales, se obscurece la necesidad de una acción social. Las Corporaciones son expertas en manipular esta aspiración de mostrarse con una imagen ecológica. Mercedes-Benz, por ejemplo, declara en un anuncio de dos páginas, decorado con la pintura de un bisonte en la pared de una cueva del Paletico, que “debemos trabajar por hacer más ambientalmente sustentable el progreso por medio de la inclusión de la cuestión ambiental en la planeación de nuevos productos”.^[7] Tales mensajes engañosos son un lugar común en Alemania, uno de los peores contaminadores de Europa occidental. Publicidad igual de autoindulgente existe en los Estados Unidos, donde los más grandes contaminadores piamente declaran para sí mismos, “Cada día es el Día de la Tierra”.

El punto que enfatiza la ecología social no es que los cambios morales o espirituales sean innecesarios o un sinsentido, sino que el capitalismo moderno es estructuralmente amoral y por lo tanto es impermeable a cualquier tipo de confrontación moral. El mercado moderno tiene sus propios imperativos, sin importar quien se sienta en el asiento del conductor o quien va colgado de la baranda. La dirección que sigue no depende de factores éticos sino más bien de las leyes sin sentido de la oferta y la demanda, el crece o muere, el devorar o ser devorado. Máximas como “los negocios son negocios” explícitamente nos dicen que los factores éticos, religiosos, psicológicos y emocionales no tienen ningún lugar en el mundo impersonal de la producción, la ganancia y el crecimiento. Es groseramente erróneo el pensar que nosotros podemos despojar este brutal y materialista, es más, mecánico mundo de su carácter objetivo, que podemos evaporar estos crudos hechos en vez de transformarlos.

Una sociedad basada en el “crece o muere” como su imperativo omnipresente debe necesariamente tener un devastador impacto ecológico. Dado el imperativo de crecer generado por la competición del mercado, significaría poco o nada si hoy mismo la población se redujera a una fracción de lo que es actualmente. En tanto que los empresarios deban siempre expandirse si es quieren sobrevivir, la tasa media que ha fomentado el consumo sin sentido debería mobilizarse hacia un incremento de las compras de bienes, sin que importe la necesidad que haya de ellos. Por lo tanto sería “indispensable” para la opinión pública el poseer dos o tres aparatos de cada tipo, automóviles, aparatos electrónicos, etc., cuando uno hubiera sido más que suficiente. Sumemos a esto, que los militares seguirían demandando nuevos y más letales instrumentos de muerte, de los cuales se requerirían nuevos modelos anualmente.

Incluso las tecnologías “blandas” producidas por un mercado regido por el “crece-o-muere” son usadas para los fines destructivos del capitalismo. Hace dos siglos, los bosques de Inglaterra fueron cortados para abastecer las forjas de hierro con hachas que no han cambiado de forma apreciable desde la Edad de Bronce y barcos de velas cargados de mercancías navegaron hacia todas las partes del mundo hasta bien entrado el siglo XIX. Es verdad que mucho de los Estados Unidos fue “limpiado” de sus bosques, vida salvaje, suelo y de habitantes aborígenes con herramientas y armas deberían ser fácilmente reconocibles, sin importar cuanto las hayan modificado, por gente del Renacimiento que no había alcanzado la revolución industrial todavía. Lo que las técnicas modernas hicieron fue acelerar un proceso que estaba bien encaminado hacia fines de la Edad Media. Por sí mismo no devasto el planeta; pero instigo un fenómeno, el siempre-expansivo sistema de mercado que tiene sus raíces en una de las transformaciones sociales más fundamentales: la elaboración de la jerarquía y de las clases en un sistema de distribución basado en el intercambio, más que en la complementariedad y la ayuda mutua.

Una sociedad ecológica

La Ecología Social no solamente apela a una regeneración moral sino también, y sobre todo, por una reconstrucción social sobre lineamientos ecológicos. Enfatizamos que el llamamiento ético al poder (que encarna las ciegas fuerzas del mercado y las relaciones competitivas), tomado en sí mismo, es probablemente fútil. De hecho, tomado en sí mismo, frecuentemente oscurece las verdaderas relaciones de poder que

prevalecen hoy en día al hacer que se crea que es posible alcanzar una sociedad ecológica con un simple cambio de “actitud”, con un “cambio espiritual”, o una redención cuasi-religiosa.

Aunque siempre consiente de la necesidad de cambio espiritual, la Ecología Social busca reparar el abuso ecológico que la sociedad ha infringido sobre el mundo natural yendo a las causas estructurales tanto como a las subjetivas de nociones como la de “dominación de la naturaleza”. Esto es, desafía al sistema completo de dominación en sí mismo y busca eliminar el edificio de las clases y las jerarquías que se ha autoimpuesto sobre la humanidad y que define la relación existente entre la naturaleza no-humana y la naturaleza humana. Sus avances en una ética de la complementariedad, en la cual los seres humanos deben tener un rol de apoyo para perpetuar la integridad de la biosfera son, potencialmente, al menos, el más consiente producto de la evolución natural. De hecho, los seres humanos parecen tener la responsabilidad moral funcionar creativamente en el desenvolvimiento de esa evolución. La Ecología Social subraya la necesidad de corporizar su ética de la complementariedad en instituciones sociales palpables que le darán sentido activo a su objetivo de totalidad y al involucramiento de los humanos como agentes morales y conscientes en el intercambio entre especies. Busca el enriquecimiento de los (...)

(Páginas faltantes: 370 y 371)^{[8][9]}

(...) la legitimación de lo que tan frecuentemente se ve hoy en día. Significa el cuidado entre los afiliados de los intereses de la comunidad, una en la cual el interés comunal está colocado por sobre el interés personal; o, más propiamente, una en la que el interés personal sea congruente con y se realice a través del interés común.

La propiedad, en esta constelación ética, debería ser compartida y, en las mejores circunstancias, pertenecer a la comunidad como un todo, no a los productores (los trabajadores) o a los propietarios (los capitalistas). En una sociedad ecológica compuesta de “Comunas de Comunas”, la propiedad no pertenecería, en última instancia, ni a los propietarios ni a la nación-estado. La Unión Soviética levanto una despótica burocracia; la visión anarco-sindicalista de fábricas competitivas “bajo-control-obrero” trajo aparejada en última instancia una burocracia del trabajo. Desde el punto de vista de la Ecología Social, el “interés” en la propiedad podría generalizarse, sin que se reconstituya de formas diferentes e inmanejables. El mismo podría *municipalizarse*, en vez de nacionalizarse o

privatizarse. Así los trabajadores, campesinos, profesionales, etc., deberían lidiar con la propiedad municipalizada y no como miembros de un grupo social o vocacional. Dejando de lado cualquier discusión sobre como esa visión de la rotación del trabajo se realice, los ciudadanos quienes se comprometan en ambas actividades, industriales y agrarias, y los profesionales que también realicen trabajo manual; las ideas comunales adelantadas por la ecología social darían lugar a individuos para quienes el interés colectivo es inseparable del personal, el interés público inseparable del privado, y el interés político inseparable del social.

La reorganización de las municipalidades, su confederalización en una siempre mayor red que forme un poder que se oponga al de la nación-estado, la reconstrucción de los componentes republicanos en ciudadanos quienes participan en una democracia directa —todo ello puede llevar un considerable periodo de tiempo hasta que se realice. Pero al final, sólo ellos pueden eliminar la dominación de los humanos por los humanos y, por tanto, lidiar con aquellos problemas ecológicos cuya creciente magnitud amenaza la existencia de una biosfera que pueda soportar formas de vida avanzadas. El ignorar la necesidad de estos cambios radicales, pero eminentemente prácticos, podría generar su agravamiento y expansión hasta el punto en el que ya no haya ninguna chance de resolverlos. Cualquier intento que ignore su impacto sobre la biosfera o que trate con ellos superficialmente podría ser la receta para el desastre, una garantía que la sociedad anti-ecológica que prevalece en la mayor parte del mundo actualmente, puede ciegamente precipitar a la biosfera como la conocemos hacia una destrucción segura.

MB

- [1] El autor se refiere al desastre producido por el encallamiento del buque-tanque Exxon Valdez en la bahía del Príncipe William, el 24 de marzo de 1989 (n. del t.).
- [2] Murray Bookchin, “Ecología y Pensamiento Revolucionario”, inicialmente fue publicado en el periódico eco-anarquista *New Direction in Libertarian Thought* (sept. 1964), y recopilado junto a otros de mis más importantes ensayos de los '60 en *Post-Scarcity Anarchism* (Berkeley: Ramparts Press, 1972; reeditado en Montreal: Black Rose Books, 1977). La expresión “ética de la complementariedad” está tomada de *La Ecología de la Libertad* (San Francisco: Cheshire Books, 1982; edición revisada, Montreal: Black Rose Books, 1991).
- [3] Neil Evernden, *The Natural Alien*; Toronto: University of Toronto Press, 1986, p. 109.
- [4] Paul Howe Shepard, Jr. (1925 — 1996) ambientalista y autor norteamericano, conocido por introducir el “Paradigma del Pleistoceno” dentro de la Ecología Profunda (n. del t.).
- [5] Paul Radin, *The World of Primitive Man* (New York: grove Press, 1960), p. 211.
- [6] Citado por Alan Wolfe, “Up from Humanism”, in *The American Prospect* (Winter, 1991), p. 125. [En la versión digital usada como fuente de la presente traducción, la ubicación exacta de la presente nota está perdida. (n. del t.)]
- [7] *Ver Der Spiegel*, del 16 de septiembre de 1991, pp. 144-145.
- [8] Todos estos puntos de vista fueron descritos en el ensayo “Ecología y Pensamiento Revolucionario”, escrito por el autor en 1965, y fueron asimilados con el paso del tiempo por subsecuentes movimientos ecológicos. Muchas de las perspectivas adelantadas un año después en “Hacia una Tecnología para la liberación” fueron también asimiladas y renombradas como “tecnologías apropiadas”, una expresión socialmente neutral en comparación con mi término original de “ecotecnología”. Ambos ensayos pueden encontrarse en *Post-Scarcity Anarchism* [La presente nota y la que le siguen, se hallan perdidas en el cuerpo de texto faltante de la versión usada para esta traducción].
- [9] Véansen los ensayos “Las Formas de la Libertad”, en *Post-Scarcity Anarchism*; “The Legacy of Freedom”, en *The Ecology of Freedom*; y “Patterns of Civic Freedom”, en *The Rise of Urbanization and the Declines of Citizenship*, San Francisco: Sierra Club Books, 1987.

Hacia una Sociedad Ecológica

El problema de la degradación medioambiental parece haber sido puesto bajo un enfoque curioso. A pesar del masivo soporte a las medidas medioambientalistas —como testimonio de tal, la positiva respuesta del público en recientes referéndums estatales sobre tales cuestiones— estamos siendo advertidos sobre una reacción violenta contra los “extremistas” que promueven demandas “radicales” para detener el deterioro medioambiental. Mucho de esta “reacción violenta” parece ser generado por la industria y por la Casa Blanca, desde donde el Sr. Nixon^[1] complacientemente nos asegura que “los Estados Unidos van bien por el camino de ganar la guerra contra degradación medioambiental; bien en el camino de hacer la paz con la naturaleza”. Esta retorica es sospechosamente familiar; presumiblemente estamos empezando a ver la “luz” al final del túnel medioambiental. En cualquier caso, las campañas comerciales de las industrias petrolera, automotor, maderera y química urgen a los estadounidenses a ser más “razonables” sobre las mejoras medioambientales, al balancear “sensatamente” “beneficios” contra “perdidas”, para reducir los requerimiento normativos para limpiar el aire y el agua que ya han sido adoptadas por la Administración de Protección Ambiental, mostrando “paciencia” y “compresión” por los aparentemente formidables problemas técnicos que enfrentan nuestros amistosos vecinos los oligopolios industriales y de servicios.

No voy a tratar aquí de discutir la escandalosa distorsión que está contenida en este tipo de propaganda. Muchos de ustedes deben estar familiarizados ya, con el reciente estudio de un comité de la Academia Nacional de Ciencias, que acusa a la industria del automóvil de concentrarse (en palabras del periodista del *New York Times*) en los “más caros y menos satisfactorios medios” de alcanzar los estándares federales de 1975 para la emisión de gases. Tan píos como la retórica desde la Casa Blanca, los esfuerzos del Sr. Nixon para hacer la “paz” con la naturaleza parecen quedarse cortos por debajo de sus esfuerzos para producir paz en Indonesia. Como opina el *Times* editorialmente, la afirmación del Sr. Nixon “está totalmente reñida con los hechos... El aire sobre las ciudades de la nación se está volviendo sólo marginalmente más limpio. Cada sistema fluvial mayor está gravemente contaminado. Grandes porciones del Océano Atlántico están en peligro de volverse un mar muerto. Plásticos, detergentes, químicos y metales están generando

una carga insoportable sobre la biosfera. La tierra misma está siendo erosionada, arruinada, envenenada, violada”.

Lejos de adherir al reclamo de que muchas de las demandas ambientalistas son demasiado “radicales”, yo quisiera argumentar que ellas no son suficientemente radicales. Confrontados con una sociedad que no sólo esta polucionando el planeta en una escala sin precedente en la historia, sino que está minando sus más fundamentales ciclos biogeoquímicos, yo quisiera argumentar que los ambientalistas no han planteado los problemas fundamentales de establecer un nuevo y duradero equilibrio con la naturaleza. ¿Es suficiente parar una planta nuclear aquí o allá? ¿Hemos de alguna forma perdido de vista el hecho esencial de que la degradación medioambiental proviene de fuentes mucho más profundas que los desatinos y las malas intenciones de la industria y el gobierno? ¿O qué el sermoneo sin fin sobre la posibilidad de un apocalipsis medioambiental —sea como resultado de la polución, de la expansión industrial o del crecimiento poblacional— inadvertidamente arroja un velo sobre una crisis más fundamental en la condición humana, una que no es exclusivamente tecnológica o ética, sino profundamente social? Más bien que lidiar nuevamente con la magnitud de nuestra crisis ambiental, o enrolarnos en la denuncia fácil de que “contaminar es rentable”, o argumentar que algún abstracto “nosotros” es responsable por producir demasiados hijos, o que una industria dada está produciendo demasiadas mercancías, yo quisiera preguntar sí la crisis medioambiental no tiene sus raíces en la mismísima constitución de la sociedad como la conocemos actualmente; sí los cambios que son necesarios para crear un nuevo equilibrio entre el mundo natural y el social no requieren una fundamental, de hecho revolucionaria, reconstitución de la sociedad a lo largo de líneas ecológicas.

Quisiera enfatizar las palabras “líneas ecológicas”. Al intentar tratar con los problemas de una sociedad ecológica, el término “ambientalismo”^[2] nos falla. El “ambientalismo” tiende crecientemente a reflejar una sensibilidad instrumentalista en la cual la naturaleza es vista meramente como un hábitat pasivo, una aglomeración de objetos externos y fuerzas, que deben ser hechas más útiles para los humanos con independencia de los que estos usos puedan ser. El “medioambientalismo”, en efecto, trata con “recursos naturales”, “recursos urbanos”, incluso “recursos humanos”. El Sr. Nixon, quisiera suponer, es un “ambientalista” de este tipo, en la medida en que la “paz” que él establecería con la naturaleza consiste en adquirir el “saber cómo”

explotar el mundo natural con la mínima interrupción para el hábitat. El “medioambientalismo” no nos lleva a la cuestión de la noción subyacente a la sociedad presente de que el hombre debe dominar la naturaleza; más bien, busca facilitar la dominación por el desarrollo de técnicas para disminuir los peligros causados por la dominación. La misma noción de dominación en sí, no es traída a consideración.

La ecología, quisiera afirmar, adelanta una concepción más amplia de la naturaleza y de la relación de la humanidad con el mundo natural. Según mi modo de pensar, me parece que el balance y la integridad de la biosfera son un fin en sí mismos. La diversidad natural debe ser cultivada no solamente porque mientras más diversificados son los componentes que constituyen un ecosistema, más estable es el ecosistema en cuestión; sino porque la diversidad es deseable en sí misma, es un valor que debe ser mantenido como parte de una noción espiritualizada del universo viviente. Los ecólogos ya han apuntado que cuanto más simplificado es un ecosistema —como en los biomas ártico o desértico, o en la forma de monocultivos para alimentos— más frágil es el ecosistema y más propenso es a la inestabilidad, a las infecciones por pestes y a las catástrofes posibles. El típicamente holístico concepto de “unidad en diversidad”, tan común en muchos escritos ecológicos reflexivos, podría haber sido tomado del trabajo de Hegel, una convergencia intelectual que no considero como accidental y que merece una seria exploración por los neo-hegelianos contemporáneos. La ecología, además, adelanta la visión de que la humanidad debe mostrar un respeto consciente por la espontaneidad del mundo natural; un mundo que es demasiado complejo y abigarrado para ser reducido a las simples propiedades físico-mecánicas galileanas. No obstante lo sostenido por algunos sistemas ecológicos, yo mantengo junto con Charles Elton^[3] que “... El mundo del futuro tiene que ser controlado, pero este control no sería como en un juego de ajedrez... (sino) más bien como dirigir un bote”. Al mundo natural debe permitírsele la considerable libertad de acción de un desarrollo espontáneo —informado, desde luego, por el conocimiento y el control humano, es como la naturaleza se vuelve auto-consciencia y auto-actividad— para desarrollar y actualizar la riqueza de sus potencialidades. Finalmente, la ecología no reconoce ninguna jerarquía en el nivel de los ecosistemas. No hay “rey de las bestias” y no hay “insignificantes hormigas”. Estas nociones son las proyecciones de nuestras actitudes y relaciones sociales sobre el mundo natural. Virtualmente todos los que viven como parte de la variedad de la flora y la fauna de un ecosistema

juegan su rol como co-iguales en el mantenimiento del balance e integridad del todo.

Estos conceptos, reunidos en una totalidad que puede ser expresada como unidad en diversidad, espontaneidad y complementariedad, comprenden no solo un juicio que deriva de una “ciencia ingeniosa” o de “un arte científica” (como he descrito a la ecología en otra parte); ellos también constituyen la superación de la sensibilidad que estamos lentamente recuperando de un distante mundo arcaico y colocando en un nuevo contexto. La noción de que el hombre está destinado dominar la naturaleza se deriva de la dominación del hombre por el hombre —y quizás más tempranamente, de la dominación de la mujer por el hombre y de la dominación de los jóvenes por los viejos. La mentalidad jerárquica que acomoda la experiencia en sí misma —en todas sus formas— a lo largo de líneas piramidales jerárquicas es un modo de percepción y conceptualización dentro de la cual hemos sido socializados por una sociedad jerárquica. Esta mentalidad tiende a ser tenue o completamente ausente en comunidades no-jerárquicas. Las así llamadas sociedades «primitivas» que están basadas en una división sexual simple del trabajo, que carecen de Estado e instituciones jerárquicas, no experimentan la realidad como nosotros a través de un filtro que categoriza los fenómenos en términos de “superior” e “inferior”, o “arriba” y “abajo”. Ante la ausencia de desigualdad, estas comunidades verdaderamente orgánicas ni siquiera tienen una palabra para igualdad. Como Dorothy Lee^[4] observa en su magnífica indagación sobre la mente “primitiva”, “... la igualdad existe en la naturaleza misma de las cosas, como un subproducto de la estructura democrática de la cultura en sí misma, no como un principio para ser aplicado. En tales sociedades, no se intenta alcanzar la meta de la igualdad, y de hecho no existe el concepto de igualdad. Frecuentemente, no existe ninguna forma de mecanismo lingüístico para comparar. Lo que encontramos es un absoluto respeto por el hombre, por todos los individuos sin que importe su edad o sexo”.

La ausencia de valores coercitivos y de dominación en estas culturas puede ser mejor ilustrada quizás, por la sintaxis de los indios Wintu de California, un pueblo que ella y aparentemente estudió de primera mano. Los términos que comúnmente expresan coerción en los idiomas modernos, ella nota, son arreglados por los wintu para que ellos denoten un comportamiento cooperativo. Una madre wintu, por ejemplo, no se “lleva” a su bebé a la sombra; ella “va” con él a la sombra. Un jefe no “manda” a su pueblo; él los “apoya”. En cualquier caso, el jamás es más

que su consejero, y carece de poder coercitivo para reforzar su punto de vista. Los wintu «nunca dicen, y de hecho ellos jamás pueden decir, como nosotros, “tengo una hermana”, o un “hijo”, o un “marido” observa Lee. “El *vivir con* es la forma común como ellos expresan lo que nosotros llamamos posesión; y ellos usan este término para llamar todo lo que respetan, de forma que un hombre diría que él vive con su arco y flechas”.

«Vivir con» —la frase implica no sólo un profundo sentido de mutuo respeto y una alta valoración de la voluntad individual; también implica un profundo sentido de unidad entre los individuos y el grupo. Este sentido de unidad dentro del grupo, a su turno, se extiende por proyección a la relación de la comunidad con el mundo natural. Psicológicamente, las personas en las comunidades orgánicas deben creer que ellas ejercen una mayor influencia sobre las fuerzas naturales que la que es posible por su relativamente simple tecnología, una ilusión que ellos adquieren por medio de rituales grupales y procedimientos mágicos. Sin importar cuán elaborados estos rituales y procedimientos puedan ser, el sentido de dependencia de la humanidad del mundo natural, de hecho, de su ambiente inmediato, jamás desaparece completamente. Sí este sentido de dependencia puede generar un miedo abyecto sobre una igualmente abyecta reverencia, hay también un punto en el desarrollo de la sociedad orgánica donde puede generar el sentido de simbiosis; más propiamente, de interdependencia mutua y cooperación, que tiende a trascender los sentimientos oscuros del terror y el temor. Aquí, los humanos no son solamente los propietarios o los tentativos controladores de fuerzas poderosas; sus ceremonias ayudan (desde su perspectiva) en un sentido creativo: a multiplicar la comida de los animales, a traer los cambios de estación y de clima, a promover la fertilidad de los cultivos. La comunidad orgánica siempre tiene una dimensión natural de sí, pero ahora la comunidad es concebida para ser parte del balance de la naturaleza — una comunidad del bosque o una comunidad de la tierra— en breve, una verdadera comunidad ecológica o *ecocomunidad* propia de su ecosistema, con un activo sentido de participación en el ambiente circundante y en los ciclos de la naturaleza.

Esta perspectiva se vuelve suficientemente evidente cuando consideramos los relatos de ceremoniales entre los pueblos de las comunidades orgánicas. Muchos ceremoniales y rituales son caracterizados no sólo por funciones sociales, tales como ritos de iniciación, sino también por funciones ecológicas. Entre los Hopi, por ejemplo, las ceremonias más importantes de la agricultura tienen el rol de

convocar anticipadamente los ciclos del orden cósmico, la actualización de los solsticios y las diferentes etapas del crecimiento del maíz, de la germinación a la maduración. Aunque el orden de los solsticios y las etapas del crecimiento del maíz son conocidas por estar predeterminadas, el involucramiento humano en el ceremonial es parte integral de esa predeterminación. En contraste con procedimientos estrictamente mágicos, las ceremonias hopi asignan una función participativa, más bien que manipulativa, a los humanos. Las personas juegan un rol mutualista en los ciclos naturales: ellos facilitan los trabajos del orden cósmico. Sus ceremonias son parte de una compleja red de vida que se extiende de la germinación del maíz a la llegada de los solsticios. «Cada aspecto de la naturaleza, las plantas y las rocas y los animales, los colores y los puntos cardinales, y los números y las diferencias de sexos, de lo muerto y de lo vivo, todos tienen una cuota cooperativa en el mantenimiento del orden universal», observa Lee. «Eventualmente, el esfuerzo de cada individuo, humano o no, va a parar dentro este gran todo. Y aquí, también, lo que cuenta es cada aspecto de una persona. El ser completo de un individuo hopi afecta el balance de la naturaleza; y como cada individuo desarrolla su potencial interior, así incrementa su participación, para que el universo completo sea revitalizado».

No es difícil ver que esta visión armonizada de la naturaleza se sigue de unas relaciones armónicas dentro de las tempranas comunidades humanas. De la misma forma que la teología medieval estructuró el cielo cristiano sobre líneas feudales, así los pueblos de todas las edades han proyectado sus estructuras sociales sobre el mundo natural. Para los algonquinos de los bosques del norte de América, los castores viven clanes y en sus propias casas, sabiamente cooperando para promover el bienestar de la comunidad. Los animales, también, poseen su «magia», los tótems de sus ancestros y son revitalizados por el Manitou, cuyo espíritu alimenta el cosmos entero. Concordantemente, los animales deben ser conciliados, o de lo contrario ellos podrían rehusarse a proveer a los humanos sus pieles y su carne. El espíritu cooperativo que forma una precondición para la supervivencia de la comunidad orgánica, ha entrado, entonces, completamente dentro de la visión que los pueblos pre-literarios tenían hacia la naturaleza y la interacción entre el mundo natural y el social.

El quiebre de estas comunidades orgánicas unificadas, basadas en la división sexual del trabajo y en lazos de parentesco, en sociedades jerárquicas y, finalmente, de clases, gradualmente subvierte la unidad de

la sociedad con el mundo natural. La división de los clanes y tribus en gerontocracias en las cuales los viejos comienzan a dominar a los jóvenes; el surgimiento de la familia patriarcal, en la cual la mujer es llevada a la subyugación universal al hombre; todavía más, la cristalización de jerarquías basadas en el estatus social dentro de clases económicas basadas en la explotación material sistemática; la emergencia de la ciudad, seguido por el crecimiento de la supremacía del urbano sobre lo rural y de lo territorial sobre los parentescos; y finalmente el surgimiento del Estado, de un aparato profesional militar, burocrático y político ejerciendo una supremacía coercitiva sobre los vestigios remanentes de la vida comunitaria —todas estas divisiones y contradicciones que eventualmente fragmentan y pulverizan el mundo arcaico, conducen a la resocialización del aparato experiencial humano a lo largo de líneas jerárquicas. Esta resocialización no sólo ha servido para dividir internamente la comunidad, sino que ha conducido a las clases dominadas a ser cómplices de su propia dominación, a la mujer a ser cómplice de su propia servidumbre. De hecho, la misma psique de los individuos ha sido dividida contra sí misma, por medio del establecimiento de la supremacía de la mente sobre el cuerpo, de la racionalidad jerarquía sobre la experiencia sensorial. Hasta el grado en que los sujetos humanos se vuelven objeto de la manipulación social y, finalmente, de la auto-manipulación acorde a las normas jerárquicas; así la naturaleza se vuelve objetivizada, desespiritualizada y reducida a una entidad metafísica que de muchas maneras esta no menos comprimida conceptualmente por una noción físico-mecánica de la realidad externa, que las nociones animistas que prevalecieron en las sociedades arcaicas. El tiempo no me permite tratar aquí con gran detalle de la erosión de la antigua relación de la humanidad con el mundo natural. He intentado examinar esta dialéctica en un trabajo por aparecer, *La Ecología De La Libertad*,^[5] que será publicada el año que viene por Knopf and Vintage. Pero quizás unas pocas observaciones sean apropiadas. La herencia del pasado se muestra acumulativamente dentro del presente como problemas al acecho los cuales nuestra era jamás ha resuelto. No me refiero solamente las trabas de la sociedad burguesa, a las que estamos ligados con forzosa inmediatez, sino también a esas formadas por milenios de sociedad jerárquica y que ligan la familia al patriarcado, los grupos de edad a las gerontocracias, y a contorsionadas posturas de renunciación y autodenigración.

Incluso antes del surgimiento de la sociedad burguesa, el racionalismo helénico validaba el estatus de la mujer como virtualmente un bien mueble y la moralidad hebrea pone en las manos de Abraham el poder para matar a Isaac. La reducción de los humanos a objetos, sea como esclavos, mujeres, o niños, encuentra su preciso paralelo en el poder de Noé para nombrar a las bestias y dominarlas, para poner al mundo de la vida al servicio del hombre. Entonces de dos de las corrientes principales de la civilización occidental, el helenismo y el judaísmo, los poderes prometeicos del macho son recolectados en una ideología de racionalidad represiva y moralidad jerárquica. La mujer se «... ha convertido en encarnación de la función biológica, en imagen de la naturaleza», observan Horkheimer y Adorno, «en cuya opresión puso esta civilización su título de gloria. Dominar sin fin la naturaleza, transformar el cosmos en un inmenso campo de caza: tal ha sido el sueño de milenios al que se conformó la idea del hombre en la sociedad viril. Ése era el sentido de la razón del que el hombre se enorgullecía. La mujer era más pequeña y más débil; entre ella y el hombre subsistía una diferencia que la mujer no podía superar, una diferencia impuesta por la naturaleza: lo más vergonzoso y humillante que se pueda imaginar en la sociedad viril. Allí donde el dominio de la naturaleza es la verdadera meta, la inferioridad biológica constituye el estigma por excelencia: la debilidad impresa por la naturaleza, la cicatriz que invita a la violencia».^[6] No es accidental que Horkheimer y Adorno agrupen estas notas bajo el título de «hombre y animal», porque ellas proveen una intuición básica no sólo dentro de la relación con la mujer, sino también de la relación del hombre en una sociedad jerárquica con el mundo natural como un todo.

La noción de justicia, como distinta del ideal de libertad, agrupa todos estos valores bajo el poder de la equivalencia que niega por completo el contenido de la antigua igualdad en una sociedad orgánica, todos los seres humanos tienen el derecho a los medios para su vida, sin importar que ellos contribuyan al fondo social del trabajo. Paul Radin^[7] llama a esta la regla del «mínimo irreductible». La igualdad arcaica, aquí, reconoce el hecho de la desigualdad —la dependencia de los débiles respecto de los fuertes, de los enfermos respecto de los sanos, de los jóvenes y los viejos respecto de los adultos. La verdadera libertad es, en efecto, una igualdad de desiguales que no niega el derecho a la vida de aquellos cuyas fuerzas les están fallando o que se han desarrollado menos que otros. Irónicamente, en esta economía materialmente no desarrollada, la humanidad reconoce el derecho de todos a los mínimos medios de vida

incluso más enfáticamente —y en un espíritu de mutualismo tribal que hace a todos los parientes responsables unos de otros, más generosamente— que en economías materialmente desarrolladas, que generan a crecientes excedentes y una concomitante lucha por privilegios.

Pero esta verdadera libertad de una igualdad entre desiguales se corrompe en sus propios términos. En la medida en que el excedente material crece, ellas crean las mismas clases sociales que recogen del trabajo de los muchos, los privilegios de los pocos. El regalo que alguna vez simbolizó la alianza entre los parientes varones por el lazo de sangre, es lentamente convertido en un medio de trueque y finalmente en una mercancía, el germen del moderno negocio burgués. La justicia emerge desde el cuerpo de la libertad para proteger la relación de intercambio — sea éste de bienes o de moralidad— como el exacto principio de una igualdad entre todas las cosas. Ahora el débil es «igual» al fuerte, el pobre al rico, el enfermo al sano en todos los sentidos, excepto en aquellos que se refieren a su debilidad, pobreza y enfermedad. En esencia, la justicia reemplaza la norma de la libertad de una igualdad entre desiguales, con una desigualdad entre iguales. Como Horkheimer y Adorno observan: “Antes, los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche. La venda sobre los ojos de la justicia significa no sólo que no se debe atentar contra el derecho, sino también que éste no procede de la libertad”.^[8]

La sociedad burguesa simplemente lleva la regla de la equivalencia a su extremo lógico e histórico. Todos los hombres son iguales como compradores y vendedores —todos son egos soberanos en un mercado libre. Los lazos comunitarios que una vez unificaron a la humanidad en las bandas, los clanes, las tribus y las fraternidades de las polis, y en la comunidad vocacional de la gilda, son totalmente disueltos. Los hombres monádicos reemplazan a los hombres colectivos; la relación de intercambio reemplaza los lazos de parentesco, fraternales o vocacionales del pasado. Lo que unifica a la humanidad en el mercado burgués es la competición: el antagonismo universal de todos contra todos. Graduada al nivel de la competencia de los capitales, la captación y la beligerancia de las empresas burguesas, el mercado dicta su máxima despiadada: “Crece o muere” —aquel que no expanda su capital y devore a su competidor, será devorado. En esta constelación de relaciones asociales siempre regresivas, donde incluso la personalidad en sí misma es reducida a un objeto de intercambio, la sociedad es gobernada por la producción por la producción misma. La equivalencia se afirma a sí misma como valor de

intercambio; a través de la mediación del dinero, cada trabajo artístico, de hecho cada escrúpulo moral, es degradado en una cantidad intercambiable. El oro o su símbolo de papel hacen posible el intercambio de la más atesorada catedral por tantos cerillos. El fabricante de los cordones de los zapatos puede transmutar sus mercancías en una pintura de Rembrandt, empobreciendo el talento del más poderoso alquimista.

En este dominio cuantitativo de la equivalencia, dónde la sociedad es regida por la producción por la producción misma, y el crecimiento es el único antídoto contra la muerte, el mundo natural es reducido a los recursos naturales —el dominio de la explotación gratuita *par excellence*. El capitalismo no sólo valida las nociones pre-capitalistas de la dominación de la naturaleza por el hombre; convierte el saqueo de la naturaleza en la ley de vida de la sociedad. El discutir sutilmente con este tipo de sistema sobre sus valores, o el intentar asustarlo con visiones sobre las consecuencias del crecimiento, es meterse con su mismísimo metabolismo. Uno podría más fácilmente persuadir una planta verde a que desista de la fotosíntesis, antes que pedirle a la economía burguesa que desista de la acumulación de capital. No hay con quién hablar. La acumulación no es determinada por las buenas o malas intenciones de un burgués individual, sino por la relación de intercambio en sí; por lo que Marx tan acertadamente llamó la unidad celular de la economía burguesa. No es la perversidad del burgués la que crea la producción por la producción misma, sino el mismo nexo del mercado sobre el que preside y al cual sucumbe. Apelar a sus intereses humanos sobre los económicos, es ignorar el hecho bruto de que su propia autoridad es una función de su ser material. Él sólo puede negar sus intereses económicos al negar su propia realidad social; de hecho, al negar la autoridad misma con la que victimiza su humanidad. Se requiere de una grotesca auto-decepción, o peor, de un acto de falsedad ideológica social, para fomentar la creencia de que esta sociedad puede deshacer su mismísima ley de vida, en respuesta a argumentos éticos o a la persuasión intelectual.

Aun así el hecho más duro que debe enfrentarse es que este sistema tiene que ser deshecho y reemplazado por una sociedad que restablezca el balance entre la sociedad humana y la naturaleza —una sociedad ecológica que debe primero comenzar por remover la venda de los ojos de la Justitia, y reemplazar la desigualdad de los iguales por la igualdad de los desiguales. En otros escritos, he denominado a tal sociedad, como una sociedad ecológica anarco-comunista; en mi próximo libro es descripta como “ecotopía”. Ustedes son bienvenidos a llamarla como más

les plazca. Pero mis comentarios sobre el presente significaran nada, sí fallamos en reconocer que el intento de dominar a la naturaleza deriva de la dominación del ser humano por el ser humano; que armonizar nuestra relación con el mundo natural, presupone la armonización del mundo social. Más allá de los huesos desnudos de una disciplina científica, la ecología natural no tendrá sentido para nosotros, sí no desarrollamos una ecología social que sea relevante para nuestra época.

Las alternativas que enfrentamos en una sociedad regida por la producción por sí misma son muy crudas de hecho. Más que ninguna otra sociedad en el pasado, el capitalismo moderno ha llevado el desarrollo de las fuerzas técnicas a su punto más elevado; un punto, de hecho, dónde podríamos finalmente eliminar el trabajo pesado como condición de la vida de la gran mayoría de la humanidad y abolir en la ancianidad la maldición de la escasez material e inseguridad como características de la sociedad. Vivimos en la actualidad en el umbral de una sociedad post-escasez, en la cual la igualdad de los desiguales, no necesita seguir siendo la regla principal de un pequeño grupo de parentesco colectivo, sino la condición universal de la humanidad como un todo de individuos cuyas afiliaciones sociales son determinadas por la libre elección y las afinidades personales, más bien que por el arcaico juramento de sangre. La personalidad prometeica, la familia patriarcal, la propiedad privada, la razón represiva, la ciudad territorial y el estado han cumplido su obra histórica en movilizar sin piedad el trabajo de la humanidad, desarrollando las fuerzas productivas y transformando el mundo. Hoy en día, ellas son totalmente irracionales como instituciones y modos de la conciencia —los así llamados “males necesarios” en palabras de Bakunin, que se han vuelto males absolutos. La crisis ecológica de nuestro tiempo es testimonio del hecho de que los medios de producción desarrollados por la sociedad jerárquica y particularmente por el capitalismo, se han vuelto demasiado poderosos para existir como medios de dominación.

En la otra mano, sí la presente sociedad persiste indefinidamente en realizar su obra, los problemas ecológicos que enfrentemos serán incluso más formidables que aquellos que hemos reunido bajo la rúbrica de “polución”. Una sociedad basada en la producción por la producción misma, es inherentemente anti-ecológica y sus consecuencias son un mundo natural devorado, uno cuya complejidad orgánica ha sido degradada por la tecnología en materia inorgánica que fluye desde el fin de la línea de ensamblaje; literalmente, la materia simple que forma los presupuestos metafísicos de la física clásica. Mientras las ciudades

continúen creciendo cancerosamente sobre la tierra, mientras los materiales complejos de vuelvan materiales simples, mientras la diversidad desaparece en la fauces de un medioambiente sintético compuesto de vidrio, ladrillos, mortero, metales y maquinas, la compleja cadena alimentaria de la que dependemos para la salud de nuestro suelo, para la integridad de nuestros océanos y atmósfera, y para la viabilidad fisiológica de nuestro ser, se vuelve cada vez más simple. Literalmente, el sistema en su interminable devorar la naturaleza, reducirá la biosfera entera a la frágil simplicidad de nuestros biomas desérticos o árticos. Estaríamos revertiendo el proceso de la evolución, que ha diferenciado flora y fauna en formas y relaciones cada vez más complejas, y por tanto creando un más simple y menos estable mundo vivo. Las consecuencias de esta espantosa regresión son suficientemente predecibles en el largo plazo —la biosfera se volverá tan frágil que eventualmente colapsara desde la perspectiva de la supervivencia humana y removerá las precondiciones orgánicas para la vida humana. Que esto eventualmente surja de una sociedad basada en la producción por sí misma es, a mi modo de ver, es mera cuestión de tiempo; aunque sea imposible predecir cuándo ocurrirá.

Debemos crear una sociedad ecológica —no meramente porque tal sociedad es deseable, sino porque es desesperadamente necesaria. Debemos empezar a vivir en orden para sobrevivir. Tal sociedad involucra una fundamental inversión de todos los senderos que marcan el desarrollo histórico de la tecnología capitalista y la sociedad burguesa —la especialización del minuto de las máquinas y el trabajo, la concentración de los recursos y de las personas en una gigantescas empresas industriales y entidades urbanas, la estatización y burocratización de la vida, el divorcio de la ciudad del campo, la objetivación de la naturaleza y los seres humanos. Desde mi perspectiva, esta inversión radical significa que debemos empezar a descentralizar nuestras ciudades y establecer enteramente nuevas ecocomunidades que están artísticamente moldeadas por los ecosistemas en los cuales están localizados. Estoy argumentando, aquí, que descentralización no significa la graciosa dispersión de la población sobre la campiña en pequeños hogares aislados o comunas contraculturales, sin importar cuán vitales sean; sino más bien que debemos retener la tradición urbana en el sentido helénico del término, como una ciudad que es comprensible y manejable por aquellos que la habitan; una nueva polis la cual, sí ustedes quieren ponerla

en una escala de dimensiones humanas, según el famoso dicho de Aristóteles, puede ser comprendida por cualquiera en una sola mirada.

Tal ecocomunidad, argumento, puede sanar la separación entre la ciudad y el campo, de hecho entre la mente y el cuerpo al fusionar el trabajo intelectual con el físico, industria con agricultura en una rotación o diversificación de las tareas vocacionales. Una ecocomunidad podría ser sostenida por una nueva clase de tecnología —o ecotecnología— una compuesta de maquinaria flexible, versátil cuyas aplicaciones productivas deberían enfatizar la durabilidad y la calidad, no siendo construidas en la obsolescencia, ni en la salida de una cantidad insensata de baratijas y en la rápida circulación de mercancías básicas. Déjenme enfatizar aquí, que no estoy abogando por el abandono de la tecnología y el retorno a la recolección de alimentos del paleolítico. Más bien lo contrario, insisto que nuestra tecnología no es suficientemente sofisticada en comparación con la eco-tecnología de menor escala y más versátil que puede desarrollarse y, que en gran medida, ya está disponible como piloto o en las mesas de diseño. Tal eco-tecnología utilizaría las capacidades energéticas inextinguibles de la naturaleza —el sol y el viento, las mareas y los ríos, las temperaturas diferenciales de la tierra y la abundancia de hidrógeno a nuestro alrededor, como combustibles —para proveer a la ecocomunidad con materiales no-contaminantes o desechos que serían fácilmente reciclados. Es más, la descentralización habría posible evitar el problema de la concentración de desechos sólidos creado por nuestras ciudades gigantes; desechos que sólo pueden ser quemados o arrojados en cantidades masivas en nuestros mares.

Es mi esperanza que las ecocomunidades y las ecotecnologías, dimensionadas a escala humana, abrirían a una nueva era en las relaciones cara-a-cara y en la democracia directa, proveyendo el tiempo libre que haría posible para el pueblo el modo helénico manejo de sus aferes sociales sin la mediación de burocracias y funcionarios políticos profesionales. La división abierta por la sociedad jerárquica hace milenios sería ahora sanada y trascendida. La división antagonista entre sexos y grupos de etéreos, la ciudad y el campo, la mente y el cuerpo serían reconciliados y armonizados en una síntesis más humanista y ecológica. De esta trascendencia emergería una nueva relación entre la humanidad y el mundo natural, en la cual la sociedad en sí misma sería concebida como un ecosistema basado en la unidad en diversidad, la espontaneidad y las relaciones no jerárquicas. Una vez más buscaríamos alcanzar en nuestras mentes la re-espiritualización del mundo natural —no, por cierto,

regresando abyectamente a los mitos de la era arcaica, sino al ver en la conciencia humana un mundo natural que se vuelve auto-consciente y auto-activo, informado por una racionalidad no-represiva que busca alentar la diversidad y complejidad de la vida. Fuera de esta orientación no-prometeica emergería una nueva sensibilidad, una que podría conducir, en palabras de Marx, a la humanización de la naturaleza y a la naturalización de la humanidad.

Al contraponer el ambientalismo a la ecología, no estoy diciendo que debemos desistir de oponernos a la construcción de una planta nuclear o de una autopista y sentarnos pasivamente a esperar la llegada de un milenio ecológico. Todo lo contrario, el terreno adquirido debe ser sostenido fervientemente, a lo largo del camino, para rescatar lo que todavía tenemos, así podamos reconstituir la sociedad en el menos contaminado y menos dañado medioambiente a nuestra disposición. Pero la alternativa drástica de ecotopia o devastación ecológica debe ser mantenida en el primer plano y una teoría coherente debe siempre ser adelantada, a menos que ofrezcamos alternativas que son sinsentidos, como las perspectivas de la sociedad imperante son bárbaras. No podemos decirle al “Tercer Mundo”, por ejemplo, que no se industrialice, cuando ellos se enfrentan a duras carencias materiales y pobreza. Con una teoría coherente que alcance los fundamentos del problema social, en cambio, podemos ofrecerles a las naciones en desarrollo aquellos modelos tecnológicos y comunitarios que usamos para nuestra propia sociedad. Sin un marco teórico coherente, tenemos muy poco para decir salvo por las irritantes obviedades, las luchas episódicas y las piadosas esperanzas que el público puede razonablemente ignorar, excepto en la medida en que afectan sus mezquinos intereses cotidianos.

Supongo que podría discutir estas cuestiones indefinidamente. Permítanme concluir con una observación más bien despiadada, pero honesta. La única libertad que podría esperarnos resulta irónicamente —o debería decir, dialécticamente— del hecho de que nuestras elecciones son dramáticamente limitadas. Hace un siglo, Marx podía válidamente argumentar que la alternativa al socialismo era el barbarismo. Duras como las peores de estas alternativas puedan ser, la sociedad podría al menos recuperarse de ellas. Hoy en día la situación es mucho más seria. La crisis ecológica de nuestro tiempo, ha graduado las alternativas de la sociedad a un nivel más decisivo de elecciones futuras. O creamos una ecotopia basada en principios ecológicos, o simplemente desapareceremos como especie. Desde mi perspectiva, esta no es una exclamación apocalíptica —es un juicio científico, que es validado diariamente por la misma ley de vida de la sociedad imperante.

Murray Bookchin

[1] Este artículo fue presentado en una lectura en 1973 en la Universidad de Michigan y publicado en 1974 durante el último año de Richard Nixon en la Casa Blanca; «Toward an Ecological Society.»; NY, Roots, 1974 (n. del t.).

[2] Literalmente la traducción del término inglés “environmentalism”, es la palabra “ambientalismo” en español; por razones de estilo alternamos el uso de “ambientalismo”, con “medioambientalismo” (aunque este último tiene propiamente un sentido más amplio que el primero, en español; (n. del t.).

[3] Charles Sutherland Elton: (1900–1991) fue un zoólogo y naturalista inglés, creó los parámetros de las poblaciones y las comunidades en ecología (n. del t.).

[4] Dorothy D. Lee: (1905–1975), antropóloga estadounidense de origen griego. Estudio las lenguas de las culturas wintu, hopi, tikopia, trobriand y otras muchas. Sus ensayos usan los datos antropológicos para explorar las cuestiones de la autonomía individual, el placer de la participación, la igualdad oportuna, la libertad y la responsabilidad (n. del t.).

[5] Murray Bookchin: “Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy”. Cheshire Books; Palo Alto, CA. USA. 1982. Versión en español: “La ecología de la libertad: El surgimiento y la disolución de la jerarquía”; Madrid: Ediciones Madre Tierra; Málaga: Fundación Los Arenalejos, 1997; trad. Marcelo Gabriel Burello (n. del t.).

[6] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: “Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos”. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Editorial Trotta, S.A., 1994, 1997, 1998. Pp. 293 (n. del t.).

[7] Paul Radin (1883–1959): antropólogo cultural y folclorista estadounidense de origen judío-polaco; ampliamente conocido entre el público estadounidense de la primera mitad del siglo pasado (n. del t.).

[8] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: op. cit. pp.: 71 (n. del t.).

Ecología y Pensamiento Revolucionario

En casi todos los periodos desde el renacimiento, el desarrollo revolucionario del pensamiento ha estado fuertemente influenciado por una rama de la ciencia, casi siempre en conjunción con una escuela filosófica.

La astronomía en tiempos de Copérnico y Galileo ayudó a guiar el movimiento radical de ideas del mundo medieval, plagado de superstición, a uno embebido de racionalismo crítico abiertamente naturalista y de perspectiva humanista. Durante el Iluminismo —era que culmina en la Gran Revolución Francesa— este liberador movimiento de ideas fue reforzado por los avances en matemática y mecánica. La era victoriana fue sacudida en sus fundamentos por las teorías evolucionistas en biología y antropología, por el trabajo de Marx sobre la economía ricardiana y, hacia su fin, por la psicología freudiana.

En nuestra época hemos visto la asimilación de estas ciencias una vez liberadoras, al orden social establecido. De hecho hemos empezado a sospechar de la ciencia en sí misma, como un instrumento de control sobre el proceso de pensamiento y el ser físico de las personas. Esta desconfianza de la ciencia y del método científico no carece de justificación. «Muchas personas sensibles», observa Abraham Maslow,^[1] «temen que la ciencia mancille y deprima, que desmembré de en vez de integrar, por tanto que mate en vez de crear». Quizás sea igualmente importante, el que la ciencia moderna haya perdido su filo crítico. Altamente funcionales o instrumentales en los hechos, ramas de la ciencia que una vez rompieron las cadenas de la humanidad son ahora usadas para perpetuarlas y fortalecerlas. Incluso la filosofía ha caído en el instrumentalismo y tiende a ser poco más que un cuerpo de artificios lógicos.

Pero existe una ciencia, sin embargo, que quizás pueda restaurar e incluso trascender el carácter liberador de las ciencias y filosofías tradicionales. Comúnmente pasa desapercibida bajo el nombre de «ecología» —término acuñado por Haeckel^[2] hace más de un siglo para denotar «la investigación de todas las relaciones de los animales con su

medioambiente inorgánico y orgánico». Al principio la definición de Haeckel suena suficientemente inocua; así la ecología, mínimamente considerada dentro de las ciencias biológicas, es frecuentemente reducida a una variedad de datos biométricos de entre los cuales los especialistas se centran en el estudio de las cadenas alimentarias y el estudio estadístico de las poblaciones animales. Existe una ecología de la salud que difícilmente ofenda la sensibilidad de la Asociación Médica Americana y el concepto de ecología social conformaría a la Comisión de Planeamiento de la Ciudad de Nueva York.

En términos generales, la ecología trata del balance de la naturaleza. En tanto que la naturaleza incluye a la humanidad, es la ciencia que trata básicamente de la armonización entre la naturaleza y la humanidad. Éste es un punto de implicaciones explosivas. Las implicaciones explosivas de una aproximación ecológica se perciben no sólo por el hecho de que la ecología es intrínsecamente una ciencia crítica —de hecho, crítica en una escala que los más radicales sistemas político-económicos han fallado en alcanzar—, pero también es una ciencia integradora y reconstructiva. Éste aspecto integrador y reconstructivo de la ecología, cargado de todas las implicaciones, conduce directamente a ideas sociales anárquicas. En un último análisis, es imposible lograr la armonización de la humanidad y la naturaleza sin crear una comunidad humana que viva en balance permanente con su ambiente natural.

La naturaleza crítica de la ecología

Examinemos el lado crítico de la ecología —una característica única para una ciencia, en un período de docilidad científica generalizada.

Básicamente, este lado crítico deriva del objeto mismo de la ecología —de su más íntimo dominio. Las cuestiones sobre las que trata la ecología son imperecederas en el sentido de que no pueden ser ignoradas sin poner en cuestión al mismo tiempo la viabilidad del planeta, de hecho la supervivencia de la humanidad misma. El filo crítico de la ecología no se debe tanto al poder del razonamiento humano —un poder que la ciencia ha venerado durante sus períodos más revolucionarios— como a un poder superior, el de la soberanía de la naturaleza sobre el hombre y todas sus actividades. Quizás sea que la humanidad es manipulable, como argumentan los dueños de los medios masivos de comunicación, o que los elementos de la naturaleza son manipulables, tal como lo demuestran los ingenieros con sus descollantes logros; pero claramente muestra la ecología que la totalidad del mundo natural —la naturaleza tomada en

todos sus aspectos, ciclos, e interrelaciones— echa por tierra toda pretensión humana de ser los amos del planeta. Las grandes tierras baldías del norte de África y las colinas erosionadas de Grecia, alguna vez áreas rica agricultura o exuberante flora natural, son la evidencia histórica de la venganza de la naturaleza contra el parasitismo humano.

Aun así ninguno de estos ejemplos históricos se compara en magnitud y/o dimensión con los efectos del despojo realizado por la humanidad —y con la venganza de la naturaleza— desde los días de la Revolución Industrial, y especialmente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Los ejemplos históricos de parasitismo humano son esencialmente fenómenos de dimensión local; ellos fueron precisos ejemplos del potencial destructivo de la humanidad y nada más. Frecuentemente ellos fueron compensados por notorios mejoramientos en la ecología natural de la región; como testigos de esto tengamos el esfuerzo supremo del campesinado europeo al regenerar los suelos durante siglos de cultivo y los logros de los agricultores incas al construir terrazas en las montañas de los andes durante los tiempos pre-colombinos.

La destrucción moderna del medioambiente es de dimensión global, como su imperialismo. Incluso escapa al globo terráqueo, como lo manifiestan los disturbios ocurridos en el cinturón del Van Allen hace algunos años. El parasitismo humano presente perturba todavía más la atmósfera, el clima, los recursos hídricos, la tierra, la flora y la fauna de una región; perturba virtualmente todos los ciclos básicos de la naturaleza y amenaza con minar la estabilidad del medio ambiente a escala mundial.

Como un ejemplo de la dimensión moderna que alcanza el rol destructivo de la humanidad, vale mencionarse que se ha estimado que el uso de combustibles fósiles (carbón y petróleo) agrega 600 millones de toneladas de dióxido de carbono al aire anualmente algo así como el 0,03% del total de la masa atmosférica —y esto, debo agregar, aparte de la incalculable cantidad de otros tóxicos. Desde la Revolución Industrial, la totalidad de la masa atmosférica del dióxido de carbono se ha incrementado en un 13% por sobre niveles previos, más estables. Puede argumentarse sobre bases teóricas muy sólidas que el crecimiento de esta cortina de dióxido de carbono, al interceptar el calor irradiado por la tierra hacia el espacio exterior, conducirá al incremento de las temperaturas atmosféricas, a una más violenta circulación de los vientos, a patrones de tormentas más destructivos, y eventualmente al derretimiento de las capas de hielo polares (posiblemente en dos o tres siglos), al incremento del nivel

oceánico, y a la inundación de vastas áreas de tierra. Aunque lejano como el diluvio universal, el cambio en las proporciones del dióxido de carbono por otros gases atmosféricos, es una advertencia del impacto que la humanidad está teniendo en el balance de la naturaleza.

Una cuestión ecológicamente más inmediata es la magnitud de la polución de los ríos llevada a cabo por la humanidad. Lo importante aquí no es el hecho del uso dado a los arroyos, ríos o lagos —algo que se realiza desde tiempos inmemoriales—, sino la magnitud de la polución hídrica alcanzada en las dos generaciones pasadas.

Casi todas las aguas de superficie de los Estados Unidos están contaminadas. Muchos ríos estadounidenses son cloacas, que muy apropiadamente califican como extensiones de los sistemas urbanos de desagüe; al punto, que podría considerarse como un eufemismo el describirlos todavía como ríos o lagos. Más significativo aún, es el hecho de que grandes proporciones del agua subterránea han sido suficientemente contaminadas como para tornarlas no potables, incluso médicamente peligrosas; muchos casos de epidemias locales de hepatitis han sido relacionados con la polución en áreas suburbanas. En contraste con lo que ocurre con la contaminación de aguas de superficie, la contaminación en las aguas de sub-superficie y subterráneas es extremadamente difícil de eliminar y tiende a permanecer durante décadas tras la remoción de las fuentes contaminantes.

Un artículo de una revista de circulación masiva apropiadamente describe los ríos navegables de los Estados Unidos como “nuestras aguas moribundas”. Esta desesperada y apocalíptica descripción del problema de la contaminación del agua en los Estados Unidos verdaderamente se aplica a todo el globo. Las aguas de la Tierra, concebidas como factores de un gran sistema ecológico, están literalmente muriendo. La contaminación masiva está destruyendo los ríos y lagos de África, Asia y América Latina como medios de vida, tanto como las largamente abuzadas vías fluviales de los continentes altamente industrializados. Incluso el mar abierto no se ha librado de una extensa polución. No me refiero solamente aquí a la contaminación radioactiva producto de las pruebas de bombas nucleares o reactores, que aparentemente alcanza a toda la flora y fauna del océano. Basta con señalar que la descarga de desechos de combustibles de barcos en el Atlántico Norte se ha vuelto un problema de contaminación masiva, reclamando una porción enorme de la vida marina.

Recuentos de este tipo pueden repetirse virtualmente para todas las partes de la biosfera. Páginas pueden escribirse sobre las inmensas pérdidas de tierra cultivable que ocurren cada año en casi todos los continentes; sobre la desaparición de extensas áreas de cobertura arbórea en áreas vulnerables a la erosión; sobre episodios letales de contaminación del aire en áreas mega-urbanas; sobre la distribución mundial de agentes tóxicos, tales como isótopos radioactivos y plomo; sobre la “quimicalización” del medioambiente inmediato de las personas —uno podría decir, de la propia mesa— con residuos de pesticidas y aditivos comestibles en los alimentos. Puestos juntos como partes de un rompecabezas, estas afrentas contra el medioambiente forman un patrón de destrucción que no tiene precedente en la larga historia de la humanidad en la Tierra.

Obviamente, la humanidad puede ser descrita como un parásito altamente destructivo, que amenaza con destruir a su anfitrión —el mundo natural— y eventualmente a sí mismo. En ecología, como sea, la palabra *parásito*, usada en este sentido sobre-simplificado, no responde cuestión alguna, sino que levanta otros interrogantes propios. Los ecólogos saben que parasitismos destructivos de este tipo generalmente reflejan un quebrantamiento de la situación medioambiental; de hecho, muchas especies aparentemente muy destructivas bajo unas condiciones, son grandemente útiles bajo otras condiciones. Lo que le otorga un filo profundamente crítico a la ecología son las cuestiones que levantan las actividades destructivas de la humanidad: ¿Qué quebrantamiento ha convertido a la humanidad en un parásito destructivo? ¿Qué es lo que produce esta forma de parasitismo humano que no sólo resulta en grandes desequilibrios naturales, sino que también amenaza la supervivencia de la humanidad misma?

La verdad es que la humanidad ha producido desequilibrios no sólo en sus relaciones con la naturaleza, sino más profundamente entre los mismos seres humanos —en la estructura misma de la sociedad. Para decirlo más claramente: los desequilibrios que la humanidad ha producido en el mundo natural son causados por desequilibrios que ella ha generado en el mundo social. Hace un siglo hubiera sido posible considerar la contaminación del aire o el agua como el resultado de la codicia, la sed de ganancias y la competencia —en breve, como resultado de las actividades de los barones de la industria o de burócratas egoístas. En la actualidad esta explicación sería una gran simplificación. Es una verdad indudable, que la mayoría de las empresas burguesas siguen guiándose por una

actitud de desprecio al público, como se atestigua en las reacciones de las compañías eléctricas, las automotrices y las corporaciones acereras a los problemas de contaminación. Pero más profunda que la actitud de los propietarios, es la del tamaño de estas empresas —sus enormes proporciones físicas, su ubicación dentro de una región en particular, su densidad en relación con la comunidad o las vías fluviales, sus requerimientos de materia prima y agua, su papel en la división nacional del trabajo.

Lo que nosotros estamos observando hoy en día es una crisis no sólo de la ecología natural sino también, sobretodo, de la ecología social. La sociedad moderna, especialmente como la conocemos en los Estados Unidos y en Europa, se ha organizado alrededor de inmensos cinturones urbanos en un extremo, una agricultura altamente industrializada en el otro extremo, y, recubriendo ambas, un burocratizado y anónimo aparato estatal. Si dejamos de lado por el momento las consideraciones morales, y examinamos la estructura física de esta sociedad, lo que necesariamente nos impresiona son los increíbles problemas de logística que deben resolver —problemas de transporte, de densidad, de abastecimiento (materias primas, productos manufacturados y alimentos), de organización económica y política, de localización industrial, etc. La carga que este tipo de sociedad urbanizada y centralizada pone sobre cualquier área continental es enorme. Si el proceso de urbanización de la humanidad y de industrialización de la agricultura continúa sin disminuir, podría volverse una parte de la tierra no apta para una sana y viable ocupación humana, haciendo de vastas áreas ulteriormente inhabitables.

Los ecólogos han preguntado frecuentemente, de forma burlona, por la ubicación científicamente exacta del punto de quiebre ecológico de la naturaleza —presumiblemente el punto en el cual el mundo natural cederá ante la humanidad. Esto es el equivalente a preguntarle a un psiquiatra por el preciso momento en el cual un neurótico se volverá un psicótico no funcional. No existe manera de responder a tal pregunta. Pero el ecólogo puede ofrecer una intuición estratégica dentro de las direcciones que la humanidad ha venido siguiendo como resultado de su separación del mundo natural.

Desde la perspectiva de la ecología, la humanidad ha peligrosamente simplificado su medioambiente. Las ciudades modernas representan las intromisiones regresivas de lo sintético en lo natural, de lo inorgánico (cemento, metales y vidrio) en lo orgánico, y de lo artificial, de estímulos

elementales en lo variopinto y naturalmente salvaje. Los grandes cinturones urbanos^[3] ahora en desarrollo en las zonas industrializadas del mundo, no sólo son groseramente ofensivos para la vista y el oído, sino que además se están volviendo crónicamente ruidosos, sitiados por el smog y virtualmente inmovilizados por las congestiones vehiculares.

Este proceso de simplificación del medioambiente humano que lo vuelve cada vez más vulgar y básico, tiene una dimensión física y también una cultural. La necesidad de manipular las inmensas poblaciones urbanas — de transportarlas, alimentarlas, educarlas y de algún modo entretener millones de atiborradas personas diariamente— genera a un descenso del nivel cívico y social. La idea de relaciones humanas organizadas a escala masiva —de orientación totalitaria, centralista y regimentada— conduce a un dominio más individualizado que en el pasado. Técnicas burocráticas de control social reemplazan aproximaciones más humanistas. Todo lo que es espontáneo, creativo e individual ha sido limitado a lo estandarizado, lo regulado y lo masivo. El espacio individual se ha reducido constantemente por las restricciones impuestas sobre el por un aparato social impersonal y sin rostro. Cualquier reconocimiento de las cualidades individuales ha sucumbido constantemente frente a las necesidades —más precisamente, la manipulación— de un grupo; de hecho, el común denominador más bajo de las masas. Un acercamiento cuantitativo, estadístico, como si la humanidad fuera un panal de abejas, ha triunfado sobre enfoques que individualizan las cualidades, poniendo el énfasis la unicidad personal, la libre expresión y la complejidad cultural.

La misma simplificación regresiva del medioambiente ocurre en la agricultura moderna.^[4] Las personas que son manipuladas en las ciudades modernas deben ser alimentadas y alimentarlas implica la extensión de granjas industriales. Las plantas alimentarias deben cultivarse de modo que permitan un alto grado de mecanización —no para reducir el trabajo humano sino para incrementar la productividad y eficiencia, maximizando la inversión y el rendimiento de la explotación de la biosfera. Concordantemente, el terreno debe reducirse a una planicie chata —como el piso de una fábrica, por decirlo de algún modo— y las variaciones naturales de la topografía deben desaparecer tanto como sea posible. El arado, la fertilización del suelo, el sembrado y la cosecha deben realizarse en escala masiva, frecuentemente con un total descuido respecto de la ecología natural del área. Grandes áreas de tierra deben dedicarse a un solo tipo de cultivo —una forma de agricultura que conduce por sí misma no sólo hacia la mecanización sino también proliferación de plagas. El

monocultivo es el medioambiente ideal para la proliferación de plagas. Finalmente, agentes químicos deben utilizarse en grandes proporciones a fin de lidiar con los problemas creados por insectos, hierbas y las enfermedades de los cultivos, para regular su crecimiento, y para maximizar el rendimiento del suelo. El verdadero símbolo de la agricultura no es la hoz (o si se quiere el tractor) sino el aeroplano. Los cultivadores modernos no son representados por el campesino, el hacendado, o incluso el agrónomo —personas de las cuales cabe esperar que tengan una íntima y única relación con las cualidades de las tierras en las cuales ellos cultivan— si no el piloto y el químico, para quienes el suelo es un mero recurso, materia prima inorgánica.

El proceso de simplificación es llevado aún más allá por una exagerada división del trabajo a nivel regional (de hecho a nivel nacional). Inmensas áreas del planeta son cada vez más reservadas para tareas industriales específicas o reducidas para depósitos de materias primas. Otras se han convertido en centros de poblaciones urbanas, con grandes áreas dedicadas al comercio y el intercambio. Ciudades y regiones (de hecho, países y continentes) están específicamente identificados con productos especiales —Pittsburgh, Cleveland y Youngstown con el acero, Nueva York con las finanzas, Bolivia con el estaño, a Arabia con el petróleo, Europa y Norteamérica con los bienes industriales y el resto del mundo con un tipo u otro de materia prima. Los complejos ecosistemas que se extienden por diversas regiones de los continentes se ven sumergidos por la organización de naciones enteras en entidades dirigidas por la racionalidad económica, cada una de las cuales es una estación en una extensa línea de producción, cuyas dimensiones son mundiales. Es una cuestión de tiempo antes de que las áreas más hermosas de la naturaleza sucumban bajo la mezcla del concreto, al modo de lo que ocurrió con la costa este de los Estados Unidos. Las áreas naturales supervivientes serán dedicadas para las áreas de camping, autopistas panorámicas, hoteles, cadenas de comida, etc.

La cuestión es que el hombre está deshaciendo el trabajo de la evolución orgánica. Por medio de la creación de vastas aglomeraciones urbanas de concreto, metal y vidrio, sobrepasando y minando la complejidad, la sutileza de los ecosistemas organizados que constituyen las diferencias locales en el mundo natural —abreviando, por el reemplazo de un ambiente orgánico altamente complejo, por uno simplificado e inorgánico — la humanidad está desmontando la pirámide biótica que la ha sostenido, por incontables milenios, en la cúspide. En el proceso de

remplazar las complejas interrelaciones ecológicas de las cuales dependen todas las formas avanzadas de vida por otras relaciones más elementales, la humanidad está sostenidamente restaurando en la biosfera un estadio que sólo será capaz de soportar las formas de vida más simples. Si esta profunda regresión del proceso evolucionario continúa, no es ilusorio suponer que las precondiciones necesarias para las formas de vida más elevadas serán destruidas y la Tierra se volverá incapaz de soportar a la humanidad misma.

El lado crítico de la ecología no deviene solamente del hecho de que entre todas las ciencias ella presenta este sorprendente mensaje a la humanidad, sino de que lo presenta con una nueva dimensión social. Desde el punto de vista ecológico, la inversión de la evolución orgánica es el resultado de la horrorosa contradicción que resulta entre nacional y local, entre estado y comunidad, industria y agricultura, entre producción en masa y artesanía, centralismo y regionalismo, y entre escala burocrática y escala humana.

La Naturaleza Reconstructiva de la Ecología

Hasta hace poco, los intentos por resolver las contradicciones creadas por la urbanización, la centralización, el crecimiento burocrático y la estatificación eran vistos como los vanos intentos de los contreras al “progreso” —contreras que son en el mejor de los casos idealistas y, en el peor, reaccionarios. Se ha considerado a los anarquistas como visionarios desesperanzados, marginados sociales, llenos de nostalgia por la aldea campesina o la comuna medieval. Sus anhelos de una sociedad descentralizada y una comunidad humana en unión con la naturaleza y las necesidades de los individuos —la espontaneidad individual, irrestricta por la autoridad— fueron vistos como reacciones románticas, de artesanos desclasados o “rebeldes” intelectuales. Sus protestas contra la centralización y la estatificación parecían menos persuasivas porque estaban basadas primeramente en consideraciones éticas —por utópicas, ostensiblemente “irrealistas” nociones de lo que la humanidad podía ser, no de lo que fue. A estas protestas, los oponentes del pensamiento anarquista —liberales, derechistas y autoritarios “de izquierda”— argumentaron que ellos eran las voces de la realidad histórica, que sus conceptos estatistas y centralistas estaban enraizados en la objetividad, en el mundo práctico.

El tiempo no es generoso con las ideas en conflicto. Cualquiera haya sido la validez de las perspectivas libertarias y no libertarias hace algunos

años, el desarrollo histórico ha vuelto carentes de sentido todas las objeciones que se alzaban contra el pensamiento anarquista. La ciudad moderna y el estado, el uso masivo de la tecnología del carbón-acero en la Revolución Industrial; luego, sistemas más racionalizados de producción en masa y líneas de ensamblaje como organización del trabajo, centralización nacional, estado y aparato burocrático —todo lo cual ha alcanzado su límite. Cualquiera sea el papel progresista o liberador que hayan tenido, es claro que éste sea vuelto completamente regresivo y opresivo. Ellos son regresivos no sólo porque erosionan el espíritu humano y drenan de toda la comunidad la cohesión, la solidaridad y los parámetros ético-culturales; ellos son regresivos porque lo son desde una perspectiva objetiva, desde una perspectiva ecológica. Ellos minan no sólo el espíritu de la humanidad y de la comunidad humana, sino también la viabilidad del planeta y de todos los seres vivientes en él.

No puede enfatizarse con suficiente fuerza que los conceptos anarquistas de balance comunitario, democracia cara a cara, tecnología humanista y sociedad descentralizada —estos ricos conceptos libertarios no son sólo deseables, sino necesarios. No sólo pertenecen ellos a las grandes visiones futuras de la humanidad, ellos constituyen precondiciones para la supervivencia humana. El proceso del desarrollo social nos ha llevado desde una postura ética, dimensión subjetiva, hacia una dimensión objetiva, práctica. Lo que una vez fue considerado como impráctico y visionario se ha vuelto eminentemente práctico. Y aquello que una vez considerábamos como práctico y objetivo sea vuelto eminentemente impráctico e irrelevante en términos de un desarrollo humano más pleno, de una existencia sin límites. Si la comunidad, la democracia cara a cara, el humanismo, el uso liberador de la tecnología y la descentralización no son concebidas meramente como reacciones a un estado de cosas —un vigoroso no frente al estado de cosas existentes—, un irresistible y objetivo argumento puede hacerse sobre la practicidad de una sociedad anarquista.

El rechazo hacia el estado de cosas presentes, creo yo, se debe al crecimiento explosivo entre la gente joven de hoy de un “anarquismo intuitivo”.^[5] Su amor a la naturaleza es la reacción en contra de las cualidades altamente sintéticas de nuestros ambientes urbanos y sus productos gastados. La informalidad de sus ropas y maneras es la reacción en contra de la formalidad y la naturaleza estandarizada e institucionalizada de la vida moderna. Su predisposición a la acción directa es una reacción en contra de la burocratización y la centralización

de la sociedad. Su tendencia a escapar a los convencionalismos, refleja la creciente furia hacia las absurdas rutinas industriales que alimentan la producción en masa de las fábricas, las oficinas, o la Universidad. Su intenso individualismo es, de una forma muy elemental, un modo de descentralización de hecho de la vida social —una abdicación personal a la sociedad de masas.

Lo que es más significativo acerca de la ecología, es su habilidad para convertir frecuentemente el rechazo nihilista hacia el statu quo, en una enfática afirmación de la vida —de hecho, en reconstruir el credo de una sociedad humanista. La esencia del mensaje reconstructivo de la ecología puede ser expresado en una sola palabra: diversidad. Desde una perspectiva ecológica, el balance y la armonía en la naturaleza, en la sociedad, y por inferencia en el comportamiento, se alcanzan no por medio de la estandarización mecánica sino por su contrario, la diferenciación orgánica. Este mensaje sólo puede ser entendido claramente al examinar su significado práctico.

Consideremos el principio ecológico de la diversidad —aquel que Charles Elton^[6] llama “de conservación de la variedad” —cómo se aplica a la biología, y específicamente a la agricultura. Una cantidad de estudios — los modelos matemáticos de Lotka y Volterra, los experimentos de Gause con protozoos y ácaros en ambientes controlados, y una extensa investigación de campo— claramente demuestran que las fluctuaciones en poblaciones animales y vegetales, que van desde leves hasta alcanzar la proporción de plagas, dependen fuertemente del número de especies que existen en el ecosistema y del grado de variedad del ambiente. Cuanto mayor es la variedad de presas y depredadores, más estable es la población; un ambiente más diversificado en términos de flora y fauna, es menos propenso a la inestabilidad ecológica. La estabilidad es una función en relación con la complejidad, la variedad y la diversidad: si el medio ambiente se simplifica, y la variedad de animales y plantas se reduce, las fluctuaciones en la población se vuelven más marcadas y tienden a salirse de control. Tienden a alcanzar la proporción de pestes.

En el caso del control de pestes, muchos ecólogos ahora concluyen que podemos evitar el uso repetido de tóxicos químicos tales como insecticidas y herbicidas, al permitir una mayor interrelación entre los seres vivientes. Debemos permitir un mayor espacio a la espontaneidad natural, para que las diversas fuerzas biológicas eleven la situación ecológica. «Los entomólogos europeos ahora hablan de manejar la

totalidad de la comunidad de plantas-insectos», observa Robert L. Rudd. «Se le llama manipulación de la biocenosis. El ambiente biocenótico es variado, complejo y dinámico. Aunque el número de los individuos cambia constantemente, ninguna especie normalmente alcanza el nivel de peste. Las condiciones especiales que permiten grandes poblaciones de una sola especie en ecosistemas complejos son eventos extraños. El control de la biocenosis o ecosistema debe ser nuestra meta, aunque sea difícil».

[7]

La «manipulación» de la biocenosis en un modo significativo, como sea, presupone el haber alcanzado una gran descentralización de la agricultura. Siempre que sea posible, la agricultura industrial debe ceder el lugar al suelo y a la agricultura de cultivo; la planta fabril debe ceder el paso a la jardinería y la horticultura. Yo no deseo implicar que debemos abandonar las ventajas adquiridas por la agricultura en gran escala y la mecanización. Lo que pretendo, sin embargo, es que la tierra debe ser cultivada como si estuviéramos en un jardín; las plantas deben ser diversas y distribuirse con cuidado, el balance entre la fauna y el follaje de los árboles debe ser apropiado a la región. La descentralización es importante, por sobre todo, para el desarrollo del agricultor tanto como para el desarrollo de la agricultura. El cultivo de alimentos, practicado en un sentido verdaderamente ecológico, presupone que el agricultor es familiar con todas las características y sutilezas del terreno en el cual crecen sus cultivos. Él debe tener un conocimiento minucioso de la fisiografía del terreno, de la variedad de suelos —tierra de cultivo, bosques, pastura— y del contenido mineral y orgánico, del microclima, al tiempo que debe encontrarse continuamente estudiando los efectos que producen nueva flora y fauna. Él debe desarrollar su sensibilidad hacia la tierra, hacia sus posibilidades y necesidades mientras se va convirtiendo en una parte orgánica de una situación de agricultura. Difícilmente podemos esperar alcanzar ese alto grado de sensibilidad e integración en el agricultor sin reducir la agricultura a una escala humana, sin traer la agricultura a una dimensión individual. Para satisfacer las demandas de una aproximación ecológica a la producción de alimentos, la agricultura debe reducir su escala desde las grandes granjas industriales hacia unidades de tamaño más moderado.

El mismo razonamiento se aplica para el desarrollo racional de los recursos de energía. La Revolución Industrial incrementó la cantidad de energía disponible para la industria, pero disminuyó la variedad de las fuentes de energía utilizadas por la humanidad. Aunque es una verdad

cierta que las sociedades pre-industriales dependían primariamente de la fuerza generada por los músculos de los animales y las personas, un complejo patrón del uso de energía se desarrolló en muchas regiones de Europa, involucrando la sutil integración de recursos tales como la fuerza del viento y el agua, y una variedad de combustibles (madera, turba, carbón, almidones vegetales y grasas animales).

La Revolución Industrial excedió y destruyó estos patrones regionales, reemplazándolos con un sistema de energía basado primero únicamente en el carbón, y luego con un sistema dual carbón-petróleo. Las regiones desaparecieron como modelos integrados de patrones de energía —de hecho, el concepto mismo de la integración a través de la diversidad fue destruido. Como indiqué anteriormente, muchas regiones se convirtieron predominantemente en áreas mineras, frecuentemente dedicadas a la producción de unas pocas materias primas. Es evidente el rol que el quiebre del verdadero regionalismo ha jugado en la producción de la contaminación del aire y el agua, en el daño infligido sobre grandes áreas del campo, y en el agotamiento de nuestros preciosos hidrocarburos.

Podemos, por supuesto, cambiarnos a los combustibles nucleares, pero es escalofriante el pensar en los letales desperdicios radioactivos que requerirían tratamiento, si fueran nuestra principal fuente de energía. Eventualmente un sistema energético basado en materiales radiactivos conduciría a una extensa contaminación del medio ambiente —primero de un modo sutil, pero luego de un modo masivo y en una escala destructiva palpable.

O podríamos aplicar los principios ecológicos a las soluciones de los problemas energéticos. Podríamos intentar restablecer patrones regionales de energía previos, usando un sistema energético que combine la fuerza generada por el viento, el agua y el sol. Podríamos sumar aparatos más sofisticados que los utilizados en el pasado. Ahora somos capaces de diseñar turbinas de viento que pueden proveer electricidad en numerosas áreas montañosas a comunidades de 50 mil habitantes. Hemos perfeccionado artefactos de energía solar que permiten alcanzar temperaturas suficientemente altas en lugares cálidos como para resolver la mayor parte de los problemas metalúrgicos. En conjunto con bombas de calor, varios aparatos solares podrían proveer tanto como 3/4 —sino todo— del calor necesario para mantener confortable una casa familiar pequeña. Mientras estas líneas son escritas, en Francia se está completando en la desembocadura del río Rance, en Bretaña, una represa

de mareas que se espera que produzca más de 500 millones de kilowatts/horas por año. En ese momento el proyecto del río Rance cubrirá la mayor parte de las necesidades eléctricas del norte francés.

Paneles solares, turbinas de viento y fuentes hidroeléctricas tomadas individualmente no proveen una solución a nuestros problemas energéticos y al desbalance ecológico creado por los combustibles convencionales. Puestas en común como en un mosaico, como en un tapiz que muestre el desarrollo orgánico de las fuentes de energía desde las potencialidades de la región, ellas serían suficientes para cubrir las necesidades de una sociedad descentralizada. En áreas más soleadas podríamos depender en mayor medida de la energía solar que de los combustibles. En áreas de marcada turbulencia atmosférica, dependeríamos de aparatos que utilicen el viento; en áreas costeras apropiadas o en regiones mediterráneas que tengan buenas redes fluviales, la mayor parte de la energía puede provenir de instalaciones hidroeléctricas. En todos los casos, podemos utilizar una combinación de [fuentes] no-combustibles, combustibles y combustibles nucleares. El punto que deseo establecer es que diversificando nuestras fuentes de energías, organizándolas en un balanceado patrón ecológico en el que combinemos el poder del viento, del sol y del agua de una región, podemos cubrir todas las necesidades industriales y domésticas de una comunidad, reduciendo al mínimo el uso de combustibles peligrosos. Eventualmente podríamos desarrollar todos nuestros aparatos para que funcionen sin combustión, a fin de eliminar todas las fuentes energéticas peligrosas.

Como en el caso de la agricultura, sin embargo, la aplicación de los principios a las fuentes energéticas presupone por lejos la descentralización de la sociedad y la aplicación real del verdadero concepto de región en la organización de la sociedad. El mantenimiento de grandes ciudades requiere cantidades inmensas de carbón y petróleo. En contraste, sol, viento y marea pueden proveernos de pequeñas cantidades de energía; a excepción de las espectaculares represas mareomotrices, la mayoría de los nuevos aparatos raramente proveen más de unos cuantos cientos de kilowatts/hora de electricidad. Es difícil creer que alguna vez seremos capaces de diseñar recolectores de energía solar que puedan proveernos con las grandes cantidades de electricidad que produce una gigantesca turbina a vapor; es igualmente difícil de concebir que mejores turbinas eólicas nos proveerán de electricidad suficiente como para iluminar la isla de Manhattan. Si nuestras casas y fábricas

están densamente concentradas, los dispositivos que usan fuentes limpias de energía permanecerán probablemente como meros juguetes, pero si las comunidades urbanas reducen su tamaño y se dispersan sobre la Tierra, no existe razón para que estos aparatos combinados puedan asegurarnos todas las comodidades de una civilización industrializada. Para poder utilizar eficientemente el poder del viento, de las mareas y del sol, las grandes megalópolis deben descentralizarse. Un nuevo tipo de comunidad, cuidadosamente acotada a las características y recursos de la región, debe reemplazar la extensión de los cinturones urbanos emergentes en la actualidad.^[8]

Damos por hecho de que una objetiva argumentación a favor de la descentralización, no concluye en la discusión de los problemas de la agricultura y los problemas creados por nuestras fuentes energéticas. La validez del argumento a favor de la descentralización puede demostrarse por casi todos los problemas de «logística» que existen actualmente. Permítanme citar un ejemplo de la problemática área del transporte. Mucho se ha escrito sobre los nefastos efectos de la gasolina —que usan nuestros vehículos—, sobre sus desechos, sobre su rol en la polución del aire de las ciudades, sobre la contribución al ruido que produce en el ambiente de la ciudad, sobre la cantidad enorme de muertos que anualmente reclama, en las rutas de nuestras grandes ciudades en todo el mundo. En una civilización altamente urbanizada, sería un sinsentido cambiar estos vehículos perniciosos por otros limpios, más eficientes, virtualmente silenciosos y ciertamente más seguros a batería. Un buen auto eléctrico debe recargarse cada uno 150 km —lo cual está dentro de los límites del uso para transporte en grandes ciudades. En una pequeña y descentralizada comunidad, sin embargo, sería realizable el uso de estos vehículos eléctricos para transporte urbano y regional, al tiempo que podrían establecerse redes de monorrieles para transporte a larga distancia.

Es bastante conocido el hecho de que los vehículos que utilizan gasolina contribuyen enormemente a la polución urbana del aire y existe un fuerte sentimiento que busca “reformular” el automóvil dejando en el olvido sus características más nocivas. Nuestra época característicamente intenta resolver todas sus irracionalidades recurriendo a algún truco — posquemadores para los residuos tóxicos de la gasolina, antibióticos para sanarnos, tranquilizantes para los disturbios psíquicos. Pero el problema de la polución urbana del aire es demasiado para resolverlo con trucos, quizás aún más que lo creemos. Básicamente la polución del aire es

provocada por poblaciones densamente pobladas, por una excesiva concentración de personas en un área pequeña. Millones de personas, densamente concentradas en las grandes ciudades, necesariamente producen un serio nivel de contaminación del aire, simplemente por desarrollar sus actividades diarias. Ellas deben quemar combustibles por razones domésticas e industriales; deben construir o derribar edificios (los escombros aéreos que producen esas actividades son una fuente mayor de contaminación del aire urbano); deben ocuparse de inmensas cantidades de desperdicios; deben trasladarse por los calles con neumáticos de goma (las partículas producidas por la erosión de los neumáticos generada por los materiales de las calles, suman una significativa cantidad de polución al aire). Sin importar que aparatos de control le coloquemos a nuestros automóviles o plantas industriales, el mejoramiento que estos puedan producir en la calidad del aire urbano se verá cancelado por el futuro crecimiento de las megalópolis.

Hay más en el anarquismo que sólo las comunidades descentralizadas. Si he examinado estas posibilidades con algún detalle, ha quedado demostrado que una sociedad anarquista, lejos de ser un remoto ideal, se ha convertido en la condición previa para la práctica de los principios ecológicos. Resumiendo el mensaje crítico de la ecología: si disminuimos la variedad del mundo natural, degradamos su unidad e integridad. Destruimos las fuerzas creadas por la armonía y estabilidad natural, por un equilibrio duradero, y lo que es más significativo, hemos introducido una retrogresión absoluta en el desarrollo del mundo natural que eventualmente volverá al medioambiente incapaz de soportar formas avanzadas de vida. Resumiendo el mensaje reconstructivo de la ecología: si decidimos avanzar hacia la unidad y estabilidad del mundo natural, si decidimos armonizarlos en siempre crecientes niveles de desarrollo, debemos conservar y promover la variedad. Es cierto que la mera variedad en sí misma es una finalidad vacua. En la naturaleza, la variedad emerge espontáneamente. Las capacidades de las nuevas especies son testeadas por los rigores del clima, por su habilidad para lidiar con los predadores, por su capacidad para establecer y agrandar su nicho. Así las especies que tienen éxito agrandando su nicho, también agrandan la situación ecológica como un todo. Tomando prestada la frase de E. A. Gutkind, esta “expandiendo el medioambiente”, para sí mismo y para las especies con las que entra en una balanceada relación.^[9]

¿Cómo aplicamos estos conceptos a la teoría social? Para muchos lectores, será suficiente decir, que en tanto la humanidad es parte de la

naturaleza, una expansión del medioambiente natural ensancha las bases del desarrollo social. Pero responder a la pregunta, creo yo, va mucho más de lo que muchos ecologistas y libertarios sospechan. Nuevamente, permítanme volver al principio ecológico de balance e integridad como un producto de la diversidad. Manteniendo este principio en mente, el primer paso para avanzar hacia una respuesta es proveernos de un pasaje de la *Filosofía del Anarquismo*, de Herbert Read. Al presentar su “medida del progreso”, Read observa: “La medida del progreso es por grado de diferenciación en una sociedad. Sí los individuos son unidades de una masa corporativa, sus vidas serán limitadas, aburridas y mecánicas. Sí los individuos son una unidad en sí mismos, con el espacio y la potencialidad para actuar separadamente, puede que más fácilmente estén sujetos a los accidentes o cambios, pero al menos ellos pueden crecer y expresarse a sí mismos. Ellos pueden desarrollarse —desarrollarse en el único sentido real del mundo—, desarrollarse al fortalecer sus conciencias, vitalidad y alegría”.^[10]

El pensamiento de Read, desafortunadamente, no está completamente desarrollado, aunque provee un interesante punto de partida. Lo primero que nos llama la atención es que ambos, ecólogos y anarquistas, otorgan mucha importancia a la espontaneidad. El ecólogo, en tanto que es más que un técnico, tiende a rechazar la noción de “poder sobre la naturaleza”. Él en cambio habla de “direccionar” su camino a través de una situación ecológica, manejando más que recreando un ecosistema. El anarquista, a su vez, habla en términos de espontaneidad social, de liberar las potencialidades de la sociedad y humanidad, de dar libre e irrestrictas riendas a la creatividad de la gente. Cada uno a su manera es receloso de la autoridad como inhibitoria, como un peso que limita la potencialidad creativa de las situaciones de la naturaleza y la sociedad. Sus finalidades no son las de regir sobre un dominio, sino la de liberarlo. Ellos consideran que la intuición, la razón y el conocimiento como medios realizar las potencialidades de la situación, como facilitadores lógicos que resuelven una situación, no como reemplazos de sus potencialidades por nociones preconcebidas o deformando su desarrollo en dogmas.

Regresando a las palabras de Read, lo siguiente que nos llama la atención es que como el ecólogo, el anarquista ve la diferenciación como una medida del progreso. El ecólogo usa los términos *pirámide biótica* cuando habla de los avances biológicos; el anarquista, la palabra *individualización* para denotar los avances sociales. Si vamos más allá de Read, observaremos que, tanto para el ecólogo como para el

anarquista, una unidad en constante crecimiento se obtiene por el incremento de la diferenciación. Una totalidad en expansión es creada por la diferenciación y el enriquecimiento de las partes.

Del mismo modo en que el ecólogo busca elaborar el alcance de un ecosistema y promover el libre juego entre las especies, el anarquista busca elaborar el alcance de la experiencia social y remover todas las cadenas que frenan su desarrollo. El anarquismo no es sólo una sociedad sin estado, sino también una sociedad armónica que expone a sus miembros al estímulo que proveen tanto la vida agraria como urbana, tanto la actividad física como la mental, la sensualidad sin represiones y la libre búsqueda espiritual, a la solidaridad comunal y al desarrollo individual, a la particularidad regional y a la hermandad mundial, a la espontaneidad y a la autodisciplina, a la eliminación de la explotación industrial y a la promoción de la artesanía. En nuestra sociedad esquizoide, estas metas son consideradas dualidades mutuamente excluyentes, bruscamente opuestas. Ellas parecen dualidades debido a la logística misma de nuestra época —la separación de provincia y país, la especialización del trabajo, la atomización de la humanidad— y sería absurdo creer que esas dualidades pueden resolverse sin una idea general de la estructura física de una sociedad anarquista. Podemos obtener alguna idea sobre como tal sociedad debería ser por medio de la lectura de *News from Nowhere*, de William Morris,^[11] y de los escritos de Pedro Kropotkin. Pero estos son destellos. Ellos no consideran los desarrollos de la tecnología post Segunda Guerra Mundial y ni las contribuciones hechas por el desarrollo de la ecología. Este no es el lugar para embarcarnos en un escrito “utópico”, pero ciertas pautas pueden darse incluso en una discusión general. Y al presentar estas pautas, estoy deseoso de enfatizar no sólo las más obvias premisas ecológicas que las soportan, sino las humanistas.

Una sociedad anarquista debería ser una sociedad descentralizada, no sólo para establecer las bases permanentes de una armonización entre la humanidad y la naturaleza, sino también para agregar nuevas dimensiones a la armonización entre las personas. Los antiguos griegos, que tan frecuentemente recordamos, se hubieran horrorizado de una ciudad donde el tamaño y la cantidad de población excluyeran las relaciones cara-a- cara, comúnmente familiares entre conciudadanos. Hoy en día es clara la necesidad de reducir las dimensiones de la comunidad humana — en parte para resolver nuestros problemas de contaminación y transporte, en parte también para crear comunidades reales. En cierto sentido,

debemos humanizar a la humanidad. Dispositivos electrónicos tales como los teléfonos, los telégrafos, radios, televisiones y computadoras deben usarse lo menos posible para mediar las relaciones interpersonales. Al tomar las decisiones colectivamente —y la antigua *ecclesia* ateniense fue, de alguna manera, un modelo para cómo realizar las decisiones colectivamente durante el periodo clásico— todos los miembros de la comunidad tienen la oportunidad de adquirir un juicio fundado sobre todos los que atienden a la asamblea. Ellos deberán estar en posición de contemplar sus actitudes, estudiar sus expresiones, y pesar sus motivos tanto como sus ideas en un encuentro personal directo, y por medio de un debate y una discusión completos cara-a- cara.

Nuestras pequeñas comunidades deben ser económicamente completas y balanceadas, en parte para que ellas puedan hacer un uso completo de las materias primas y fuentes energéticas locales; en parte también, para incrementar el nivel de estímulos agrícolas e industriales a que están expuestos los individuos. Sí un miembro de la comunidad, por ejemplo, tiene predilección por la ingeniería debe alentársele para que hunda sus manos en el humus; una persona de ideas debe ser alentado a usar sus músculos; el granjero “innato” debe familiarizarse con el trabajo de los trenes de laminación. El separar al ingeniero del suelo, al pensador de la pica y al granjero de la planta industrial, puede promover un grado de sobre-especialización que conduzca a niveles peligrosos de control social por especialistas. Lo que es igualmente importante, la especialización profesional y vocacional puede prevenir a la sociedad de alcanzar su meta vital: la humanización de la naturaleza, por medio del técnico y la naturalización de la sociedad, por medio del biólogo.

Sostengo que una comunidad anarquista se aproxima claramente a la definición de ecosistema —debe ser balanceada, diversa y armónica. Se puede argumentar, si tal ecosistema adquirirá la configuración de una entidad urbana con un centro distintivo, tal como podemos encontrar en las *polis* griegas o en las comunas medievales; o, como propone Gutkind, la sociedad puede consistir en comunidades dispersas sin un centro distintivo. En cualquier caso, la escala ecológica para cualquiera de estas comunidades será el bioma más pequeño capaz de soportar una población moderada.

Una comunidad relativamente autosuficiente, visiblemente dependiente de su ambiente para la obtención de sus medios de vida, ganará un nuevo respeto por las relaciones orgánicas que la sostienen. A la larga, el intento

por alcanzar la autosuficiencia debería, creo yo, probarse más eficiente que el sistema nacional de división del trabajo que prevalece hoy. Aunque seguramente habrá muchas pequeñas instalaciones fabriles duplicadas de comunidad en comunidad, la familiaridad de cada grupo con el medioambiente local y con sus raíces ecológicas favorecerá un uso más inteligente y amoroso de su ambiente. Sostengo que lejos de fomentar el provincialismo, una relativa autosuficiencia podría crear una nueva matriz para el desarrollo individual y comunal —una unicidad con los alrededores que podría revitalizar la comunidad.

La rotación de las responsabilidades cívicas, vocacionales y profesionales podrá estimular todos los sentidos del ser individual, completándolo con una nueva dimensión sobre el auto-desarrollo. Una sociedad completamente entristecida podría creer nuevamente en la creación de personas completas; en una sociedad redondeada, personas plenas. En el mundo occidental los atenienses, con todos sus errores y limitaciones, fueron los primeros que nos dieron esta noción de completitud. “La *polis* fue hecha por amateurs”, nos dice Kitto. “Su ideal fue que cada ciudadano —más o menos, según si la *polis* era democrática u oligárquica — realizara su parte de todas las actividades —un ideal que reconociblemente desciende de la generosa concepción homérica de la arete como completa excelencia y completa actividad. Implica un respeto por la integridad o unicidad de la vida y, consecuentemente, le disgusta la especialización. Implica el desprecio de la eficiencia —o mejor, un ideal de eficiencia mucho más alto; una eficiencia que no existe en ningún compartimento de la vida, sino en la vida misma”.^[12] En una sociedad anarquista, aunque seguramente aspiramos a más, difícilmente esperaríamos alcanzar algo menos que este estado mental.

Sí el entramado de principios ecológicos y anarquistas alguna vez alcanzan la práctica, la vida social conseguirá un desarrollo sensible de la diversidad humana y natural, conduciéndolas a ambas hacia una bien balanceada y armónica unidad. Desde las comunidades pasando a través de la región hacia el continente entero, veríamos la colorida diferenciación de los grupos humanos y los ecosistemas, cada uno desarrollando sus potencialidades únicas y exponiendo a los miembros de su comunidad a un amplio espectro de estímulos económicos, culturales y actitudinales. Siguiendo nuestras previsiones puede darse una excitante y, con frecuencia, dramática variedad de formas comunales —aquí marcada por las adaptaciones arquitectónicas e industriales de biomasa semiáridos, allá a la pradera, en otro sitio por la adaptación a áreas boscosas.

Seremos testigos de la dinámica interrelacional entre individuo y grupo, comunidad y medioambiente, humanidad y naturaleza. Liberados de las rutinas opresivas, de las represiones e inseguridades paralizantes, de la carga del trabajo pesado y de las falsas necesidades, de las trabas que suponen la autoridad y la compulsión irracional, los individuos podrán finalmente estar en posición, por primera vez en la historia, de realizar plenamente sus potencialidades como miembros de la comunidad humana y del mundo natural.

Observaciones sobre anarquismo “clásico” y ecología moderna

El futuro del movimiento anarquista dependerá de su habilidad para aplicar los principios libertarios a nuevas situaciones históricas. Estos principios no son difíciles de definir —una sociedad descentralizada y sin estado, basada en la propiedad comunal de los medios de producción. Existe también una ética anarquista, sí no una metodología, que Bakunin resume así cuando dice: “No podemos admitir, incluso en una transición revolucionaria, una así llamada dictadura revolucionaria, porque cuando la revolución empieza a concentrarse en las manos de algunos individuos, empieza inevitable e inmediatamente la reacción”. (También existe la necesidad, me temo, de un vigoroso y comprometido artículo sobre “Tomarse en serio el anarquismo”. Hay demasiados auto llamados anarquistas, confortablemente situados en el milenarismo mundo de la reforma burguesa —y sus muchas recompensas oficiales y materiales— cuyas ideas pueden considerarse como meras extensiones de Adam Smith. Pero eso es otro tema.) Lo que me inquieta, en la actualidad, es la aplicación de la palabra *clásico* al anarquismo, palabra que suele decorarse con comillas. Esta palabra tiene extrañas connotaciones para un movimiento cuya sangre es fervientemente iconoclasta, no sólo respecto de la autoridad en la sociedad, sino respecto a sí mismo.

Es mi pensamiento, que el anarquismo consiste en un cuerpo imperecedero de ideales a los cuales la humanidad se ha esforzado en aproximar durante milenios, en todas partes del mundo. El contexto de estos ideales ha cambiado con el tiempo, pero los principios libertarios básicos han sido poco alterados por el curso de la historia. Es de importancia vital que los anarquistas capten el cambiante contexto histórico en el cual estos ideales deben aplicarse, evitémosles el que sean innecesariamente estigmatizados por insistir con fórmulas viejas ante situaciones nuevas.

En el mundo moderno, el anarquismo aparece por primera vez en el movimiento de los peones y campesinos acomodados contra las decadentes instituciones feudales. En Alemania su más destacado portavoz durante las Guerras de Los Campesinos fue Thomas Müntzer; ^[13] en Inglaterra, Gerrard Winstanley^[14] un participante destacado del movimiento de los Digger. Los conceptos sostenidos por Müntzer y Winstanley estaban magníficamente ajustados a las necesidades de su tiempo —un periodo histórico cuando la mayoría de la población vivía en el campo y cuando las fuerzas militantes más revolucionarias provenían del mundo agrario. Sería una nimiedad académica el argumentar si Müntzer y Winstanley podrían haber alcanzado sus ideales. Lo que es de real importancia es que ellos hablaron por su tiempo; sus conceptos anarquistas siguieron naturalmente a la sociedad rural de la cual se nutrieron las bandas de ejércitos campesinos de Alemania y del Nuevo Modelo de Inglaterra.

Con Jacques Roux, Jean Varlet y los Enragés (los Rabiosos)^[15] de la Gran Revolución Francesa, nos encontramos con la reutilización de substancialmente los mismos conceptos sostenidos por Müntzer y Winstanley a un nuevo contexto histórico: el París de 1793 —una ciudad de casi 700 mil personas, compuesta (según nos dice Rudé) de “pequeños tenderos y comerciantes, artesanos, jornaleros, obreros, vagabundos y la ciudadanía pobre”. Roux y Varlet se contaron a sí mismos básicamente entre la gente sin clase, quienes pueden compararse con las hoscas masas negras del distrito de Watts de Los Ángeles. El suyo es un anarquismo urbanizado, por así decirlo; está centrado en la necesidad de contener las puntadas del hambre, en la miseria de los pobres en el incansable barrio de Gravilliers. Su agitación tiende a centrarse más en el costo de vida que en la redistribución de la tierra, más sobre el control de la administración de París que sobre la formación de hermandades comunales en el campo.

Proudhon, a su manera, prueba la vitalidad de su contexto. Él habla directamente a las necesidades de los artesanos, aquellos cuyo mundo y valores son amenazados por la Revolución Industrial. En el trasfondo de casi todas sus obras se halla la economía de la villa de Franche-Comte, las memorias de Burgille-en-Marnay y el *tour de France* que realizó como jornalero del comercio de la impresión. Un benigno paterfamilias, un artesano de corazón quien detestó París (“He sufrido durante mi exilio”, él escribe de París, “detesto la civilización parisina... Jamás seré capaz de escribir excepto en las orillas del Doubs, el Ognon y el Loue”); el hecho que

permanece es que esos parisinos que fueron la “tormenta del cielo” en 1830, en 1848 y nuevamente en la Comuna de 1871 eran principalmente artesanos, no obreros de fábricas, y fueron estos quienes adhirieron a las doctrinas de Proudhon. De nuevo, mi punto es que los proudhonianos fueron hombres de su tiempo y lidiaron con los problemas que mayor agitación social produjeron en Francia —los de la dolorosa agonía y destrucción de los trabajadores artesanos.

En el segunda mitad del siglo XIX, el anarquismo se encuentra a sí mismo ante un nuevo contexto histórico — un periodo marcado por el auge del proletariado industrial. La más efectiva expresión de este tiempo la podemos hallar menos en los trabajos de Bakunin y Kropotkin, que en los menos permanentes artículos y discursos de Christian Cornelissen, Pierre Monatte, “Big Bill” Haywood, Armando Borghi, y Fernand Pelloutier —en breve, de los anarco-sindicalistas. El que muchos referentes anarco-sindicalistas hayan derivado de posiciones anarquistas a otras propias del sindicalismo reformista no debe sorprendernos; a este respecto basta saber que ellos siguieron frecuentemente el cambio de mentalidad de la clase trabajadora industrial y su creciente participación en la sociedad burguesa.

Sí miramos hacia atrás, entonces encontramos que los principios anarquistas, en tanto que han sido más que la convicción personal de unos pocos intelectuales aislados, siempre se ha vestido acorde con el contexto histórico. Antes de la Revolución Francesa, las doctrinas anarquistas elevaron al máximo el descontento de los campesinos. Entre la Revolución Francesa y la Comuna de París, la ola que históricamente cargó con estas ideas fue la de los artesanos descontentos. Y entre la Comuna de 1871 y la Revolución Española de 1936, el anarquismo —esta vez con el socialismo marxista— fluyó junto con la fortuna del movimiento del proletariado industrial, menguando.

Existen muchos campesinos descontentos todavía desparramados por el mundo; de hecho son la fuente del descontento más violento que podemos encontrar en las aldeas de Asia, América Latina y África. Existen aún artesanos cuya posición social está siendo minada por la tecnología moderna; y todavía quedan millones de trabajadores industriales para quienes la lucha de clases es un hecho bruto, inmediato de la vida. Muchos aspectos de los viejos programas anarquistas, sofisticados por la experiencia histórica y madurados por pensadores más tardíos, sin lugar a dudas pueden todavía aplicarse en muchas partes del mundo.

Pero permanece el hecho de que en Estados Unidos y en muchos países de Europa, un nuevo contexto histórico está emergiendo para los principios anarquistas. Las características distintivas de este nuevo contexto son el desarrollo de un gigantesco cinturón urbano, la creciente centralización de la vida social dentro del estado capitalista, la extensión de la maquinaria automatizada a todas las áreas de la producción, el quiebre de la estructura tradicional de la clase burguesa (me he referido aquí a la disminución de la clase trabajadora, no a la mera desaparición de los viejos barones ladrones), el empleo de técnicas de “bienestar” para reprimir el descontento material, la habilidad de la burguesía —más precisamente del estado— para manejar las crisis y dislocaciones económicas, el desarrollo de la economía de guerra, y el realineamiento imperialista de las naciones en torno a los Estados Unidos —lo que ha sido crudamente llamado Pax Americana. Esta nueva era del capitalismo de estado, que suplanta a la anterior época de *laissez-faire* industrial capitalista, debe tratarse seriamente y sin considerar las conceptualizaciones más primitivas del movimiento anarquistas. De fracasar en alcanzar este reto teórico, se condenara a todos los movimientos existentes a un persistente y pesado estancamiento.

Nuevos problemas se han levantado para los cuales una aproximación ecológica ofrece un área de discusión más significativa que el acercamiento del viejo sindicalismo. La vida misma compele al anarquista a interesarse de modo creciente por la calidad de la vida urbana, con la reorganización de la sociedad según lineamientos humanistas, con subculturas creadas por nuevos y frecuentemente indefinibles estratos —estudiantes, desempleados, la inmensa bohemia de intelectuales, y por sobretodo la juventud que empieza a ganar conciencia social junto al movimiento pacifista y a la lucha por los derechos sociales de principios de los años 1960. Lo que mantiene a todas las clases y estratos en un asombroso estado de movilidad social e inseguridad es el advenimiento de la tecnología computarizada y automatizada —por lo cual es virtualmente imposible predecir el futuro vocacional o profesional de la mayor parte de la gente en el mundo occidental.

Por la misma razón, esta misma tecnología está cargada con la promesa de una sociedad verdaderamente liberada. El movimiento anarquista, más que ningún otro, puede explorar profundamente esta promesa. Debe asimilar minuciosamente esta tecnología —controlar su desarrollo, posibilidades y aplicaciones, revelando su promesa en términos humanísticos. El mundo ya está acosado por “utopías” mecánicas, que

más claramente recuerdan el *Brave New World* de Huxley y el 1984 de Orwell, que las utopías orgánicas de Thomas More y William Morris —la tendencia humanista dentro del pensamiento utópico. Sólo el anarquismo puede infundir en la promesa de la tecnología moderna una perspectiva orgánica, con una dirección orientada hacia la humanidad. La ecología provee de una aproximación espléndida para el completamiento de esta responsabilidad histórica. Y es más que probable que si el movimiento anarquista no se toma en serio esta responsabilidad y se dedica completamente al trabajo de traducir la promesa tecnológica en un cuerpo visible de lineamientos, una aproximación tecnocrática, mecánica tendera a dominar el pensamiento moderno en el futuro. Se les pedirá a los individuos que se resignen a sí mismos para “mejorar” y trucar una versión urbana de las monstruosidades existentes; de sociedad de masas, de centralización, de estado burocrático. No creo que estas monstruosidades tengan permanencia o estabilidad; por el contrario, ellos arderán sin calma, hasta que alcancen un nuevo barbarismo y, eventualmente caigan antes de la venganza del mundo natural. Pero el conflicto social se reducirá a los más elementales y brutales términos, y es cuestionable sí la humanidad será capaz de recuperar su visión de una sociedad libertaria.

Existe una fascinante dialéctica en el proceso histórico. Nuestra época se asemeja mucho al Renacimiento, hace unos cuatro siglos. Desde el tiempo de Thomas More a Valentín Andrae, el quiebre de la sociedad feudal produjo una extraña zona intermedia social, una época indefinible, cuando las viejas instituciones estaban claramente en decadencia y las nuevas no se habían levantado aún. La mente humana, liberada del peso de la tradición, adquirió extraordinarios poderes para la generalización e imaginación. Andando libre y espontáneamente por la experiencia, produjo visiones asombrosas, que comúnmente trascendieron las limitaciones materiales del tiempo. Escuelas científicas y filosóficas enteras fueron fundadas en lo que dura un ensayo o panfleto. Fue el tiempo en el que nuevas potencialidades reemplazaron viejas actualidades, cuando en general, las posibilidades latentes reemplazaron los gravámenes particulares de la sociedad feudal; cuando una persona, desnuda de sus cadenas tradicionales, cambió de ser una criatura paralizada a una vital, a un ser en búsqueda. Las clases feudales establecidas se fueron quebrando, y con ellas casi todos los valores del mundo medieval. Una nueva movilidad social, agitada, casi un anhelo gitano por el cambio, impregno al mundo occidental. A su tiempo, la sociedad burguesa se cristalizó fuera de este flujo, trayendo con ella un

nuevo y completo cuerpo de instituciones, clases, valores —y cadenas— para reemplazar las de la sociedad feudal. Por un tiempo el mundo perdió sus grilletes, y siguió buscando un destino que fue mucho menos definido de lo que suponemos hoy, con nuestra retrospectiva “histórica”. Este mundo nos obsesiona como un amanecer inolvidable, ricamente teñido, inefablemente hermoso y cargado de la promesa del alumbramiento.

Hoy, en la última mitad del siglo XX, todavía vivimos en un periodo de desintegración social. Las viejas clases se quiebran, los viejos valores se desintegran y las instituciones establecidas —tan cuidadosamente desarrolladas durante dos siglos de proceso capitalista— decaen ante nuestros ojos. Como nuestros antepasados del Renacimiento, vivimos en una época de potencialidades, de generalidades y también nosotros investigamos, buscamos la dirección desde la que nos lleguen las primeras luces del horizonte. Ya no se podrá, pienso yo, preguntar si el anarquismo se ha liberado a sí mismo de las cadenas del siglo XIX y ha actualizado sus teorías al siglo XX. En tiempos de tal inestabilidad, una década nos aproxima a una generación de cambios bajo condiciones estables. Debemos incluso mirar más lejos, hacia el siglo que nos espera delante; no podemos ser lo suficientemente extravagantes al liberar la imaginación de la humanidad.

Fin.

[1] Abraham Maslow: (1908–1970) psicólogo estadounidense, uno de los fundadores y principales exponentes de la Psicología Humanista (n. de t.).

[2] Ernst Heinrich Philipp August Haeckel: (1834–1919) Zoólogo y evolucionista alemán, fue un gran promotor de darwinismo y propuso nuevas nociones del desarrollo evolutivo (n. de t.).

[3] Para profundizar sobre este problema, el lector puede consultar las siguientes obras: Charles S. Elton, “The Ecology of Invasions” (Nueva York: John Wiley & Sons, 1953); Edward Hyams, “Soil and Civilization” (Londres: Thames and Hudson, 1952); Lewis Herber, “Our Synthetic Environment” (Nueva York: Knopf, 1962); y Rachel Carson, “Silent Spring” —este último puede ser leído menos como una diatriba en contra de las pesticidas, y más como una plegaria a favor de la diversidad ecológica.

[4] Ibidem.

[5] Recuérdense que el presente artículo fue originalmente publicado en 1964 (ver n. “a” del t.). Las comillas son nuestras (n. del t.).

[6] Charles Sutherland Elton: (1900-1991) zoólogo y naturalista inglés. Estableció los parámetros modernos para los trabajos sobre las poblaciones y las comunidades en ecología, contribuyendo con estudios sobre especies invasoras (n. del t.).

[7] El uso que Rudd hace de la palabra *manipulación*, puede crear la errónea impresión de que una situación ecológica puede reducirse a simples términos mecánicos. Evitemos esta impresión, enfatizando que nuestro conocimiento de la situación ecológica y el uso práctico de este conocimiento es más una cuestión de intuición y comprensión, que de poder. Elton, creo yo, establece los parámetros para la manipulación ecológica de una situación cuando escribe: “El mundo del futuro debe ser manipulado, pero esta manipulación no debe ser como la que se da en un juego de ajedrez —sino más bien como dirigir un bote”.

[8] Lewis Heber [Murray Bookchin], *Crisis in Our Cities* (Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1965), p. 194.

[9] No es mi deseo endilgarle a Gutkind conceptos que he expresado antes, pero el lector se beneficiaría grandemente de la lectura de su obra, “*The Expanding Environment*” (Freedom Press).

[10] Una versión en inglés: http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/bright/read/philsofanar.html (n. del t.).

[11] Novela utópica muy popular, de fines del siglo XIX (n. del t.).

[12] H. D. F. Kitto, *The Geeks*; Chicago, Aldine, 1964. Pp. 161 (la trad. del pasaje es nuestra).

[13] 1489-1525(n. del t.).

[14] 1609-1676 (n. del t.).

[15] Jacques Roux, 1752-1794; Jean-François Varlet, 1764-1837(n. del t.).

Libertad y necesidad en la Naturaleza: Problemas de ética ecológica

Una de las ideas mejor atrincheradas en el pensamiento occidental es la noción de que la naturaleza es el reino de la cruda necesidad, un dominio de legalidad implacable y compulsión. Desde esta perspectiva fundamental, surgen dos extremos y/o actitudes. O la humanidad debe rendirse con religiosa, más actualmente, «ecológica» humildad a los dictados de la «ley natural» y ocupar su abyecto lugar lado a lado con las humildes hormigas a las cuales «arrogantemente» pisotea; o debe «conquistar» la naturaleza con su tecnología y su astucia mental —una empresa, permítanme agregar, que puede tranquilamente incluir la subyugación de humanos por humanos en un proyecto compartido por finalmente «liberar» a toda la humanidad de la compulsión de la «necesidad natural».

Este quietismo cuasi religioso, tipificado por algunas escuelas de «anti humanismo» y socio-biología, y el activismo más convencional, tipificado por la imagen liberal y la marxista de una humanidad omnisciente desafiantemente lanzada a una postura prometeica, frecuentemente se interpenetran una a otra con resultados quijotescos. La ciencia moderna inconscientemente hecha un manto ético sobre sí —a pesar de todas sus afirmaciones de una «objetividad» libre de valores—, cuando se compromete a sí misma con un concepto de la naturaleza como comprensible, como «ordenada» en el sentido de que las «leyes» de la naturaleza son causalmente inquebrantables y por tanto necesarias.^[1]

Los griegos vieron esta estructura ordenada del mundo natural como evidencia de una racionalidad inherente a la naturaleza, de la existencia de un *nous* o *logos*, que produce una subjetiva, sino espiritual, presencia en los fenómenos naturales como todo. Sólo con un mínimo cambio en el énfasis, esta misma noción de una naturaleza «ordenada» puede también conducir a la sombría conclusión de que «la libertad es el reconocimiento de la necesidad» (por usar la reformulación que Frederick Engels hace en el *Anti-Dühring* de la definición de Hegel). En este caso más tardío, la

libertad sutilmente se convierte en su opuesto: la mera conciencia de lo que podemos y no podemos hacer.

Tal visión internalizada de la libertad, como sujeta a los altos dictados del «Espíritu» (Hegel) o la «Historia» (Marx), no sólo sirvió a Lutero en su ruptura con la jerarquía eclesiástica; proveyó a Stalin con la justificación ideológica para sus excesos bajo el nombre del «materialismo dialéctico» y su brutal industrialización de Rusia bajo la égida de las «leyes desarrollo natural» de la sociedad. También condujo directamente a la noción skinnerana de un mundo determinado ordenadamente en el cual el comportamiento humano es reducible a meras respuestas a los estímulos externos o internos.

Dejando estos extremos de lado, la sabiduría convencional occidental continua viendo a la naturaleza como el “reino de la necesidad” — moralmente, tanto como materialmente— que constituye un reto para la supervivencia y el bienestar de la humanidad. A pesar de la considerable herencia intelectual que incluye ambos, pensadores distópicos como Hobbes o utópicos como Marx, las mismas autodefiniciones de las mayores disciplinas personifican esta tensión, de hecho, este conflicto.

La Economía ha sido forzada en el crisol del «determinismo», incluso una naturaleza «tacaña» que opone «la escasez de recursos» a las «ilimitadas necesidades» de la humanidad. La Sociología ha sido llevada por la necesidad de explicar el surgimiento del «hombre racional» de la «animalidad bruta», un proyecto que continúa esperando su cumplimiento en una sociedad racional que presumiblemente sucederá a un mundo natural sin sentido desde el cual las «irracionalidades» contemporáneas se dice que surgen. La Psicología, ciertamente en sus formas psicoanalíticas, y la Pedagogía tensan la importancia de controlar la «naturaleza interna» humana con el agregado de que la sublimación de la energía individual encontrará expresión en la subyugación de su naturaleza externa.

Teorías del trabajo, la sociedad, el comportamiento e incluso la sexualidad, giran alrededor de la imagen de una naturaleza determinista que debe ser manipulada en algún sentido para servir a los fines humanos —presumiblemente según la vieja teoría de que lo que es humano es «racional» per se y que lo que es natural es «irracional» y carece de cualquier elemento de elección o libertad. Ni la filosofía de la naturaleza ha mantenido menos esta imagen determinista. De hecho, más frecuentemente que no, ha servido como justificación ideológica para una

sociedad jerárquica, modelada sobre la estructura jerarquizada «del orden natural».

Esta imagen y sus implicaciones sociales, generalmente asociadas con Aristóteles, continúa viviendo en nuestra mente como una justificación cósmica para la dominación en general —en sus formas más nocivas, para la discriminación racial y sexual y para la inescrupulosa exterminación de pueblos enteros, en la variante de sus peores pesadillas. Esto ha sido elevado al nivel de llamado moral al «hombre» que emerge de este inmenso aparato ideológico como un ser más allá de la naturaleza, una criatura a quien el «Espíritu» o «Dios» le ha conferido una cualidad trascendental y la misión de gobernar un universo ordenado que tiene su inicio en un mundo supranatural.

1. Superando el dualismo

Para superar el problema del conflicto entre necesidad y libertad — básicamente, entre naturaleza y sociedad— debemos ir más allá de construir puentes entre las dos, tales como encontrar sistemas de valores que están basados únicamente en actitudes utilitarias hacia el mundo natural. El argumento de que nuestro abuso de la naturaleza subvierte las condiciones naturales para nuestra propia supervivencia, aunque ciertamente verdadero, es groseramente instrumental. Asume que nuestra preocupación por el resto de la naturaleza descansa sobre nuestro interés propio, más que sobre el sentimiento de una comunidad de la vida de la que somos parte, aunque de una forma única y distintiva.

Dado tal argumento, nuestra relación con la naturaleza no es ni mejor ni peor que el éxito con el cual saqueamos el mundo natural sin lastimarnos a nosotros mismos. Este una autorización para explotar el mundo natural siempre que podamos encontrar sustitutos viables o adecuados para las formas de vidas existentes y para relaciones ecológicas, tan sintéticas, simples, o mecánicas como ellas pueden ser. El tiempo nos ha mostrado que es precisamente esta perspectiva la que ha jugado un rol principal en la presente crisis ecológica, una crisis que resulta no sólo de las disfunciones físicas sino también de un serio degeneramiento de nuestras sensibilidades éticas y bióticas.

En cualquier caso, la construcción de puentes preserva un dualismo que trabaja con la división naturaleza/sociedad pero que presumiblemente «se reconcilia» en su estructura, simplemente por medio del «puenteo» de los golfos que dan cuenta de la división entre los mundos natural y social.

Esta clase de pensamiento mecánico también genera divisiones entre el cuerpo y la mente, la realidad y el pensamiento, el objeto y el sujeto, el país y la ciudad, y, finalmente, la sociedad y el individuo. No es una arbitrariedad es decir que el primer cisma entre naturaleza y humanidad, un cisma que puede tener su fuente original en la subordinación jerárquica de la mujer al hombre, a nutrido de divisiones nuestra vida cotidiana tanto como nuestra sensibilidad teórica.

Superar estos dualismos simplemente por la reducción de uno de los elementos de la dualidad al otro no es una falacia menos seria. La universal «noche en la cual todas las vacas son negras», para usar una frase de la *Fenomenología Del Espíritu* de Hegel, compra unidad a expensas de la variedad real y las diferencias cualitativas que nos rodean y que nutren el pensamiento creativo. Tal reduccionismo conduce a un crudo espiritualismo mecanicista que es simplemente la contraparte de un materialismo mecanicista prevaleciente. En ambos casos, la necesidad de una interpretación matizada de los fenómenos complejos que toman las delicadas distinciones y gradaciones en cuenta en cualquier explicación del desarrollo, es un sacrificio a un dualismo simplista que desecha la necesidad para enfatizar las fases que conducen a cualquier progreso. Alternativamente, abraza una igualmente simplista «unicidad» que aplasta el inmenso bien de la diferencia de la cual el presente de la biosfera es heredera —la rica, fecunda e interconectada de la cual se constituye la hechura de nuestra evolución y que continúa preservada en casi todos los fenómenos existentes.

Es sorprendente que la ecología, una de las más orgánicas de nuestras disciplinas contemporáneas, carece ella misma de formas orgánicas de pensamiento. Me refiero a la necesidad de derivar internamente la diferencia de uno a otro, de lo pleno a lo germinal, los más complejo de los más simple —brevemente, el pensar biológicamente, no solamente el “deducir” conclusiones de hipótesis en una forma típicamente matemática, o simplemente contabilizar y clasificar “hechos”. Sea como ecólogos o como contadores, hemos tendido a compartir el mismo modo de razonar que prevalece hoy en día, uno que es ampliamente analítico y clasificador en vez de procesual y de desarrollo. Apropiados como puedan ser los modos de pensar analítico, clasificador y deductivo para desensamblar y re-ensamblar motores de automóviles o construir puentes, ellos son tristemente inadecuados en establecer las fases que produce un proceso, cada una concebida en su propia integridad y todavía siendo parte de un continuo siempre en desarrollo.

Se está volviendo un cliché el culpar a la “separación” como fuente del distanciamiento en nuestro altamente fragmentado mundo. Nosotros debemos ver que cada proceso es también una forma de “alienación” en el muy no-marxista sentido de diferenciación en el cual el todo es visto como el rico cumplimiento de sus potencialidades latentes.^[2]

Subyaciendo a esta distinción entre alienación concebida como oposición, en una mano, y autoexpresión o auto-articulación, en la otra, está una omnipresente regla epistemológica que clasifica la diferencia como tal (de hecho, lo “otro” en todas sus formas) como un ensamblado o pirámide de relaciones antagónicas que se estructuran alrededor de la obediencia y mando. El procedimiento ético moderno de organizar todo en un “orden del uno al diez” y en “beneficios vs. riesgos”, cada uno “resumido” bajo su “título” (el negocio aquí, es una deliciosa imagen del matrimonio, la crianza y educación de los hijos como “inversión”) atestigua una concepción de variedad como no unidad, sino como un problema de conflicto. Que lo “otro” puede ser visto como parte de un todo, sin importar cuan diferenciado sea en un grado u otro, escapa de la mente moderna en un flujo de experiencia que conoce sólo la división como conflicto o disolución.

El mundo real esta de hecho dividido antagonistamente y allí yace su carácter contaminado, el cual debemos remediar por medio de la lucha tanto como la reconciliación. Pero si el impulso de la evolución tiene algún sentido, es el de un continuo que es precisamente procesual porque esta graduado al tiempo que es una unidad; es un flujo de fases derivadas, tanto como un desarrollo compartido de lo simple a lo más complejo. La realidad del conflicto nunca debe superar la realidad de la diferenciación como el carácter de largo alcance del desarrollo en la naturaleza y la sociedad.

2. La evolución participativa

¿Qué, entonces, significa hablar de complejidad, variedad y unidad-en-diversidad en la orientación general de los procesos en desarrollo? Los ecologistas han tratado generalmente la diversidad como una fuente de estabilidad ecológica, una aproximación, podría añadir, que era bastante nueva hace veinticinco años. Experiencias en agricultura muestran que el tratamiento de monocultivos con pesticidas pueden alcanzar proporciones alarmantes y parecen sugerir que cuanto más diversificados los cultivos, mayor es la interacción entre las especies de plantas y las de animales para producir controles naturales a las poblaciones de plagas. Hoy día,

esta noción, como el valor de los métodos orgánicos de agricultura, se ha convertido en un lugar común en la actualidad del pensamiento ecológico y medioambiental —una perspectiva de la cual este escritor fue pionero juntamente con unos pocos y raros colegas como Charles S. Elton.^[3]

Pero la noción de que lo biótico —y, como veremos, la evolución social ha sido marcada hasta hace poco por el desarrollo de especies más complejas y eco-comunidades (o “ecosistemas”, por usar un término muy poco satisfactorio)— erige una cuestión más importante. La diversidad puede ser considerada como una fuente no sólo de una mayor estabilidad de la eco-comunidad, sino también en un sentido fundamental como una fuente de libertad en la naturaleza siempre en expansión, aunque incipiente; un medio para anclar objetivamente diferentes grados de elección, auto-direccionamiento y participación de las especies en su propia evolución. Quisiera proponer que la evolución de los seres vivos no es un proceso pasivo, el producto de conjunciones azarosas entre cambios genéticos aleatorios y “fuerzas” ambientales “selectivas”; que el “origen de las especies” no es el mero resultado de influencias externas que determinan la “buena salud” de una forma de vida para “sobrevivir”, como un resultado de factores aleatorios en los cuales la vida es meramente un “objeto” de un proceso “selectivo” indeterminable.

Quisiera ir más allá de la noción popular creciente de que la simbiosis es tan importante como la “lucha” para comprender que el incremento en la diversidad en la biosfera abre cada vez más nuevos senderos evolutivos; es más, direcciones evolutivas alternativas en las cuales las especies desempeñan un rol activo en su propia supervivencia y cambio. Sin importar cuán rudimentaria e incipiente pueda ser, la elección no está totalmente ausente de una evolución biótica. De hecho, se incrementa en la medida en que los animales individuales se vuelven estructural, fisiológica y, sobretodo, neurológicamente más complejos. La mente tiene su propia historia en el mundo natural, como la capacidad neurológica de las formas de vida para funcionar más activamente e incrementar la flexibilidad, así también la vida misma ayuda a crear nuevas direcciones evolutivas que llevan al mejoramiento de la autoconciencia y la auto-actividad.

Finalmente, las elecciones se vuelven cada vez más evidentes a medida que el contexto ecológico en el que las especies evolucionan —las comunidades y las interacciones que ellas forman— se vuelven ellas mismas más complejas, por lo cual ellas abren nuevas avenidas para la

evolución, una mayor habilidad para actuar auto-selectivamente, formando las bases para algún tipo elección, fomentando precisamente esas especies que pueden participar en un siempre creciente grado en su propia evolución, básicamente en dirección a formas de vida más complejas. De hecho, las especies y las eco-comunidades en las cuales ellas interactúan para crear formas de desarrollo evolutivo más complejas son, cada vez en un mayor grado, las mismas “fuerzas” que son frecuentemente tratadas como agentes externos que dan cuenta de la evolución como un todo.

Quisiera proponer que esta perspectiva, la cual llamo “Evolución Participativa”, está en un fuerte desacuerdo con las síntesis Darwinianas y Neo-darwinianas prevalecientes, en las cuales las formas de vidas no-humanas son vistas primariamente como “objetos” para fuerzas selectivas exógenas a ellas. También está en desacuerdo con “la evolución creadora” de Henri Bergson y con su semi-místico *elan vital*. Ecólogos, no menos que los biólogos, tienen que ponerse de acuerdo sobre términos como la noción simbiosis (no sólo la de “lucha”) y la de participación (no sólo la de “competencia”) como factores en la evolución de las especies. La perspectiva que prevalece de la naturaleza subraya el carácter de la “crueldad” y el “determinismo” en el mundo natural, una visión que tan moralista como fisicalista en sus matices. Una inmensa literatura, no menos artística que científica, subraya el “mutismo ciego” de una naturaleza que no guarda testimonio del sufrimiento de la vida y no tiene oídos para el llanto del dolor que produce la “lucha por la existencia”. La “crueldad” de la naturaleza en esta imagen no deja espacio para el consuelo por la extinción —meramente una oscuridad que todo lo abarca de movimiento sin sentido al cual la humanidad solo puede oponer la luz de su cultura y mente, en breve, una cosmovisión estoica que éticamente expira en un suspiro de resignación y soledad.

Podemos razonablemente preguntarnos sí la voluntad y libertad humanas, o al menos la autoconsciencia y la auto-reflexión, tienen su propia historia natural que se desarrolla dentro la naturaleza misma —o sí ellas son simplemente *sui generis*, una ruptura que se auto-agranda con el principio total del desarrollo, tal que voluntad y libertad no tienen precedentes y están tan fuertemente auto-contenidas en su unicidad, que ellas contradicen nuestra concepción de que todos los fenómenos son emergentes: que todos los fenómenos son graduados desde las potencialidades antecedentes que yacen antes y dentro de cada “producto” de tipo procesual. Tal declaración de unicidad es tan egoísta

como auto-agrandada. Deshace nuestro reclamo sobre sí estamos justificados para tratar con el mundo natural como queremos —de hecho, en palabras de Marx en su *Grundrisse* para tratarlos simplemente como “un objeto para la humanidad, exclusivamente una cuestión de utilidad...”.

Las turbias elecciones que los animales ejercitan en sus propias evoluciones no son la voluntad que los seres humanos exhiben en sus propias vidas sociales. Ni esta incipiente libertad conferida por la complejidad natural es lo mismo que las decisiones racionales que los seres humanos ponen al servicio de su propio desarrollo. Nuestro prejuicio contra el concepto de complicidad entre las formas de vidas evolucionando y las fuerzas ambientales que las “seleccionan”, tiene su linaje en el mecanismo newtoniano que sigue aferrado a la teoría evolutiva en nuestro propio tiempo. La materia “inerte” y las operaciones mecánicas, hipostasiadas por Newton y los pensadores de la Ilustración tienen su contraparte en la imagen contemporánea de todas las formas de vida no-humanas como básicamente inertes. Contra todas las protestas anti-cartesianas, las formas de vida no-humana son todavía vistas como poco más que máquinas pequeñas. Estructuralmente, podemos llenarlas con protoplasma, pero operacionalmente ellas tienen tan poco significado como el que le imputamos a los aparatos mecánicos, un juicio que no carece de utilidad económica. A pesar de la naturaleza monumental de su trabajo, Darwin no organizó [organizó]^[4] la teoría evolutiva. Él confirió un sentido a la evolución en el “origen de las especies”, pero las especies en las mentes de sus acólitos permanecieron en algún lugar entre las máquinas inorgánicas y los organismos que funcionan mecánicamente.

No menos significativos son los orígenes empiristas de la propia obra de Darwin, una obra que tiene sus raíces profundas en el atomismo lockeano que nutre la ciencia británica del siglo XIX como un todo. Permitiendo la razonable cantidad de sombras y matices que existen en todo gran libro, “El Origen de las Especies” es un recuento de los orígenes en un sentido bastante restringido, notablemente, la forma en que las especies se originan, evolucionan, se adaptan, sobreviven, cambian o pagan la pena de la extinción.

Cualquier especie puede mantenerse, en el mundo vivo, como un todo aislado de las formas de vida con las que normalmente interactúa. Pero aunque los predadores dependan de sus presas, no cabe duda, que el hilo que va del ancestro al descendiente permanece en una sublime aislación, tanto como el temprano Eohippus se levanta, paso a paso, de un

plebeyo símil del perro de granja a la grandeza aristocrática de un elegante caballo de carrera. Este diagrama paleontológico de huesos, de lo que solían ser “eslabones perdidos” a la belleza culminante del *Equus caballus*, es más parecido a la adaptación de Robinson Crusoe de un marinero inglés a un isleño autosuficiente, que a la verdadera realidad de un ser emergiendo.

Esta realidad es contextual en un sentido ecológico. El caballo moderno no evolucionó solo. No vivió solamente entre sus predadores y sus presas, sino en una interacción creativa de relaciones con una gran variedad de plantas y animales. Evolucionó en eco-comunidades siempre cambiantes tales que el “surgimiento” del *Equus caballus* ocurrió conjuntamente con otros herbívoros que compartieron, mantuvieron e incluso jugaron un mayor rol en crear sus praderas. La línea de huesos trazada del *Eohippus* al *Equus* es en realidad evidencia de la sucesión de eco-comunidades en las cuales el animal y su antecesor interactuaron entre sí.

Uno podría modificar *El Origen de las Especies* adecuadamente para que se lea como la evolución de las eco-comunidades tanto como la evolución de las especies.^[5] De hecho, el colocar a la comunidad en un lugar destacado de la evolución no es negar la integridad de las especies, sus capacidades de variación y su desarrollo. Por el contrario: las especies se volverían participantes en su propia evolución; seres activos, no simplemente componentes pasivos, de los que de este modo se toman en cuenta completa su auto-direccionalidad y su incipiente libertad dentro el proceso natural.

La voluntad y la razón no son *sui generis*. Ellas tienen sus orígenes en el crecimiento de las elecciones conferidas por la complejidad; en los senderos alternativos abiertos por el crecimiento de la complejidad de las eco-comunidades y el desarrollo de cada vez más complejos sistemas neurológicos —brevemente, procesos que son ambos internos y externos a las formas de vida. Ellas aparecen germinalmente en las comunidades en las cuales las formas de vida son establecidas como agentes activos en su propia evolución, una visión que atraviesa la fibra de la teoría evolutiva tradicional en la cual las formas de vida no-humanas son vistas como poco más que objetos pasivos de la selección natural, más allá de su habilidad para producir variaciones aleatorias. Incluso los cambios genéticos parecen ocurrir en patrones que los cohesionan en órganos y sistemas de órganos, cuya capacidad para servir a las necesidades

bióticas son difíciles de entender como meros productos de eventos azarosos.

¿Esto justifica la necesidad de introducir un *elan vital* o una mano escondida que ha entrado en el pensamiento occidental como “Espíritu”, “Dios” o “Mente”, un agente que predetermina, que preside sobre el desarrollo de las formas de vida? Creo que no, sí sólo por causa del concepto de tal mano escondida se restauran las mismísimas dualidades que fundamentan la jerarquía y la concepción de toda diferenciación como conflicto. Bien podríamos preguntarnos a nosotros mismos si alguna vez hemos entendido la vida en sí misma como un fenómeno creativo y coactivo cuando lo vemos como poco más que un factor de la producción; un “recurso natural”, puesto al servicio de la riqueza en vez del proceso reproductivo, prometido en mismo sendero en el que se constituye la vida.

Nuevamente, encontramos una sensibilidad occidental que es ajena al pensamiento procesual, al desarrollo y a sus fases, una inhabilidad para ver la naturaleza como un fenómeno cuya organización básica reta nuestros modos de pensamiento mecanicista y analítico. El dualismo es tan profundamente inherente a nuestras operaciones mentales que el esfuerzo conativo de las formas de vida hacia la libertad y la autoconciencia tiende a dormir dentro de la supra-naturaleza más bien que en la naturaleza, en el reduccionismo más que en la diferenciación, en la sucesión más que en la culminación.

Por lo menos esto está en claro: la forma en que nos posicionamos en nuestra visión del mundo natural está profundamente entrelazada con la manera en que vemos el mundo social. En gran medida, de lo último se deriva lo anterior y sirve, a su tiempo, para reforzar la ideología social. Cada sociedad extiende su percepción de sí misma en la naturaleza, sea como un cosmos tribal que esta enraizado en comunidades de parentesco, un cosmos feudal que se origina en y fundamenta una estricta jerarquía de derechos y deberes, un cosmos burgués estructurado alrededor de un sociedad de mercado que fomenta la rivalidad y la competición entre los humanos, o un cosmos corporativista, diagramado como cuadros de flujo, sistemas de retroalimentación y jerarquías que son un espejo de los sistemas operacionales de las sociedades corporativas.

Que algunas de esas imágenes revelan una imagen de la naturaleza, sea como una comunidad o un flujo cibernético de energía, no justifica el universal, casi imperialista, reclamo que ellas colocan sobre el mundo

como un todo. En última instancia, sólo una sociedad que ha alcanzado su “verdad”, por usar un término de Theodor Adorno —una sociedad ecológica— puede liberarnos de los límites que las sociedades opresivas y jerárquicas imponen sobre nuestro entendimiento de la naturaleza.

3. Ética Ecológica: un fundamento objetivo

Admitiendo las limitaciones que cada sociedad en su unilateralidad propia impone sobre nuestro pensamiento, aquí yace un fundamento objetivo para una ética, de hecho, para la formulación una de visión de la “sociedad verdadera” que no es ni jerárquica a un extremo, ni relativista en el otro. Hablo de una ética que ni justifica el atávico llamado “de la sangre y del suelo” y el modernista llamado a la “ley” (“dialéctica” o “científica”) de un lado, ni el consenso rebelde que justifica la pena capital un año y el encarcelamiento en el otro. La libertad se vuelve un fin en sí misma —como auto-reflexión, autogestión, y, lo que es más excitante, como un proceso creativo y activo que, con su horizonte siempre expandiéndose y el crecimiento de la riqueza de la diversidad, resiste el imperativo moral de una definición rígida y la jerga de la tendencia temporalmente condicionada.^[6]

La “reverencia” por la naturaleza, la mitificación del mundo natural y el así llamado hipostasiar “biocéntrico” de lo natural sobre lo humano, todo ello degrada la naturaleza al denegarle al mundo natural su universalidad como aquello que existe en todas partes, libre de todas las dualidades como “Espíritu” y “Dios”, de hecho, una naturaleza que abarca a la mismísima congregación de adoradores, idolatras y “anti-humanos” que sutilmente niegan su propia especificidad como parte de la naturaleza.

Una naturaleza “venerada”, es una mala naturaleza en el mal sentido del término. Como los ídolos que los seres humanos crean del fondo de su imaginación y adoran de lejos con la meditación de los sacerdotes y gurús, y en templos con encantamientos y rituales, esta naturaleza separada se vuelve reificada, un fenómeno artificial que ayuda a separar a los humanos durante el mismísimo acto de genuflexión y vociferando encantamientos delante de un mitificado “eso”. Mucho se ha dicho sobre la alienación producida por el trabajo, la anomia, el miedo y la inseguridad: pero una naturaleza reconstruida en formas apartadas de sí misma, sin importar cuan “reverencialmente” sea hecho, no es menos naturaleza alienada que la imagen marxista de la naturaleza como un “mero objeto de utilidad”.

Aquí mismo yace la paradoja del “biocentrismo” y el “anti-humanismo”, de hecho, de cualquier “centricidad” hacia la naturaleza: la alienación o reificación de la naturaleza hasta el punto donde la “reverencia” por el mundo natural niega cualquier respeto existencial por la diversidad de la vida. Los pueblos preliterarios no están menos trabados en esta paradoja que sus primos, así llamados, civilizados. Felizmente, ellos son simplemente incapaces, sea por inclinación, o desarrollo técnico o tradición, de infringir demasiado daño sobre el mundo natural, aunque ellos no sean inmunes a este cargo como el exterminio de tantísimos grandes mamíferos del pleistoceno tardío parece indicar.

Lo que quizás sea más fastidioso es que esta pretenciosa “biocentricidad” niega a la humanidad su lugar real en la naturaleza, es la visión de un mundo natural —sobrecargado por la “reverencia” y disuelto dentro de una “unicidad” mística— que preserva e incluso fomenta la tradicional división entre naturaleza y sociedad, la fuente básica, en mi visión de la filosofía, que elabora teóricamente la separación del concepto del mundo real. Uno piensa aquí, en las tradiciones creadas por Platón, en el mundo antiguo y Kant, en el moderno.

Una naturaleza que es hipostasiada reverentemente, es una naturaleza que está separada de su propio lugar en la humanidad, en el mismo muy real sentido en que la razón humana también es una expresión de la naturaleza interpretada como autoconsciente, una naturaleza que encuentra su voz en una de sus creaciones. No es solamente que nosotros debemos tener nuestro propio lugar en la naturaleza, sino que la naturaleza debe tener su lugar entre nosotros, en una sociedad ecológica y en una ética ecológica basada en el rol catalítico de la humanidad en la evolución natural.

Ni deberíamos nosotros ignorar el hecho de que la “reverencia por la naturaleza”, tan poéticamente cultivada por la tradición romántica, ha sido pervertida por la “biocentricidad” orientada “antihumanistamente” y los acólitos de la “ley natural”, en una insidiosa imagen de la humanidad que es “dominada por la naturaleza” —inversión de la vieja imagen liberal y marxista de una naturaleza “dominada” por el hombre. En ambos casos, el tema de la dominación es reinstalado en el discurso ecológico. Sí los teóricos liberales y marxistas prepararon las bases ideológicas para “controlar” y saquear el mundo natural, “anti-humanos” y devotos de la “ley natural” pueden estar preparando las bases ideológicas para controlar y saquear el espíritu humano. De hecho, algunos acólitos de la “ley

natural” ya han justificado el uso de medidas autoritarias para controlar el crecimiento de la población y han legitimado la expulsión forzada de habitantes urbanos de las grandes y congestionadas ciudades como si de una sociedad que arrea a los seres humanos puede esperarse que deje el mundo natural intacto.

Una humanidad que se ha vuelto ignorante de su responsabilidad para con la evolución —una responsabilidad que trae a la razón y al espíritu humano al desarrollo evolutivo, a la diversidad y a la orientación ecológica de manera tal que lo accidental, lo nocivo y lo fortuito en el mundo natural disminuyan— es una humanidad que traiciona su propia herencia evolutiva. Es el abandono de su distintivo como especie y de su singularidad. Es una grosera equivocación invocar la “biocentricidad”, la “ley natural” y el “antihumanismo” para fines que niegan el que es el más distintivo de todos los atributos naturales humanos.

Me refiero a la habilidad de la humanidad para razonar, para prever, para desear y actuar perspicazmente a favor de la direccionalidad de la naturaleza y mejorar el desarrollo propio de la naturaleza. Es también un insulto a la naturaleza el separar estos atributos subjetivos de la naturaleza, el tratar con ellos como si no emergieran del desarrollo evolutivo y no fueran implícitamente parte de la naturaleza en un sentido más profundo que el de la “ley del colmillo y la garra” que tan ligeramente le imputamos a la evolución natural como una metáfora de la “crueldad” y “dureza” de ese proceso evolucionario. La naturaleza, en breve, es difamada en el mismísimo proceso de ser hipostasiada sobre la humanidad, en un extremo, o subordinada a la humanidad, en el otro. Aquí, la falla de un razonamiento basado en la “deducción”, un lugar actualmente tan común en la lógica convencional, que paga su peaje a expensas de una forma de razonamiento basada en la derivación, tanto como enraizada en la perspectiva dialéctica.

La ecología social, por definición, acepta la responsabilidad de evocar, elaborar y dar un contenido ético al centro natural de la sociedad y la humanidad.^[7] La continua desnaturalización de la humanidad por la “biocentricidad” en todas sus formas o por la reducción de los seres humanos a mercancías no es una metáfora; es convincentemente real y en ambos casos involucra la desnaturalización de la humanidad en un mero objeto.

La mercantilización de la humanidad adquiere su forma más perniciosa en la manipulación de los individuos como medios de producción y como medios de consumo.

Aquí, la naturaleza humana, en cada caso, es empleada (en un sentido literal del término) como una técnica de producción o como una técnica de consumo; un mero dispositivo cuyos poderes creativos y auténticas necesidades son igualmente pervertidos en un fenómeno objetivado. Como resultado, nosotros hoy en día tenemos no sólo el “fetichismo de la mercancía” (por usar la famosa formulación Marx), sino también el fetichismo de la necesidad.^[8] Los seres humanos entonces se quedarían separados del mundo natural y de su propia naturaleza en una división real, que reemplace aquella teórica que se atribuye a Descartes. En este sentido, el proclamar que el capitalismo es un “orden antinatural” es completamente preciso.

Recuperar la naturaleza humana es “re-naturalizarla”, para restaurar su continuidad en el proceso creativo de la evolución natural, su libertad y participación en esa evolución, concebida como el reino de la libertad incipiente y como un proceso participativo. Aquí su libertad y participación —no la necesidad y la organización jerárquica de las relaciones— deben entonces ser enfatizadas; un énfasis que involucra un quiebre radical con la imagen occidental convencional de la naturaleza.

La Ecología Social

La ecología social, en efecto, encuentra extraña la noción de que sólo la cultura es el reino de la libertad. De hecho, intenta enraizar lo cultural en lo natural y establecer la graduación que los une. El identificar la sociedad como tal con la sociedad presente, el ver en el capitalismo un movimiento “emancipatorio” precisamente porque nos libera de la naturaleza, no sólo es ignorar las raíces de la naturaleza en la sociedad; es también un intento por identificar la sociedad capitalista pervertida con el “humanismo” y, por tanto, dar crédito a ciertas tendencias atávicas en el pensamiento ecológico, que aparecen bajo el nombre de “antihumanismo”.

El poder de la ecología social reside en la asociación que establece entre la sociedad y la ecología; lo social concebido como el cumplimiento de la dimensión latente de libertad en la naturaleza y lo ecológico concebido como el principio organizativo del desarrollo social —en breve, las pautas para una sociedad ecológica.

El gran divorcio entre la naturaleza y la sociedad —o entre lo “biológico” y lo “cultural”, como les gusta a decir a los europeos— es superado por conceptos compartidos de desarrollo como tal; incremento de la diversidad; mayor y más completa participación de todos los componentes en un todo; potencialidades siempre más fecundas que expanden los horizontes de la libertad, la auto-direccionalidad y la auto-reflexividad. La sociedad deja de ser *sui generis*. Como la mente —la cual tiene su propia historia natural en la evolución de la red nerviosa humana desde los simples invertebrados hacia ganglios siempre más complejos, la medula espinal, el cerebro “en capas” y cortezas (cada una incorporando funcionalmente a las otras tal como ellas existen como un aparato unificado en los seres humanos, tanto como en otros animales neurológicamente menos complejos)— la vida social también, emerge de las comunidades de bandas animales libres a la forma de la altamente institucionalizada comunidad humana.^[9]

En última instancia, es la institucionalización de la comunidad humana lo que distingue a la sociedad de las comunidades no-humanas —sea para mal como en el caso de flojos e insensibles tiranos, como Nicolás II o Luis XVI, quienes fueron elevados a posiciones de mando por burocracias, ejércitos y clases sociales; o, para bien, en las formas de auto-gobierno y administración que empoderaron al pueblo como todo. No vemos tal infraestructura institucional artificial en comunidades no humanas, aunque los rudimentos del lazo social existan en las relaciones entre madre y crías, y en las formas de la ayuda mutua.

El lazo social que los padres humanos crean con los jóvenes, es como de la bio-comunidad emerge la comunidad social, y es fundamental para el surgimiento de la sociedad, siendo retenido en cada sociedad como un factor activo en la elaboración de la historia. No es sólo que la prolongada inmadurez de los humanos desarrolle los lazos duraderos necesarios para la interdependencia humana, un hecho que Robert Briffault tan vigorosamente señala en *The Mothers*^[10] ...Es también que el cuidado, el compartir, la participación, la complementariedad desarrollan el lazo más allá de la división del material del trabajo, la cual ha recibido tanto énfasis en las interpretaciones económicas de los orígenes sociales.

Este vínculo social da lugar a la elaboración de fascinantes tentativas de relaciones padres–hijos: amor, amistad, responsabilidad, lealtad —no solo para las personas, sino para los ideales y las creencias; y de ahí que haga posibles a las creencias, los compromisos y las comunidades civiles.

También dan lugar al surgimiento de una constelación de funciones cada una de las cuales es única en su creatividad, siendo frecuentemente altamente personalizadas y ricamente desarrolladas en diferentes culturas basadas en género, edad, relaciones intercomunitarias, mitos específicos para los hombres y las mujeres, e incluso diferencias en el lenguaje corporales y en los rasgos de comportamiento.

No deseo reducir la expresión cultural de esas funciones a sus fuentes biológicas. Más bien, prefiero enfatizar que las fuentes no desaparecieron sino que trabajan sutilmente dentro de la sociedad, la cultura e incluso en la psique humana como manantiales de siempre nuevas elaboraciones de asociaciones sociales y personales. En cualquier caso, el hablar de “sociedad” sin reconocer que los hombres y las mujeres, para tratar de una de las más básicas y omnipresentes divisiones dentro de la humanidad, han conformado frecuentemente fraternidades masculinas y femeninas separadas en las sociedades preliterarias, tanto como en las históricas, es ignorar dos fuentes del desarrollo humano que todavía requieren un cuidadoso estudio como alternativas al curso presente de evolución social. La sociedad militarizada, de hecho, de guerreros en la que vivimos fue hecha por hombres; su cultura, rastreada por varios milenios hacia atrás, sigue ejerciendo su influjo sobre nuestra civilización como una venganza que amenaza la existencia misma de la vida social en sí misma. Volver atrás en el tiempo y en el pensamiento a su principio no es atávico. La minuciosa exploración de sus orígenes, desarrollo y formas puede ser indispensable para continuar hacia el futuro en cualquier sentido racional o significativo de ese término.

La Ecología Social, en breve, reta la imagen de una evolución natural sin mediación: la imagen de la mente humana, la sociedad e incluso la cultura como *sui generis*, de la naturaleza no-humana como irremediablemente separada de la naturaleza humana; y, éticamente, de una naturaleza difamada que no encuentra su expresión en la sociedad, la mente y la voluntad humana. Parece arrojar una nueva, crítica y significativa luz sobre el surgimiento, la gradación y la acumulación del desarrollo de la naturaleza dentro de la sociedad, ricamente mediada por la prolongada dependencia de los jóvenes humanos respecto del cuidado parental, particularmente de las madres, (un hecho biológico que es rico en implicaciones sociales y éticas), en el lazo sanguíneo como el más temprano vínculo social y cultural que se extiende más allá del cuidado parental (aún otro hecho biológico de importancia social que se adentra en los clanes y comunidades tribales), en la así llamada “división sexual

del trabajo” (no menos biológica en sus orígenes que social en sus elaboraciones dentro de culturas orientadas por el género), y sobre la edad como la base del status y de los orígenes de la jerarquía (no menos que un hecho biológico en sus fases tempranas).

El esfuerzo histórico, político tanto como ideológico, por liberarnos de este “lodo” pre-humano de nuestros orígenes ha servido solo para hacernos sus víctimas desconocidas en el sentido de que hemos seguido sus senderos más deterministas de desarrollo, en vez de los más liberadores: hacia los elementos nacientes de la lucha inherente a la relación presa-predador, hacia la celebración de la muerte en lo que E. E. Thompson ha llamado “exterminismo”, más bien que su aceptación en el largo ciclo de la vida; hacia un proceso de desestructuración de las elaboradas cadenas alimentarias que son metáforas para la complejidad natural más bien que su elaboración. Nuestra civilización se ha convertido en un vasto huracán de destrucción y amenaza con retroceder el reloj evolutivo a un mundo más simple, dónde a supervivencia de una especie humana viable sería imposible.

¿Con un creciente conocimiento de la necesidad de cuidado, de gentilezas y de atención que fomenta una sana consociación humana, con las disciplinas técnicas que abren el camino para un “metabolismo” creativo entre la humanidad y la naturaleza, y con una variedad de nuevas intuiciones sobre la presencia de la naturaleza en mucho de nuestro propio desarrollo hacia la “civilización”, se puede negar por más tiempo que la naturaleza esta todavía con nosotros —de hecho, que ha retornado a nosotros ideológicamente como un desafío a nuestra explotación de los “recursos naturales” y a nuestra simplificación de la biosfera? ¿Qué ya no podemos hablar con sentido de una sociedad “nueva” o “racional” sin adaptar nuestras relaciones sociales e instituciones a las eco-comunidades en las cuales nuestras comunidades sociales están localizadas? ¿Qué, en breve, cualquier sociedad futura debe ser una sociedad ecológica, dejando de lado todos sus presumibles artefactos culturales “autónomos” y sus logros únicos? Es miope reducir la naturaleza al mero “lodo”, cuándo, por causa de la sensibilidad que lidia con el mundo natural como tal, nos estamos hundiendo en él, como una venganza. Los principios ecológicos que entran en la evolución biótica no desaparecen de la evolución social, mucho más que la historia de la mente puede disolverse en la epistemología ahistórica de Kant. Todo lo contrario: lo social y lo cultural pueden ser vistos como derivaciones ecológicas, cómo las casas de los hombres y los hogares de las mujeres

en las comunidades tribales tan claramente indican.^[11] La relación también puede verse como acumulativa de un lado, mientras continua siendo altamente original y creativa en su derecho propio. Quizás más significativamente, lo social y lo cultural pueden ser vistos como una derivación —y acumulación—, en términos de una naturaleza definible como reino de la libertad y la subjetividad, aun sin dejar de ser la más auto-consciente y auto-reflexiva expresión de ese desarrollo natural.

Aquí yace la base para una ética ecológica de la libertad que provee una direccionalidad objetiva a la empresa humana. No tenemos la necesidad de degradar la naturaleza o la sociedad en un crudo biologismo, de un lado, o un crudo dualismo, del otro. Una diversidad que nutre la libertad, una interactividad que aumenta la participación, una totalidad que fomenta la creatividad, una comunidad que fortalece la individualidad, una creciente subjetividad que genera la razón —todos ellos desiderata que proveen el suelo para una ética objetiva. Ellos también son, los principios reales de cualquier evolución graduada, una que no sólo se traduce en que el pasado es explicable, sino también que el futuro es significativo.

Una ética ecológica no puede estar divorciada de una técnica que armonice nuestra relación con la naturaleza —un “metabolismo” creativo con la naturaleza, no uno destructivo. Una eco-tecnología es una tecnología moral. Hay una dimensión profundamente ética en el intento de aproximar el suelo, la flora y la fauna (o lo que pulcramente llamamos la cadena de alimentos) a nuestras vidas, no sólo como una fuente “sana” de comida, sino como parte de un extenso movimiento en el cual el consumo es un proceso no menos creativo que la producción —originándose en el suelo y retornando a él de manera enriquecida, el total de los componentes de los que se produjo el ciclo de la comida. Acá, el consumo va más allá del puro dominio económico de la relación comprador-vendedor; de hecho, más allá del mero dominio material de la sustancia y entra en el dominio ecológico como un modo de incrementar la fecundidad de una eco-comunidad. Una tecnología ecológica —para el consumo no menos que para la producción— sirve para incrementar la complejidad, no para simplificarla, como es el caso de la técnica moderna.

Por la misma razón, una ética ecológica no puede estar divorciada de una política de la participación, una política que fomenta el auto-empoderamiento, más bien que el empoderamiento del estado. Tal política debe volverse una verdadera política comunal, orgánica en el sentido de que la participación política es literalmente protoplasmática y comunal por

asambleas, discusiones cara-a-cara que son reforzadas por la veracidad del lenguaje corporal, tanto como por el razonamiento del proceso del discurso. La ética política que se sigue de estos fundamentos debería crear una comunidad moral, no sólo una “eficiente”; una comunidad ecológica, y no sólo una contractual; una práctica social que incrementa la diversidad, no sólo una política cultural que invita a la participación pública más amplia.

Dentro de este nexo de ideas, compromisos y sensibilidades, la libertad humana puede ponerse al servicio de la fecundidad natural; una sociedad participativa al servicio de complejas e interactivas eco-comunidades; poblaciones creativas al servicio de comunidades orgánicas, y la mente al servicio de una naturaleza más subjetivizada. El decir que la naturaleza permanece en la humanidad, tanto como la humanidad permanece en la naturaleza es expresar la necesidad por una relación altamente recíproca entre las dos; en vez de una estructurada alrededor de la subordinación y la dominación. Ni la sociedad ni la naturaleza, se disuelven la una en la otra. Más bien, la ecología social trata de recuperar los atributos distintivos de ambas, en un continuum que da lugar a una ética substantiva, uniendo lo social a lo ecológico sin negar la integridad de cada uno.

4. La Sociedad Ecológica

La vida debe ser nuevamente retornada a la Vida —vivamente, expresivamente, activamente— no por la retirada dentro del animismo pasivo de la humanidad temprana, ni mucho menos por la materia inerte de la mecánica newtoniana. La sociedad debe recobrar la plasticidad de lo orgánico en el sentido de que cada dimensión de la experiencia debe infundirse con la vitalidad de la vida y una sensibilidad ecológica. Hace toda la diferencia del mundo sí cultivamos comida, por ejemplo, con la finalidad de mantener el suelo tanto como nuestro bienestar físico. En la medida en que la agricultura es cultura, la diferencia en nuestros métodos e intenciones no es menos cultural que la composición de un libro de ingeniería. Todavía en el primer caso, nuestras intenciones están conformadas por una sensibilidad ecológica; mientras que en el segundo, por consideraciones económicas en el mejor caso y por avaricia en el peor. Así, ...^[12]; en la producción de objetos. Hace toda la diferencia, sí los artesanos trabajan a lo largo de la veta de los materiales sobre los cuales ejercen sus poderes creativos o sí los deforman con la intención servir a los fines de la producción en masa. En estos ejemplos, nuestra elección

es o ecológica, o económica; y en ambos casos está profundamente influenciada por las instituciones sociales. De ahí la inseparabilidad de lo social de lo ecológico. De hecho, nuestra elección —ese ejercicio primario de la libertad— va a ser entre una eco-comunidad o una comunidad mercado; entre una sociedad infundida de vida, o una sociedad infundida por la ganancia.

Es suficiente reconocer que la naturaleza, concebida como el dominio de la libertad potencial, es básicamente parte de esa elección para demostrar que una sensibilidad ecológica es siempre social y que un punto de vista social es siempre, al menos implícitamente, un punto de vista ecológico. Cualquiera sea nuestra elección, incluso la negación de un punto de vista ecológico afirma su existencia y en el mismo acto de rechazo se expresa mediante la «venganza», el reclamo de la naturaleza por haber sido un dejada fuera de nuestro desarrollo social.

Finalmente, el reconocimiento de que la naturaleza es el reino de la libertad potencial que surge dentro de la sociedad como dominio de la libertad auténtica, genera una cuestión de importancia para las teorías sobre el surgimiento de la sociedad, particularmente desde una perspectiva feminista.

El mundo doméstico de la mujer ha sido deshonrado y tratado pobremente por el mundo civil del hombre. Desde los días de Aristóteles hasta hace muy poco tiempo, el mundo doméstico ha sido visto como poco más que el dominio privado de la “necesidad” biológica, que existe exclusivamente para satisfacer la necesidad “animal” de los machos por comida, abrigo, reproducción y renovación física. El mundo civil del hombre, en cambio, ha sido tradicionalmente contrapuesto al mundo doméstico de las hembras, como el reino de la cultura, la consociación racional y la libertad.

Esta dualidad ha generado la dificultad para ver la esfera doméstica de la mujer, una vez auténtico centro de la sociedad tribal, como cuna de la sociedad en sí misma; la importantísima fase dónde lo biológico es trasmutado cada día en social y lo natural en lo cultural —más por proceso de integración, que por sustitución. Aquí la dualidad entre biología y sociedad, o entre naturaleza y cultura no sólo es superada: los mundos sociales y culturales son literalmente formados de las necesidades biológicas de cuidado y consociación institucionalizada.

El continuum gradado entre la naturaleza y la sociedad es entonces “llenado” procesualmente por la mediación del dominio domestico de la mujer y el misterio que produce la sociedad como el “salto” disipado. Antropológicamente, el mundo domestico de la mujer fue no sólo la arena de la socialización de los jóvenes en una comunidad permanente y organizada en la cual él/la individuo/a adquieren su identidad y satisface sus necesidades emocionales (necesidades que fueron formadas e incrementadas por la esfera domestica); también fue el hogar en el sentido ecológico de que hombre y mujer, joven y viejo, formaron el medioambiente para su sentido de lugar en el mundo y en la eco-comunidad en la cual ellos/as vivieron.

Digo “hogar” en el sentido de un lugar querido incrementado por la tradición, el pasado impreso, las generaciones ya sidas a las cuales todavía pertenecemos; una remembranza personal de nuestros orígenes y de nuestro desarrollo individual, las cosas palpables de las que conformamos nuestra biografía, la lealtad a una tierra y a la comunidad que la rodea, la dedicación a la preservación de su unicidad y significado para nosotros. Todos estos sentimientos tienen todavía que ser plenamente incorporados dentro del espléndido trabajo de los bio-regionalistas, quienes claman por un sentido de regionalidad en términos de las cuencas hidrográficas y la flora y fauna, con las que compartimos una zona determinada.

Hoy en día, lo que erróneamente llamamos “hogar” no es un lugar, sino una residencia que frecuentemente es tan transitoria como las mercancías baratas que circulan a través de nuestras vidas y como los trabajos que tentativamente ocupamos como peldaños, mientras escalamos en la escalera laboral. El hogar tradicional ecológico al que he aludido era en gran medida creado por la mujer —aunque no sin la opresión y los insultos que el hombre infringió sobre ella. Allí ella ocupó un rol indispensable como dadora de vida, continuidad y cuidado. Sí nos hallamos, hoy en día, sin hogar es menos por causa de que hayamos perdido nuestra “apertura” al “Ser” como diría Heidegger, que porque hemos degradado a la mujer y al hogar; reduciéndola a ella a una “ama de casa” y reduciendo el hogar a un rancho-casa de plástico en un suburbio saneado.

El mundo domestico todavía permanece como la fuente inmediata para el surgimiento de la humanidad de la naturaleza en la sociedad; de hecho, es el dominio que incluye ambos y los enfrenta dentro de un continuum orgánico, sin perder la integridad de ninguno. El intento de la sociedad

civil del hombre por subordinar completamente el mundo domestico —por reducir a la mujer “a su lugar en la cocina”— no sólo violenta el medio para que los individuos surjan dentro de la sociedad; preserva el dualismo cartesiano que ha sido usado no solamente para procurar el dominio de la naturaleza, sino el dominio del ser humano por el ser humano — particularmente de la mujer por el hombre.

En nuestro tiempo, estamos siendo testigos de la completa mercantilización de los remanentes de nuestros mundos doméstico y civil, su reducción a un simple mundo de cosas en el cual una economía de mercado amenaza con volverse una sociedad de mercado. Ninguna restauración de las sociedades doméstica y civil es posible o deseable. Más bien, en cualquier sentido racional, el futuro depende del desarrollo de una sociedad ecológica que integre las virtudes de la vida doméstica y civil en una nueva, balanceada y moral organización social; una organización social que trascienda ambos, pasado y presente.

5. Conclusión

Conocer “el mundo que hemos perdido”, por usar las palabras de Peter Laslett, es depositar la base para la esperanza y la reconstrucción social; de hecho, establecer los criterios dibujados por el pasado nos provee con las coordenadas para un futuro armonioso. La fecundidad y potencialidad para la libertad que la variedad y la complejidad traen a la evolución natural, de hecho, que surgen de la evolución natural, puede decirse para aplicarse a la evolución social y el desarrollo psíquico. Cuanto más diversificada es una sociedad y su vida psíquica, una más creativa y mayor oportunidad para la libertad es posible que ofrezca —no sólo en términos de nuevas opciones que se abren a los seres humanos, sino también en el sentido de un fundamento social más rico creado por la diversidad y la complejidad. Como en la evolución natural, así también en la evolución social debemos ir más allá de la imagen de que la diversidad y la complejidad rinden una mayor estabilidad —afirmación típica que los ecologistas hacen de las dos— y enfatizar que ellas generan más creatividad y libertad.

La terrible tragedia de la época social presente es no sólo que estamos contaminando el medioambiente, sino que también estamos simplificando las eco-comunidades naturales, las relaciones sociales, e incluso la psique humana. La pulverización del mundo natural está siendo seguida por la pulverización del mundo social y psicológico. En este sentido, la conversión del suelo en arena en agricultura puede decirse, en un sentido

metafórico, aplicado a la sociedad y el espíritu humano. El mayor riesgo que enfrentamos, aparte de la aniquilación nuclear, es la homogeneización del mundo por una sociedad de mercado y su objetivación de todas las relaciones y experiencias humanas.

Sí la historia es un sangriento “matadero”, por usar la expresión de Hegel; está cubierto no sólo por la sangre de las inocentes víctimas de la “civilización”, sino también por la de aquellos hombres y mujeres enojados, que nos han dejado un legado de libertad. El legado de la libertad y el legado de la dominación han sido mezclados hasta ahora en una dialéctica que los define mutuamente y afecta el horizonte de ambos, un horizonte compartido en el cual libertad y dominación están mutuamente entremezcladas. Si queremos rescatarnos de los efectos de la homogenización de la sociedad de mercado, es necesario que la historia, esa menguante memoria de la humanidad, sea rescatada de esta sociedad contaminada y de su simplificación del pasado; un proceso que ya ha ido demasiado lejos dentro del marxismo, el liberalismo y la cultura pop.

Más que nunca antes en el pasado, los dos legados deben ser separados uno del otro y puestos en oposición el uno al otro. La pérdida del legado de la libertad y de las lecciones que imparte a futuras luchas por la libertad, producirá resultados irreparables —porque habremos perdido no sólo nuestro sentido natural de desarrollo y de la evolución gradada que origina a la sociedad. Además quedaríamos completamente inmersos en un concepto de lo social que no tiene pasado más allá del presente, ni tiene futuro más allá de la extrapolación del presente en los años por venir. La idea de que no puede haber un cambio fundamental y cualitativo en la época actual se habrá perdido en un «conocimiento» que es eterno en todos los aspectos, pero que es expansión y contracción cuantitativa.

Murray Bookchin

[1] Característicamente, uno de los pensamientos del patético argumento adelantado por el psicoanálisis de una dimensión inherente (léase: «natural») de la psique humana que es guiada solamente por el interés propio y el impulso por la gratificación inmediata, los cuales la educación y la «civilización» redirigen hacia fines creativos.

[2] Más allá de las recientes tonterías respecto de que la “Escuela Frankfurt” exploró una visión no-jerárquica y ecológica de una sociedad futura, de ninguna forma fueron sus pensadores más hábiles, notoriamente Max Horkheimer y Theodore W. Adorno, resueltamente críticos de la jerarquía y la dominación. En cambio, sus perspectivas fueron claramente pesimistas: la razón y la civilización, para bien o para mal, implican la necesidad

de “... Los intransigentes podían estar dispuestos a la unión y a la cooperación, ... de una jerarquía cerrada hacia abajo. (...) ... La historia de esas religiones y escuelas antiguas, como la de los modernos partidos y revoluciones, enseña en cambio que el precio de la supervivencia es la colaboración en la práctica, la transformación de la idea en dominio” (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: “*Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*”. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Editorial Trotta, S.A., 1994, 1997, 1998. Pp. 255, 256). La potencia de estos pensadores reside en la naturaleza problemática de sus obras, no en las soluciones que ellos han ofrecido. Intentar hacer de ellos “ecologistas sociales” mucho menos precursores del “bio-regionalismo” y similares, implica una muy mala lectura de sus ideas, o peor, el intento de imputarles ideas sin un serio estudio de sus obras.

[3] Charles Sutherland Elton: (1900 — 1991) zoólogo y ecologista animal inglés, que contribuyó sustancialmente al establecimiento de los parámetros para los estudios modernos sobre población y ecología de las comunidades y la ecología de las invasiones (n. del t.).

[4] Hasta donde alcanza el conocimiento del traductor, este término o es un neologismo inventado por el autor o es una errata. En caso de que sea lo primero, que he intentado mantener el sentido del autor aplicado a su neologismo (que sí interpretamos correctamente), que hace referencia a un “orden-orgánico” (n. del t.).

[5] Darwin no negó el rol de la interacción animal en la evolución, particularmente en el famoso capítulo III de El Origen de las Especies, donde él sugiere que los “... círculos de complejidad creciente...” controlan poblaciones que, dejadas sin control, podrían alcanzar proporciones de plagas. Pero él ve esta como una “Batalla entre las batallas [las cuales] deben ser continuamente recurrentes con variados grados de éxito”. Sobre todo, “La dependencia orgánica de un ser orgánico de otro...” —es secundaria a la lucha a la “... entre individuos de una misma especie”. Como la mayoría de los victorianos, Darwin tenía un fuerte costado de su personalidad providencialista y moralista: “... la admiración puede consolarnos...”, dice para tranquilizarnos, “la guerra de la naturaleza es generalmente rápida, y el vigoroso, el saludable y el feliz sobrevive y se multiplica...”. De hecho: “... ¡Cuán fugaces son los deseos y esfuerzos del hombre! ¡Cuán breve es su tiempo! Y consecuentemente cuán pobres serán sus resultados, comparados con aquellos acumulados por la Naturaleza, producidos durante periodos geológicos completos! ¿Podemos maravillarnos, entonces, que las producciones de la Naturaleza deban ser mucho más “verdaderas” que las producciones del hombre: que ellas deberían estar infinitamente mejor adaptadas para las más complejas condiciones de la vida, y deben llevar claramente la estampa de un artesano más elevado?”. Estas citas no hacen de Darwin un ecologista, pero son acotaciones maravillosas a una tesis que enfatiza la variación, la selección, la aptitud y, sobretodo, la lucha. Uno no puede evitar sino el ser encantado por una sensibilidad moral que hubiera sido magníficamente sensible al mensaje de la ecología moderna y que no merece ninguna de las onerosas palabrerías que le han sido imputadas al hombre por causa del darwinismo social.

[6] Por lo tanto la libertad ya no es más resoluble en una estridente negatividad hegeliana o en una trillada positividad instrumental. Más bien, en su carácter abierto las contiene a ambas y las trasciende como un proceso continuo. La libertad, entonces, resiste una definición precisa, tanto como resiste una finalidad terminal. Está siempre convirtiéndose, esperanzadamente sobrepasando lo que fue en el pasado y desarrollándose en lo que puede ser en el futuro. Ni el “Absoluto” hegeliano ni la filosofía de la identidad tienen ningún sentido

en el reino de la libertad, un reino que no está constreñido por ningún límite fijo aparte de su respeto por los derechos individuales.

[7] Este proyecto no es una abstracción. Es elaborado con considerable detalle en mi libro *“The Ecology of Freedom”* (Montreal, Black Rose Books, 1990) y debería ser cuidadosamente examinado por el lector interesado.

[8] *Ibid.*, pp. 48 — 49.

[9] La medida en que un enfoque ecológico nos ahorre algunas de las peores absurdidades de la socio-biología y del reduccionismo biológico es ilustrada por la noción altamente popularizada de que nuestro profundo cerebro “reptiliano” es responsable de nuestra agresividad, “brutalidad” y de los rasgos crueles de nuestro comportamiento. Esta argumentación puede que sirva para hacer buenos dramas de televisión como “Cosmos”, pero es una ridiculez como ciencia. Como todos los grandes grupos animales, la mayoría de los reptiles del mesozoico fueron casi con certeza gentiles herbívoros, no carnívoros —e incluso muchos carnívoros fueron ni más ni menos agresivos, “brutales” o “cruels” que los mamíferos. Las imágenes que tenemos del *Tyranosaurus rex* (el nombre genérico es un ejemplo de los sinsentidos socio-biológicos creados por los taxonomistas) pueden verse desmesuradamente aterradoras, pero ellas distorsionan groseramente a los reptiles que eran presas de los carnívoros. En cualquier caso, la mayoría de los reptiles del mesozoico fueron pacíficos y asustadizos, en buena medida porque ellos no fueron vertebrados particularmente inteligentes. Lo que permanece desconocido en esta imaginaria de fiereza, aliento de fuego, e “insensiblemente crueles” reptiles es la asunción implícita de las diferentes sensibilidades psíquicas en los reptiles y los mamíferos, los últimos presumiblemente son más “sensibles” y “comprensivos” que los primeros. Luego estamos hablando sobre la evolución psíquica de seres no-humanos que va juntamente con la evolución de la inteligencia. Sin embargo, confrontados con las premisas tacitas de tales senderos evolutivos, muchos científicos no se sentirían cómodos.

[10] *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions* (1927) (n. del t.).

[11] La naturaleza insidiosa de expresiones como “el lugar de la mujer en la división del trabajo” es vista como la negación implícita, en esos términos, de la contribución de las mujeres en la producción de cultura humana. Cuándo la cultura y el desarrollo de la mujer a lo largo de las líneas de la sororidad es reducida al trabajo —o incluso, más “generosamente”, a la economía— toda la problemática del desarrollo cultural se vuelve segura y saneada, por no decir liberalizada y marxificada [Marxified]. Ya no tenemos más que preocuparnos por el rol temprano que las culturas sororales jugaron en la historia, de las alternativas que ellas abrieron al surgimiento de una “civilización” guerrera orientada por los varones, del terrible rol que esta civilización ha jugado en la historia (tanto natural como social), y de las susceptibilidades introducidas. “El lugar de las mujeres en la división del trabajo” se convierte meramente en un problema económico, no en uno cultural o moral. Por ello puede ser fácilmente resuelto por la elevación de los ingresos, del estatus gerencial y profesional, dentro de la industria —por medio de hacer todo lo que evite reconocer a la mujer como una reproductora de vida, más bien que como una productora de mercancías.

[12] En la versión usada para esta traducción esta parte del texto está perdida (n. del t.).

El Naturalismo Filosófico

¿Qué es naturaleza? ¿Cuál es el lugar de la humanidad en la naturaleza?
¿Y cuál es la relación entre la sociedad y el mundo natural?

En una época de descalabro ecológico, responder a estas preguntas se ha vuelto de importancia trascendental para nuestra vida diaria y para el futuro que nosotros y las otras especies enfrentamos. No existen abstractas cuestiones filosóficas que deban ser relegadas a un remoto y aéreo mundo de especulación metafísica. Ni podemos responder a ellas bruscamente, con metáforas poéticas o sin pensar, con reacciones viscerales. Las definiciones y los estándares éticos con los cuales respondamos a ellas, pueden en última instancia decidir si la sociedad humana acogerá creativamente la evolución natural, o si volverá al planeta inhabitable para todas las formas complejas de vida, incluidos nosotros mismos.

En principio, todos “saben” que es la naturaleza. Es aquello que nos rodea —árboles, animales, rocas y similares. Es lo que la “humanidad” está destruyendo y bañando en petróleo. Pero tales definiciones iniciales se desmoronan cuando las examinamos con algún cuidado. Si la naturaleza de hecho es lo que nos rodea, es razonable preguntar, ¿es el pasto cuidadosamente arreglado de los suburbios naturaleza? ¿Y la casa de dos plantas de los vecinos, no es naturaleza? ¿Los muebles no son naturaleza?

Hoy en día, este tipo de cuestiones nos llevan a pensar que sólo lo “salvaje”, lo “primordial”, o incluso la naturaleza no-humana es auténticamente natural. Otras personas, no menos pensantes, nos responderían que la naturaleza es básicamente la materia, o las cosas materiales del universo en todas sus formas —aquello que los filósofos dramáticamente llaman el Ser. El hecho es que grandes diferencias filosóficas han existido en Occidente sobre la definición misma de la palabra naturaleza. Estas diferencias permanecen irresueltas incluso hoy, mientras la naturaleza genera los titulares que en materia medioambiental tienen una importancia enorme para el futuro de casi todas las formas de vida.

Definir la naturaleza se vuelve una tarea más compleja cuando incluimos a la especie humana como parte de ella. ¿Es la sociedad humana, con su

ensamble de tecnologías y artefactos —por no hablar de características mucho más inefables tales como los conflictos de intereses sociales o las instituciones—, en parte menos naturaleza que los animales no-humanos? ¿Y si los seres humanos son parte de la naturaleza, son simplemente una forma de vida entre muchas, o lo son de una manera única que les coloca ante responsabilidades mayores respecto del resto de las formas de vida del mundo, responsabilidad que otras especies no comparten, ni son capaces de compartir?

De cualquier forma que definamos la naturaleza, tenemos que determinar de qué forma la humanidad “encaja” en ella. Y debemos confrontar la compleja y crítica cuestión de las relaciones entre la sociedad —más específicamente, las diferentes formas sociales que aparecieron en el pasado, que existen hoy y que pueden mostrarse en el futuro— con la naturaleza. A menos que seamos capaces de responder a estas cuestiones con razonable claridad —o por lo menos que podamos discutir las completamente— careceremos de direccionamiento ético en nuestro manejo de los problemas medioambientales. A menos que sepamos qué es naturaleza y cuál es el lugar que sociedad y humanidad ocupan en ella, nos quedaremos con vagas intuiciones y sentimientos viscerales que ni se cohesionan en una visión clara, ni proveen guía para una acción efectiva.

1 [1]

Es bastante fácil intentar escapar de estas preocupantes preguntas rechazándolas impacientemente, respondiendo con pura emoción, o simplemente degradando cualquier esfuerzo por alcanzar una respuesta coherente —de hecho, atacando a la razón misma como “intermediario” (por usar una expresión de William Blake). Actualmente, crecientes números de gente sensible se siente traicionada por los largos siglos de glorificación de la razón, con su frío llamado a la eficiencia, la objetividad y la libertad de constricciones éticas —o de la forma de razón que ha nutrido tecnologías particularmente destructivas como la nuclear o la armamentística. Esta negativa reacción popular es entendible.

En nuestra aversión hacia una forma insensible y fría de razón, podemos haber optado fácilmente por un nublado intuicionismo y un misticismo como alternativas. A diferencia de la razón instrumental o analítica, después de todo, el rendirse a la emoción y las creencias místicas produce los cooperativos sentimientos de “interconexión” con el mundo

natural y quizás incluso una actitud de solidaridad hacia él. Pero quizás precisamente porque la intuición y las creencias místicas son tan poco claras y arbitrarias —lo que es lo mismo que decir, tan poco razonadas— ellas pueden también “conectarnos” con cosas a las cuales quizás no deberíamos conectarnos en absoluto —a saber, el racismo, el sexismo y una sumisión abyecta a los líderes carismáticos.

De hecho, el seguir esta alternativa intuicionista puede volver nuestra perspectiva ecológica potencialmente muy peligrosa. Tan vital como la idea de la “interconexión” pueda parecernos, históricamente ha sido frecuentemente usada como base para mitos y creencias supernaturales que se vuelven medios para el control social y la manipulación política. La primera mitad del siglo XX es en gran medida la historia de movimientos como el Nacional Socialismo que se alimentaron del antirracionalismo y el anti-intelectualismo y un sentido personal de alienación, entre otras cosas. Este movimiento movilizó y homogeneizó millones de personas con una ideología “ecológica” pervertida y antisocial basada en la intuición, con una “interconexión” con la tierra, el pueblo y con “la sangre y el suelo” que fue militarista y asesina en lugar de libre y comunitaria. Inoculado contra la crítica de la razón por su anti-intelectualismo y nacionalismo místico, el movimiento del Nacional Socialismo eventualmente volvió la mayor parte de Europa en un cementerio. Aun así ideológicamente, este fascismo totalitario tomó su sustancia de las creencias místicas e intuicionista del movimiento Romántico del siglo anterior —algo que nadie pudo haber previsto en ese momento.

Necesitaremos de la sensación, los sentimientos y la perspectiva moral si la razón instrumental y analítica no nos despojan de nuestra pasión por la verdad. Pero los mitos, los rituales soporíferos y las personalidades carismáticas pueden también quitarnos las facultades críticas que provee el pensamiento. Recientemente, una organización verde de Canadá livianamente proclamaba que buscaba la “cooperación” parte de su “nuevo paradigma” más que “confrontación”, la cual consideraban parte del rechazado “viejo paradigma”. En una época más radical, la confrontación es el propósito establecido de los movimientos radicales! Los aspectos míticos y acríticos de la “interconexión” que rechazan la confrontación parecen haber reducido a esta organización verde canadiense al nivel de la completa acomodación al status quo. Aquí, no solo es necesario confrontar los males de nuestro tiempo sino también oponerse inflexiblemente a que ellos han desaparecido en el irreflexivo pantano de las “buenas ondas” de la Nueva Era. El “amoroso” sendero de

los compromisos a lo largo del cual dichas “buenas ondas” nos guían puede fácilmente terminar en puro oportunismo.

Nuestra revuelta contemporánea contra la razón descansa sobre la errada creencia de que la última alternativa a nuestra realidad presente es el misticismo y, también se basa, en la igualmente equivocada convicción de que existe sólo una clase de razón. Al reaccionar contra las formas instrumental y analítica de la razón, que son usualmente identificadas con la razón en sí misma, podemos pasar por alto otras formas de la razón que son orgánicas y mantienen sus cualidades críticas; que son procesuales, pero retienen su penetración analítica; que son éticas y conservan su contacto con la realidad. El racionalismo “libre de valores” que normalmente relacionamos con las ciencias físicas y la tecnología no es de hecho la única forma de razón que la filosofía occidental ha desarrollado a lo largo de los siglos —me refiero especialmente a la gran tradición de la razón dialéctica que se origina en Grecia hace unos veinticinco siglos y que alcanza su punto más alto, pero de ninguna forma su completitud, en los trabajos lógicos de Hegel.

Lo que tienen en común los pensadores dialécticos desde Heráclito en adelante, en varios grados, es una visión de la realidad como desarrollo — del Ser como un Devenir siempre desplegándose. Desde que Platón creó el dualismo entre un mundo supernatural de formas ideales y un mundo transitorio de imperfectas copias sensibles, la cuestión de la identidad en medio del cambio y del cambio en medio de la identidad ha desconcertado a la Filosofía Occidental. La forma instrumental y analítica de la razón —a las que aquí me referiré genéricamente como razón convencional—^[2] descansa en un principio fundamental, el famoso “principio de identidad”, o A es igual A , lo que significa que cualquier fenómeno dado puede ser sólo el mismo y no ningún otro que el mismo que es, o lo que nosotros inmediatamente percibimos que es, en un determinado momento del tiempo. Sin este principio, la consistencia lógica de la razón convencional sería imposible.

La razón convencional se basa en el análisis de un fenómeno definido con precisión, y su verdad depende de la consistencia interna y de su practicidad. Se enfoca en una cosa o fenómeno como fijándose, delimitando con claridad lo inmutable con fines analíticos. Nosotros conocemos una entidad, en esta ampliamente aceptada noción de razón, cuando podemos analizarla en sus componentes irreductibles y determinar cómo ellos trabajan como un todo funcional, por lo que el

conocimiento de la entidad tendría aplicabilidad operacional. Cuando la delimitación que “define” una cosa en desarrollo cambia —como, por ejemplo, cuando la arena se convierte en suelo— entonces la razón convencional trata la arena como arena y el suelo como suelo, como si fueran independientes la una de la otra. La zona de interés en este tipo de racionalidad es la fijeza de una cosa o fenómeno, su independencia y, básicamente, su interacción con otros fenómenos o cosas similares o disimilares. La causalidad que describe la razón convencional es, sobretodo, del tipo cinética: una bola de billar golpea otra y causa que ambas se muevan de una posición a otra —lo que es lo mismo que decir, por medio de una causa eficiente. Las bolas no son alteradas por el golpe, sino que simplemente resultan reposicionadas en la mesa de billar.

Pero la razón convencional no puede abordar el problema del cambio en absoluto. Ella contempla a un mamífero, por ejemplo, como una criatura compuesta por un conjunto de características altamente fijas que lo distinguen de todo lo que no es mamífero. El “conocer” a un mamífero es explorar su estructura, literalmente analizándolo por medio del desmembramiento, para reducirlo a sus componentes, para identificar sus órganos y sus funciones y establecer el modo en que ellos operan conjuntamente para asegurar la supervivencia y reproducción del mamífero. Similarmente, la razón convencional contempla al ser humano en término de las etapas particulares del ciclo vital: una persona es un infante en un momento, un niño en otro, un adolescente luego, un joven y un adulto finalmente. Cuando analizamos un infante por medio de la razón convencional, no podemos explorar aquello en lo que se está convirtiendo en el proceso de desarrollarse en un adulto. Indudablemente, cuando los psicólogos del desarrollo y los anatomistas estudian un ciclo vital individual, algunos de ellos —como sea que su racionalidad convencional pueda ser— ignoran el hecho de que cada infante está en proceso de convertirse en un adulto y que las dos etapas del ciclo vital están de varias formas relacionadas entre sí. Pero el principio A igual A permanece como una premisa básica. Su estructura lógica es la autoridad de la consistencia y que las deducciones casi mecánicamente se derivan de las premisas. La razón convencional de esta forma nos sirve para realizar la función práctica de describir la identidad de la entidad dada y decirnos como esa entidad se organiza en sí misma. Pero no puede explorar sistemáticamente el proceso del devenir, o cómo una entidad viviente es diseñada como una potencialidad a ser descartada de una etapa de su desarrollo hacia otra.

La razón dialéctica, a diferencia de la razón convencional, reconoce la naturaleza procesual de la realidad al afirmar de una manera u otra que A es igual no sólo a A sino también a no-A. El pensador dialéctico que examina el ciclo vital humano observa a un infante como una identidad humana auto-mantenida mientras que simultáneamente se desarrolla en un niño, de niña en adolescente, de adolescente en un joven y de allí en un adulto. La razón dialéctica comprende no sólo cómo una entidad se halla organizada en un momento en particular, sino cómo se organiza para ir más allá de aquel nivel de desarrollo y convertirse en otro que el que es, incluso manteniendo su identidad. La naturaleza contradictoria de la identidad —dígase, que A es igual a ambas, A y no-A— es una característica de la identidad en sí. La unidad de los opuestos es, en realidad, una unidad de la cual está como emergiendo “otra”, lo que Hegel llamo “la identidad de la identidad y la no-identidad”.

El pensamiento de la razón convencional es hoy ejemplificada —y desastrosamente reforzada— por el “verdadero o falso” de las preguntas de las que están hechos mayormente los test estandarizados. Uno debe marcar en un casillero si una afirmación es “verdadera” o “falsa” —y hacerlo rápidamente, con la mínima reflexión. Este test, tan común hoy día, no permite matices en el pensamiento o el reconocimiento de transiciones. Que un fenómeno o afirmación pueda ser ambas, verdadera y falsa —dependiendo de su contexto y lugar en el proceso de convertirse otro que el que es—, es excluido por la premisa lógica sobre la cual estos test están basados. Este procedimiento de testeo produce malos hábitos de pensamiento entre los jóvenes, quienes son escolarizados para rendir exitosamente estos exámenes y de cuyos resultados dependen sus carreras y el resto de sus vidas. Pero el proceso de pensar de la manera en que lo requieren estos test compartimentaliza y esencialmente computariza mentes de otra forma ricas, quitándoles a los jóvenes su habilidad natural para pensar orgánicamente y entender la naturaleza procesual del mundo real.

Otra gran presuposición de la razón convencional —uno que se desprende de sus conceptos de identidad y causalidad— es que la historia es una serie de capas separadas de un fenómeno, una mera sucesión de estratos, cada uno de los cuales es independiente del que le precede y del que le sigue. Estos estratos pueden ser pegados juntos en fases, pero estas fases son ellas mismas analizadas en sus componentes y exploradas independientemente de las otras. Entonces, los estratos de roca Mesozoica son independientes del Cenozoico y cada estrato existe

prácticamente por sí mismo, lo mismo que aquellos a los que está pegado. En la historia humana, el periodo medieval es independiente del moderno; y la más antigua está conectada con la más tardía por series de segmentos independientes, cada una de ellas relativamente autónoma en relación con las precedentes y subsecuentes. Desde el punto de vista de la razón convencional, no siempre es claro cómo ocurre el cambio histórico o qué significado tiene la historia. A pesar del postmodernismo y del relativismo histórico actual, los cuales usan la razón convencional para examinar la historia y por ello para desbastaarla, hubo un tiempo en el pasado reciente cuando la mayoría de los historiadores, influenciados por las teorías de la evolución y el Marxismo, consideraron a la historia como un fenómeno en desarrollo y a los periodos subsecuentes al menos como dependiendo de los anteriores. Esta es la tradición que la razón dialéctica abraza.

La aproximación intuicionista a la Historia no es una mejora sobre la de la razón convencional —en realidad, genera lo contrario: literalmente disuelve el desarrollo histórico en un indiferenciado continuo [de tiempo^[3]] e incluso en un ubicuo, un “Uno” que lo abarca todo. La contraparte mística de la estratificación mecánico-materialista es el reduccionismo que dice que todo es “Uno” o “esta interconectado”, que todos los fenómenos se originan de un pulso de energía primaria, como el físico Victoriano quien creía que cuando golpeaba con el puño la mesa, aunque sea débilmente, Sirio temblaba. Que el universo tenga un origen, cualquiera este sea, no garantiza la creencia ingenua de que el universo todavía consiste “realmente” en nada más que en su fuente original; no más que un ser humano adulto puede ser explicado enteramente por referencia a su padres. Este modo de pensar no está lejos de la aproximación cinética causa-efecto de la razón convencional. Ni tampoco la “interconexión” de todas las formas de vida impide las claras distinciones entre la presa y predador, o entre las formas de vida guiadas instintivamente y las potencialmente racionales. Aún más este sin número diferenciaciones reflejan innumerables innovaciones en el camino evolutivo, de hecho existen distintos tipos de evolución —ellas pueden ser inorgánica, orgánica o social. En vez de aprehender las cosas y fenómenos como diferenciados y aun así relacionados acumulativamente, la alternativa mística a la razón convencional tiende a verlas como, por usar la famosa cita de Hegel, “una noche en la cual todas las vacas son negras”.

La razón convencional, podemos estar seguros, tiene su costado útil. La consistencia interna de las proposiciones, sin importar el contenido, juega un rol indispensable en el pensamiento matemático y en las ciencias matemáticas, en ingeniería y en el meollo de múltiples actividades cotidianas. Es indispensable para construir un puente o una casa: para tales propósitos, no tiene sentido el razonar a lo largo de líneas evolutivas o procesuales. Sí usamos una lógica basada en cualquier cosa que no sea el principio de identidad para construir un puente o una casa, no tengamos duda de que puede ocurrir una catástrofe. Las operaciones fisiológicas de nuestros cuerpos, por no hablar sobre el vuelo de los pájaros y el trabajo de bombeo del corazón de los mamíferos, dependen en gran medida de principios que asociamos con la razón convencional. El entender o diseñar una entidad mecánica requiere una forma de razón que es instrumental y un análisis de la realidad en sus componentes y su funcionamiento. Las verdades de la razón convencional, basadas en la consistencia, son útiles en estas áreas de la vida. En realidad, la razón convencional ha contribuido inconmensurablemente a nuestro conocimiento del universo.

Durante siglos, de hecho, la razón convencional sostuvo la promesa de disipar la autoridad dogmática de la iglesia, el comportamiento arbitrario de los monarcas absolutos y los aterradores fantasmas de la superstición —y en verdad que hizo mucho por cumplir esta promesa. Pero dado que alcanzar la consistencia constituye su principio fundamental, la razón convencional saca a la ética de entre sus intereses y de su discurso. Y como un instrumento que sirve para lograr cierto fin, el carácter moral de esos fines, los valores, ideales, creencias y teorías queridas por la gente, son irrelevantes para ella, lo mismo que las cuestiones de estado de ánimo o gusto. Con su mensaje de identidad y consistencia como verdad, la razón convencional nos falla no porque sea falsa como tal, sino porque el reclamo sobre su propia validez para explicar la realidad, es demasiado amplio. Es más redefine la realidad para que encaje en su visión, de la misma forma en que muchos físicos matemáticos redefinen la realidad como si pudiera ser formulada en términos matemáticos. Pero no es sorprendente entonces, que en nuestra altamente racionalizada sociedad industrial, la razón convencional se muestre como repelente. La autoridad penetrante, la tecnocracia impersonal, una ciencia sin sensación ni sentimiento, las burocracias monolíticas —la existencia misma de todos ellos se le imputan a la razón como tal.

He aquí que nos hallamos en un dilema. Está claro que no podemos eliminar los principios más despreciables de la razón convencional del día a día de nuestra vida; ni podríamos vivir sin muchas de sus tecnologías — incluidos los sofisticados binoculares para observar aves o ballenas y las cámaras para fotografiarles. Siendo este el caso, déjennos cambiar hacia nuestro irracional, místico y religioso mundo privado para que podamos sostener nuestras creencias morales y espirituales. Déjennos buscar la comunión con el místico “Uno”, incluso si trabajamos para corporaciones para sobrevivir. Así, aunque protestemos contra el dualismo y roguemos por un mayor sentido de unidad, nosotros estamos tajantemente dualizados [dualize] en nuestras existencias. Incluso si buscamos una espiritualidad elevada, comunión y conexión giramos hacia gurús mundanos, personalidades carismáticas y figuras de culto quienes se comportan más como empresarios que venden un místico nosotros, que como guías financieramente desinteresados que procuran la perfección moral. Incluso si denunciamos la mentalidad materialista y consumista, nosotros mismo nos volvemos consumidores de costosos productos supuestamente espirituales o ecológicos, mercancías “verdes” que portan mensajes elevados. Por lo tanto, aquellos que consideramos los atributos más vulgares del reino de la razón continúan por invadiendo nuestras vidas bajo la apariencia de mercancías irracionales, místicas y religiosas.

Nuestras casillas de correos están inundadas con catálogos y nuestras bibliotecas con contratapas que nos ofertan nuevos caminos hacia la comunión mística y hacia una Nueva Era en la cual podremos abandonar y darles las espaldas a las irritables realidades que constantemente nos asaltan. Frecuentemente, este abandono místico nos lleva a un estado de quietismo social que es más ensueño que realidad, más pasividad que actividad. Más preocupados por el cambio personal que por el cambio social, más interesados en los síntomas de nuestras impotentes, alienadas vidas que por sus raíces causales, nosotros cedemos el control sobre los aspectos sociales de nuestras vidas, incluso cuando ellos son tan importantes para dar forma a nuestras vidas privadas.

Pero no puede haber “redención” personal sin “redención” social; y tampoco puede haber una vida ética sin una vida racional. Sí las metáforas con connotaciones místicas no son un reemplazo para el entendimiento y sí el oscurantismo no puede reemplazar las intuiciones genuinas —todo en reacción a las limitaciones de la razón convencional y su énfasis en las formas de pensamiento “libre-de-valores”— debemos examinar la forma alternativa de razón que ya introduce. Está, déjenme

insistir, no es una cuestión filosóficamente abstracta. Tiene grandes implicaciones para el cómo nos comportamos como seres éticos y para nuestro entendimiento de la complejidad de la naturaleza y de nuestro lugar en el mundo natural. Más aún, afecta directamente la clase de sociedad, de sensibilidad y los modos de vida que elegimos alentar.

Déjenos garantizar que los principios de identidad, de causa eficiente y de estratificación se aplican a una realidad particular del sentido común que se vuelve inteligible por su uso. Pero cuando vamos más allá de esa realidad, no podemos seguir reduciendo la rica abundancia de la diferenciación, el flujo, el desarrollo, la causalidad orgánica y la realidad procesual a un vago “Uno” o a una igualmente vaga noción de “interconexión”. Existe una abundante literatura que puede datarse hasta los antiguos griegos que posee las bases de una forma orgánica de la razón y de una interpretación procesual de la realidad.

Con unas pocas excepciones, el dualismo platónico de identidad y cambio reverbera de una manera u otra a lo largo de la filosofía occidental hasta el siglo XIX, cuando los trabajos lógicos de Hegel resolvieron esta paradoja al mostrar sistemáticamente que la identidad, o auto-persistencia, en realidad se expresa a sí misma a través del cambio un siempre-diferenciado desplegarse de la “unidad en la diversidad”,^[4] por usar sus propias palabras. La grandeza del esfuerzo de Hegel no tiene igual en la historia de la filosofía occidental. Como Aristóteles antes que él, tuvo una interpretación “emergente” de la causalidad, de cómo lo implícito se vuelve explícito a través del desarrollo de sus formas latentes y posibilidades. En gran medida a lo largo de dos grandes volúmenes, él ensambla casi todas las categorías por las cuales la razón explica la realidad, y como saca una forma de otra en un continuo inteligible y significativo graduado en una rica diferenciación, crecientemente comprensivo, o “adecuado”, por usar su terminología.

Podemos rechazar lo que Hegel llama su “idealismo absoluto”, la transición de su lógica hacia su filosofía de la naturaleza, la culminación teleológica de lo subjetivo y lo objetivo en un divino “Absoluto”, y su idea de un Espíritu cósmico (Geist). Hegel deforma la razón dialéctica en un sistema cosmológico que bordea lo teológico, al intentar reconciliar con el idealismo, el conocimiento absoluto y el despliegue místico del logos que él frecuentemente designa “Dios”. Poco familiarizado con la ecología, Hegel rechaza la evolución natural como una teoría viable, en favor de la estática jerarquía del Ser. Por el mismo motivo, Friedrich Engels

entremezcla la razón dialéctica con “leyes” naturales que están más cercanas de las premisas de los físicos decimonónicos que de una metafísica plástica o de una perspectiva organicista, produciendo un crudo materialismo dialéctico. De hecho, tan enamorado estaba Engels de la materia y el movimiento como irreductibles “atributos” del Ser, que un cinetismo basado en el mero movimiento invade su dialéctica del desarrollo orgánico.

Rechazar a la razón dialéctica por las fallas del idealismo de Hegel y el materialismo de Engels, como sea, sería perder de vista la impresionante coherencia que la razón dialéctica puede proporcionar y su extraordinaria aplicabilidad en ecología —particularmente para una ecología enraizada en el desarrollo evolucionario. A pesar de los prejuicios de Hegel contra la evolución orgánica, lo que destaca entre los arcaísmos metafísicos y comúnmente teológicos de su trabajo, es la educación total de las categorías lógicas como si fueran la anatomía subjetiva del desarrollo de la realidad. Lo que es necesario, es liberar esta forma de la razón de ambas visiones, la cuasi-mística y la apenas científica del mundo, que en el pasado la han hecho ajena al mundo viviente; al separarla del empíreo hegeliano, básicamente un antinatural idealismo dialéctico, y del acartonado, frecuentemente científicista, materialismo dialéctico de la ortodoxia marxista. Despojada de ambos, idealismo y materialismo, la razón dialéctica puede volverse naturalista y ecológica, siendo concebida como una forma de pensar naturalista.

Este naturalismo dialéctico ofrece una alternativa para un movimiento ecologista que justamente desconfía de la razón convencional. Puede brindarle coherencia al pensamiento ecológico, y puede disipar las tendencias arbitrarias y anti-intelectuales, en el mejor caso, y las peligrosamente anti-patriarcales, místicas y potencialmente reaccionarias, en el peor, hacia unas sentimentales, turbias y teístas. Como forma de razonar sobre la realidad, el naturalismo dialéctico es lo suficientemente orgánico como para darle un sentido más liberador a palabras vagas como interconectividad y holismo sin sacrificar el intelecto. Puede responder a las preguntas que realizo al inicio de este ensayo: qué es la naturaleza, cuál es el lugar de la humanidad en la naturaleza, en el empuje de la evolución natural, y la relación de la sociedad con el mundo natural. Igualmente importante, es que el naturalismo dialéctico adiciona una perspectiva evolucionaria al pensamiento ecológico —a pesar del rechazo de Hegel hacia la evolución natural y el uso de Engels de las mecánicas teorías evolutivas de hace un siglo. El naturalismo dialéctico discierne el

fenómeno evolucionario fluida y plásticamente, sin despojar a la evolución de una interpretación racional. Finalmente, la dialéctica que ha sido “ecologizada” [ecologized], o a la que se le ha dado un núcleo naturalista y una verdadera comprensión procesual de la realidad, podría proveernos de las bases para una ética ecológica.

Ninguna exposición general de la razón dialéctica puede ser sustituto de la lectura de los trabajos lógicos de Hegel. Por sus análisis forzados y sus dubitativas transiciones al educir una categoría lógica de otra, la “Ciencia de la Lógica” de Hegel es la razón dialéctica en su forma más elaborada y dinámica. Su obra, en muchos aspectos, absorbió la lógica convencional de los Analíticos Posteriores de Aristóteles dentro de la Metafísica del mismo pensador griego, con su intrépida visión de la naturaleza de la realidad. Por ello no pretendo que una descripción amplia de la dialéctica pueda reemplazar la detallada presentación realizada por Hegel, ni intentaría forzar el despliegue teórico en un resumen de “definiciones y conclusiones” que de ordinario son recuentos de ideas. Como Hegel mismo observo en su Fenomenología del Espíritu: “En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras de sí”.^[5] La dialéctica de Hegel desafía, en efecto, los requerimientos de una definición al estilo del diccionario. Esto puede ser entendido solamente en términos de la elaboración de la razón dialéctica en sí misma, del mismo modo que una psicología profunda nos obliga a conocer a un individuo a través de su biografía completa, y no solo por los resultados numéricos de las pruebas físicas y los test psicológicos.

3

Mínimamente, debemos asumir que existe un orden en el mundo, una asunción que incluso la ciencia ordinaria debe hacer sí quiere existir. Mínimamente, también, debemos asumir que existen el crecimiento y los procesos que llevan hacia la diferenciación, no solamente la clase de movimientos que resultan de las fuerzas de empujar-tirar, de la gravitación, las electromagnéticas y otras similares. Finalmente, mínimamente, debemos asumir que hay alguna clase de direccionalidad hacia una creciente diferenciación y completitud que en tanto potencialidad es realizada en su completa actualidad. No debemos

retornar a las nociones teológicas medievales de una inquebrantable predestinación en una jerarquía del Ser para aceptar esta direccionalidad; por el contrario, solo necesitamos apuntar al hecho de que el desarrollo del mundo real es generalmente ordenado o, para usar terminología filosófica, un desarrollo “lógico” cuando el proceso alcance a convertirse en aquello que está estructurado para convertirse.

En los trabajos lógicos de Hegel, tanto como en la *Metafísica* de Aristóteles, la dialéctica es más que un sorprendente “método” para lidiar con la realidad. Concebida como la expresión lógica de una forma de causalidad procesual de amplio alcance, la lógica, en la obra de Hegel, va de la mano con la ontología. La dialéctica es simultáneamente una manera de razonar y un recuento del mundo objetivo, con una causalidad ontológica. Como forma de razonar, las categorías básicas en dialéctica — incluso categorías tan vagas como “Ser” y “Nada” — se diferencian por su propia lógica en categorías más completas y complejas. Cada categoría, a su tiempo, es una potencialidad que por medio del pensamiento educativo, es dirigida hacia una exploración de sus potencialidades latentes e implícitas, conduce a una expresión lógica en la forma de auto-realización, o aquello que Hegel llama “actualidad” (*Wirklichkeit*).

Precisamente porque también es un sistema causal, la dialéctica es ontológica, objetiva y, por tanto, naturalista, tanto como una forma de razonar. En términos ontológicos la dialéctica no es simplemente movimiento, fuerza o cambio de forma de las cosas o fenómenos en desarrollo. En realidad, dado que todo ser es devenir, la causalidad dialéctica es la diferenciación de la potencialidad en la actualidad, en el curso de la cual cada nueva actualización deviene potencialidad para una futura diferenciación y actualización. La dialéctica explica como ocurre el devenir no sólo en el mundo natural sino también en el social.

Cómo lo implícito, en tanto que una forma latente relativamente indiferenciada, con la posibilidad de devenir en una forma más diferenciada que es coherente con el modo en que su forma potencial está constituida, es clarificado por las mismas palabras de Hegel. “La planta, por ejemplo, no se pierde en un simple cambio sustraído a toda medida”, escribe. Tiene una direccionalidad distintiva —en el caso de los seres conscientes, también un propósito. “De su embrión, en el que por el momento no se ve nada, brotan una serie de cosas, todas las cuales, sin embargo, se hallan ya contenidas en él, aunque no desarrolladas todavía, sino de un modo encubierto e ideal”. No tiene ningún valor, en este

pasaje, que lo que pueda “brotar” no este necesariamente desarrollado: una bellota, por ejemplo, puede volverse comida para una ardilla o marchitarse sobre una vereda, en vez de desarrollarse en lo que potencialmente está constituida para ser —en este, caso un roble. “La razón de este brotar a la existencia es que el embrión no puede resistirse a dejar de ser un ser en sí, pues siente el impulso de desarrollarse, por ser la viviente contradicción de lo que solamente es en sí y no debe serlo”, observa Hegel agregando, “... pero este salir fuera de sí se traza una meta y la más alta culminación de ella, el final predeterminado, es el fruto; es decir, la producción de la semilla, el retorno al estado primero”.^[6]

Lo que nosotros vagamente llamamos los factores “inmanentes” que producen el auto-desenvolverse del desarrollo, la dialéctica hegeliana los considera como la naturaleza contradictoria que esta incumplida, en el sentido de que esta sólo implícita o incompleta. Como pura potencialidad, no se ha “alcanzado a sí misma”, por así decirlo. Un ente o fenómeno en la causalidad dialéctica permanece irresuelto, inestable, en tensión — tanto como un feto madurando hacia el alumbramiento, para nacer porque así está constituido— hasta que el desarrollo en sí se desarrolle en lo que “debe ser” en su completa totalidad y plenitud. No puede permanecer en una tensión sin fin o “contradicción” con lo que está organizado para convertirse, sin malograrse o deshacerse en sí mismo. Debe madurar hasta la plenitud de su ser.

La ciencia moderna ha intentado describir casi todos los fenómenos en términos de causa eficiente o del impacto cinético de fuerzas sobre una cosa o fenómeno, reaccionando contra la concepción medieval de causalidad en términos de causa final —o sea, en términos de la existencia de una deidad quien empuje el desarrollo, y esto por la sola virtud de “Su” propia perfección. La noción hegeliana de “imperfección” —más apropiadamente, de “inadecuación” o contradicción— como factor impelente del desarrollo va parcialmente más allá de ambas nociones de causa eficiente y final. Y digo “parcialmente” por una razón específica: los arcaísmos filosóficos que corren a través de la dialéctica hegeliana debilitan su posición desde un punto de vista naturalista. Desde los tiempos de Platón hasta inicio del mundo moderno, las nociones teológicas de perfección, infinito y eternidad permearon el pensamiento filosófico. Las “formas ideales” eran lo “perfecto” y lo “eterno”, de lo cual es todas las cosas existentes son copias. El Dios aristotélico, particularmente como fue cristianizado por los escolásticos medievales, era el “perfecto” Uno hacía el que todas las cosas se afanaban, dadas sus finitas

“imperfecciones” y limitaciones inherentes. De esta forma un ideal supranatural define la “imperfección” de los fenómenos naturales y, por tanto, los dinamizaba en su afanarse hacia la “perfección”. Hay un elemento de este pensamiento cuasi-teológico en la noción hegeliana de contradicción: el curso completo culmina en el “Absoluto”, el cual es “perfecto” en su plenitud, totalidad y unicidad.

El naturalismo dialéctico, por el contrario, concibe la finitud y la contradicción como distintivamente naturales en el sentido de que las cosas y fenómenos son incompletos e in-actualizados en su desarrollo — no “imperfectos” en algún sentido idealista o sobrenatural. Hasta que lleguen a ser lo que están constituidos para ser, ellos existen en una tensión dinámica. La perspectiva del naturalismo dialéctico no tiene nada que ver con la suposición de que las cosas finitas o fenómenos fallan en aproximarse a un ideal platónico o a un Dios escolástico. En cambio, ellas todavía continúan en el proceso de devenir o, más mundanamente, están desarrollándose. El naturalismo dialéctico no termina en un Absoluto hegeliano al final del sendero del desarrollo cósmico, sino más bien nos aproxima a la visión de una creciente totalidad, plena y rica en diferenciación y subjetividad.

La contradicción dialéctica existe dentro de la estructura del ente o fenómeno por medio del arreglo formal de que es incompleto, inadecuado, implícito e incumplido en relación con lo que “debía ser”. El marco naturalista no nos limita a la causalidad eficiente con un acento mecanicista. Ni tenemos la necesidad de recurrir a una “perfección” teísta para explicar la educción casi magnética del proceso. La causalidad dialéctica es singularmente orgánica porque opera dentro del proceso — en los grados de formación de un ente o fenómeno, en la manera en que está organizado, en las tensiones o “contradicciones” a las cuales su ensamblado formal dan surgimiento y en su auto-mantenimiento y autodesarrollo metabólico. Tal vez la palabra que mejor expresa este tipo de desarrollo es crecimiento — crecimiento pero no por mera adición, sino por un proceso verdaderamente inmanente de auto-formación orgánica en una graduada y crecientemente diferenciada dirección.

Un continuo distintivo emerge de la causalidad dialéctica. Aquí, causa y efecto no son meros fenómenos coexistentes o “correlacionados”, por usar una expresión positivista; ni se distinguen claramente el uno del otro, como una causa externa que impacta sobre una cosa o fenómeno para producir un efecto mecánico. La causalidad dialéctica es acumulativa: lo

implícito o “en sí” (an sich), para usar terminología hegeliana, no es simplemente reemplazado o negado por su versión más explícitamente desarrollada o “para sí” (für sich); en su lugar, es absorbido dentro de un desarrollo que trasciende lo explícito, en una más plena, más diferenciada y más adecuada forma —el hegeliano “en y para sí” (an und für sich). En tanto que lo implícito es plenamente actualizado al convertirse en aquello que está construido para ser, el proceso es verdaderamente racional, es decir, se cumple en virtud de su lógica interna. La continuidad del desarrollo es acumulativa, conteniendo la historia de sus desarrollos.

4

La realidad no es simplemente lo que experimentamos: existe un sentido en el que lo racional tiene su propia realidad. Entonces, existen realidades que son irracionales e irrealizadas realidades que son racionales. Una sociedad que falla en actualizar su potencialidad para la felicidad y el progreso es suficientemente real en el sentido de que existe, pero es menos que verdaderamente social. Es incompleta y distorsionada, y sin embargo persiste y, por tanto, es irracional. Es menos de lo que debería ser socialmente, del mismo modo que un animal defectuoso es menos de lo que debería ser biológicamente. A pesar de que es “real” en un sentido existencial, está incompleta y por tanto es “irreal” en relación a sus potencialidades.

El naturalismo se pregunta cuál es verdaderamente “real” el incompleto, abortado, irracional “lo-que-es”, o el completo, plenamente desarrollado y racional “lo-que-debería-ser”. La razón, en la forma de la causalidad dialéctica tanto como de la lógica dialéctica, lleva a una comprensión no convencional de la realidad. Un proceso que sigue su auto-desarrollo inmanente hacia su actualidad lógica es más propiamente “real” que un dado “lo-que-es”, que es un aborto o distorsión y por tanto, en termino hegelianos, es “falso” respecto de sus posibilidades. La razón tiene la obligación de explorar las potencialidades que están latentes en cualquier desarrollo social y educir su auténtica actualización, su cumplimiento y “verdad” hacia una nueva y más racional organizacional social.

Sería filosóficamente frívolo el abrazar el “lo-que-es” de una cosa o fenómeno como constituyendo su “realidad”, sin considerar a la luz de “lo-que-debería-ser”, lo que podría lógicamente emerger de sus posibilidades. Ni lo haríamos ordinariamente en la práctica. Constantemente evaluamos a los individuos en relación a sus

potencialidades conocidas, y nos formamos juicios fundamentales sobre si un individuo verdaderamente se ha “completado” a sí mismo. De hecho, en privado, los individuos hacen tales autoevaluaciones repetidamente, las cuales pueden tener importantes efectos sobre sus comportamientos y autoestima.

El “lo-que-es”, concebido estrictamente como existencia, es una “realidad” degradada. Aceptado empíricamente sin calificación, excluye el pasado porque, estrictamente hablando, el pasado no “es”. Al mismo tiempo, conduce a una discontinuidad con el futuro que —de nuevo, estrictamente hablando— todavía no “existe”. El “lo-que-es”, concebido en términos estrictamente empíricos, excluye la subjetividad —ciertamente al pensamiento conceptual de cualquier rol en el mundo salvo el de espectador, el cual puede o no ser una “fuerza” en el comportamiento.

Dentro de la lógica de una filosofía estrictamente empírica, la mente simplemente registra o coordina la experiencia. La “realidad” es un momento temporal dado que existe como un segmento de experiencia de un continuo asumido. Lo “real” es un congelado “aquí y ahora” al cual meramente adicionamos un pasado adventicio y del cual presumimos un futuro con el fin de experimentar inteligiblemente la realidad. La clase de empirismo radical expresado por David Hume reemplaza la noción del Ser como Devenir con la experiencia del momento dado que conduce a pensar el pasado como “irreal”, como haciendo inferencias sobre el futuro. Este tipo de “realidad”, como Hume claramente comprendió, es imposible de vivir en el día a día; por tanto él se vio obligado a definir la continuidad, aunque él lo hizo en términos de costumbre y hábito, no en términos de causalidad. Concibiendo la realidad empírica inmediata como totalidad de lo “real”, el esencialismo se desvanece en retrospectiva y en prospectiva como poco más que meras conveniencias. De hecho, un enfoque estrictamente empírico disuelve el tejido lógico que integra lo orgánico, la continuidad acumulativa del pasado con el presente y de ambos con el futuro.

En contraste, en una dialéctica naturalista, ambos pasado y futuro son parte de una acumulación, lógica y objetiva, continuada que incluye el presente. La razón no es solamente un medio para analizar e interpretar la realidad; ella extiende los límites de la realidad más allá de la experiencia inmediatamente presente. Pasado, presente y futuro son un proceso graduado y acumulativo que el pensamiento verdaderamente puede

interpretar y encontrar significativo. Podemos legítimamente explorar tal proceso en relación a si sus potencialidades se han realizado, abortado o deformado.

En una dialéctica naturalista, la palabra realidad adquiere entonces dos sentidos claramente diferentes. Esta la inmediatamente presente y empírica “realidad” —o *Realität*, por usar el lenguaje de Hegel— que no necesita ser completada por la potencialidad; y hay una “actualidad” dialéctica —*Wirklichkeit*— que constituye la completitud de un proceso racional. Incluso sí la *Wirklichkeit* aparece como una proyección del pensamiento dentro de un futuro que todavía tiene que realizarse existencialmente, la potencialidad de la cual la *Wirklichkeit* se desarrolla es una existencia como el mundo que sentimos en la experiencia inmediata ordinaria. Por ejemplo, un huevo existe patente y empíricamente, incluso sí el ave cuya potencialidad contiene ya se ha desarrollado y alcanzado su madurez. Es así que la potencialidad dada de cualquier proceso existe y constituye la base para el proceso que debería realizarse. Por tanto, la potencialidad si existe objetivamente, incluso en términos empíricos. La *Wirklichkeit* es lo que el naturalismo dialéctico infiere de una potencialidad dada objetivamente, está presente, aunque sea implícitamente, como un hecho existente, y la razón dialéctica puede analizarla y someterla a inferencias procesuales. Incluso en la más vistosamente subjetiva proyección de la razón especulativa, *Wirklichkeit*, el “lo-que-debería-ser”, está anclado en un continuo que emerge de una potencialidad objetiva, o “lo-que-es”.

El naturalismo dialéctico está entonces íntegramente comprometido con el mundo objetivo —un mundo en el cual el Ser es Devenir. Déjenme enfatizar que el naturalismo dialéctico no sólo captura la realidad como un continuo desenvolvimiento de la existencia, sino que también forma un marco objetivo para producir juicios éticos. El “lo-que-debería-ser” se vuelve un criterio ético para juzgar la verdad o validez de un objetivo “lo-que-es”. Entonces la ética no es una cuestión personal de gusto o valor; está factualmente anclada en el mundo como una medida objetiva de auto-realización. El que una sociedad sea “buena” o “mala”, moral o inmoral, por ejemplo, puede ser objetivamente determinado por medio de sí ha colmado sus potencialidades de racionalidad y moralidad. Potencialidades que son ellas mismas actualizaciones de una continuo dialéctico presente en el reto de un auto-cumplimiento ético —no simplemente en la privacidad de la mente sino también en la realidad de un mundo procesual. Aquí yace la única base significativa para un

socialismo o anarquismo, uno que sea más que un cuerpo de “preferencias” subjetivas que descansan sobre la opinión y el gusto.

Uno bien podría cuestionar la validez de la razón dialéctica al retar el concepto de Wirklichkeit y su afirmación de ser más adecuado que el de Realität. De hecho frecuentemente me he preguntado: «¿Cómo puedes saber que lo que vos llamas una realidad distorsionada, “no-verdadera” o “inadecuada”, no es la preciada “actualidad” que constituye la auténtica realización de la potencialidad? ¿No estás simplemente realizando un juicio moral privado sobre qué es “no-verdadero” o “inadecuado” y denegando la importancia a los hechos inmediatos que no sustentan tu noción personal de lo que es “verdadero” y “adecuado”?».

Esta cuestión está basada en el concepto convencional de validez usado por la lógica analítica. Los “hechos inmediatos” —o más coloquialmente, los “hechos en bruto”— no son menos escurridizos que la realidad empírica a la cual la razón convencional misma se confina. En primer lugar, no es relevante para determinar la validez de un proceso su “testeo” contra los “hechos en bruto” que son ellos mismos productos epistemológicos de una filosofía basada en fijeza. Una premisa lógica fundada en el principio de identidad, A es igual A , difícilmente pueda ser usado para testear la validez de una premisa lógica basada sobre el principio A es igual A y no- A , las dos son simplemente inconmensurables. Para la lógica analítica, las premisas de la lógica dialéctica son un sinsentido; para la lógica dialéctica, las premisas de la lógica analítica son facticidad osificada en endurecidos e inmutables “átomos” lógicos. Para la razón dialéctica los “hechos en bruto” son distorsiones de la realidad desde que el Ser no es una aglomeración de entidades y fenómenos fijos, sino que está siempre en flujo, en estado de Devenir. Uno de los principales propósitos de la razón dialéctica es explicar la naturaleza del Devenir, y no simplemente explorar el Ser fijo.

Correlativamente, la validez de un concepto derivado de un desarrollo procesual en vez de los “hechos en bruto”, debe ser “testada” sólo por el examen de su proceso de desarrollo, particularmente la estructura de la potencialidad de la cual dicho proceso emerge y la lógica que puede ser inferida desde sus potencialidades. La validez de las conclusiones que se derivan de la razón convencional y la experiencia ciertamente pueden ser testadas por los “hechos en bruto” fijos, de allí el gran éxito, por ejemplo, de la ingeniería estructural. Pero intentar testear la validez de las actualizaciones que se derivan de una exploración dialéctica de las

potencialidades y su lógica interna usando los “hechos en brutos” sería como el querer analizar el emerger de un feto de la misma forma en que uno analiza el diseño y construcción de puentes. El verdadero proceso de desarrollo debe ser testeado por una lógica de los procesos no por la lógica de los “hechos en bruto”, que es analítica y se basa en los datos o fenómenos fijos.

5

He enfatizado la palabra naturalismo en mi recuento de la razón dialéctica no sólo para distinguir la forma dialéctica de las interpretaciones idealistas y materialista; sino, más significativamente, para mostrar como enriquece nuestra interpretación de la naturaleza y el lugar de la humanidad en el mundo natural. Para alcanzar ese fin, me sentí obligado a resaltar la coherencia total de la razón dialéctica como una perspectiva permanente del desarrollo de la realidad en sus muchas gradaciones como continuo.

Sí el naturalismo dialéctico puede explicar las cosas o fenómenos apropiadamente, su ontología y sus premisas deben ser entendidas como más que puro movimiento e interconexión. Un continuo es una premisa más relevante para la razón dialéctica que cualquier movimiento o la interdependencia de los fenómenos. Esa fue una de las fallas del “materialismo dialéctico” que toma como premisa de la dialéctica a la física de la materia y el movimiento del siglo XIX, de la cual el desarrollo se las arregla para emerger. Sería tan limitado como reemplazar el proceso enteletico involucrado en la diferenciación y realización de la potencialidad con la “interconectividad”. Una dialéctica basada meramente en la noción de “interconexión” tendería a ser más descriptiva que educativa; no explicaría claramente cómo la interdependencia lleva a un graduado desarrollo enteléquico —que es, la autoformación a través de la auto-realización de la potencialidad.

Afirmar que lobos y bisontes “dependen” unos de otros (en una aparente “unión de opuestos”), o que “pensar como una roca” —una visión prestada de la ecología mística— nos acercaría a una mayor “conexión” con el inorgánico mundo mineral, explica poco. Pero es mucho lo que se puede explicar estudiando como bisontes y lobos se diferenciaron en el curso de la evolución de un antecesor mamífero común, o cómo el mundo orgánico emerge del inorgánico. En los casos anteriores, podemos aprender algo sobre como el desarrollo ocurre, como la diferenciación emerge de las potencialidades dadas y que dirección estos desarrollos

siguen. También aprenderíamos que un desarrollo dialéctico es acumulativo, o sea que cada nivel de diferenciación descansa en los previos. Algunos desarrollos entran directamente dentro del nivel dado, otros se aproximan a él y otros quedan ciertamente lejos. Lo anterior jamás desaparece completamente sino que es convertido en algo nuevo. Entonces, de acuerdo con lo que el registro fósil nos dice, la pelambre en los mamíferos y las plumas en las aves son diferenciaciones tardías de las escamas de los reptiles, mientras que las mandíbulas de todos los animales son una diferenciación tardía de las branquias.

El pensamiento no dialéctico que abunda en el movimiento ecologista generalmente produce preguntas como: «¿Qué pasaría sí las secoyas tuvieran una consciencia que se comparase a las nuestras?», siendo que es un reto fatuo a la razón dialéctica el oponérsele con “y qués...” que no tienen raíces en el continuo dialéctico. Cada “sí” inteligible debe ser el mismo una potencialidad que sea contabilizada como uno de los productos del desarrollo. Un “sí” hipotético que flota aislado, careciendo de raíces en un desarrollo continuo, es un sinsentido. Como el encantador personaje de Denis Diderot, Jacques, en el dialogo picaresco “Jacques El Fatalista”, que exclamaba cuando su amo lo acosaba con preguntas al azar: “Sí, sí, sí... sí el mar hirviera, habría muchos peces cocidos”.

El continuo que la razón dialéctica investiga, es un proceso altamente graduado, ricamente enteletico, lógicamente educativo y auto-directivo de desenvolvimiento hacia una mayor diferenciación, completitud y adecuación, y por tanto cada potencialidad es completamente actualizada a su rango de desarrollo específico. Factores externos, reacomodamientos internos, accidentes, incluso groseras irracionalidades pueden distorsionar o impedir un desarrollo potencial. Pero en tanto el orden existe en la realidad y no es simplemente impuesto a ella por la mente, la realidad tiene una dimensión racional. Dicho coloquialmente, existe una “lógica” en el desarrollo de los fenómenos, una direccionalidad general que da cuenta del hecho de que lo inorgánico se convierte en orgánico, como resultado de su capacidad implícita para la organicidad; y por el hecho de que lo orgánico se vuelve más diferenciado y metabólicamente auto-sustentable y auto-consciente, como resultado de las potencialidades que producen sistemas hormonales y neuronales altamente desarrollados.

Stephen Jay Gould⁷ puede deleitarse con el azar —actualmente, la fecundidad— de la naturaleza y los post-estructuralistas pueden intentar

disolver ambas evoluciones, la natural y la social, en un agregado de eventos no relacionados, pero la direccionalidad de la evolución orgánica irremisiblemente sale a la superficie en estas más bien caóticas colecciones de “hechos en brutos”. Gústenos o no, seres humanos, primates, mamíferos, vertebrados y así retrocediendo hasta los más elementales protozoos son una presencia secuencial en el registro fósil mismo, cada una emergiendo de la forma misma, cada una emergiendo de las formas de vida precedentes. Como afirma Gould, el esquisto de Burgess de la Columbia británica atestigua una larga variedad fósiles que no pueden ser clasificados dentro de una «cadena unilineal del ser». Pero lejos de retar la existencia de una direccionalidad en la evolución hacia una mayor subjetividad, el esquisto de Burgess provee extraordinaria evidencia de la fecundidad de la naturaleza. La fecundidad de la naturaleza se fundamenta en la existencia del cambio, de hecho en la variedad, como una precondition para la complejidad de los organismos y ecosistemas (como mi ensayo «Libertad Y Necesidad En la Naturaleza», aquí mismo argumenta^[8]) y, por virtud de esa fecundidad, por el surgimiento de la humanidad de las potencialidades que envuelven una creciente subjetividad.

Nuestra premisa ontológica y educativa para el naturalismo dialéctico, como sea, sigue siendo el continuo graduado que ya he descripto —y a pesar del esquisto de Burgess, los seres humanos no son patentes aquí, pero nuestra evolución puede ser explicada. La razón dialéctica corta con el modo convencional de pensar sobre el mundo natural y las interpretaciones místicas de él. La naturaleza no es simplemente el paisaje que vemos desde el marco de la ventana, en un momento desconectado de aquellos que lo preceden y que lo seguirán; ni la vista desde un pico elevado de la montaña (como apunto en mi ensayo «Pensando Ecológicamente», también aquí). La naturaleza ciertamente es todas esas cosas —pero es significativamente más. La naturaleza biológica es sobre todo una acumulación evolutiva y de formas de vida siempre diferenciándose y crecientemente complejas con un vibrante e interactivo mundo inorgánico. Continuando una tradición que llega por lo menos hasta Cicerón, podemos llamar a este relativamente inconsciente desarrollo natural «naturaleza primera». Es naturaleza primera en el sentido primario del registro fósil que claramente conduce a los mamíferos, primates y humanos —sin mencionar la extraordinaria fecundidad y otras formas de vida— y en que es la primera naturaleza que exhibe un alto grado de orden de continuidad en la actualización de las

potencialidades que hacen más complejas y auto-conscientes o subjetivas formas de vida. En la medida en que como continuidad es inteligible, tiene significado y racionalidad en términos de sus resultados: la elaboración de formas de vida que puedan conceptualizar, entender y comunicarse entre sí en términos crecientemente simbólicos.

En sus más diferenciadas y plenamente desarrolladas formas, estas capacidades auto-reflexivas y comunicativas son el pensamiento conceptual y el lenguaje. La especie humana posee estas capacidades en una extensión que no tiene precedentes en cualquier forma de vida. La conciencia que la humanidad tiene de sí misma, su habilidad para generalizar esta conciencia hasta el nivel de un entendimiento altamente sistemático del mundo en la forma de filosofía, ciencia, ética y estética y, finalmente, su capacidad para alterarse a sí misma y a su medio ambiente sistemáticamente por medio del conocimiento y la tecnología, la sitúan más allá del reino de la subjetividad que existe en su naturaleza primera.

Al singularizar a la humanidad con una forma de vida que puede conscientemente cambiar por completo el reino de su naturaleza primera, no estoy afirmando que la naturaleza primera fue «hecha» para ser «explotada» por la humanidad, como esos ecologistas críticos del «antropocentrismo» a veces claman. La idea del mundo creado tiene su origen en la teología, principalmente en la creencia de que un ser sobrenatural creó el mundo natural y en que la evolución está infusa con un principio teísta, ambos al servicio de la necesidad humana. Por la misma razón, los humanos no pueden «explotar» la naturaleza, perteneciéndole un lugar de «mando» en una supuesta «jerarquía» de la naturaleza. Palabras como mando, explotación y jerarquía son términos sociales actuales que describen como las personas se relacionan unas con otras; aplicarlas al mundo natural es el antropomorfismo.

Mucho más relevante desde el punto de vista del naturalismo dialéctico es el hecho de que la vasta capacidad para alterar su naturaleza primera es ella misma un producto de la evolución natural —no de la deidad o con autorización de un espíritu cósmico. Desde el punto de vista evolucionario, la humanidad sea constituido para intervenir activa, consciente y premeditadamente en su naturaleza primera con una efectividad sin paralelos y para alterarla a escala planetaria. El denigrar esta capacidad es negar el empujón mismo de la evolución natural hacia la complejidad y la subjetividad orgánica —la potencialidad de la naturaleza primera para actualizarse a sí misma en una intelectualidad

auto-consciente. Uno puede elegir argumentar que este empujón fue premeditado con inexorable certeza como resultado de una deidad, o puede contentarse con que fue estrictamente fortuita, o uno puede afirmar —como lo haría yo— de que hay una tendencia hacia una mayor complejidad y subjetividad en su naturaleza primera, surgiendo de la mismísima interactividad de la materia; de hecho, un esfuerzo sostenido hacia la autoconciencia. Pero lo que es decisivo aquí es el hecho irresistible de que la capacidad natural de la humanidad para intervenir conscientemente en y actuando sobre la naturaleza primera ha dado lugar a una «naturaleza segunda», que es más una naturaleza cultural, social y política que hoy en día absorbió a la naturaleza primera.

No existe parte del mundo que no haya sido profundamente afectada por la actividad humana —ni en las remotas fortalezas de la Antártica ni los cañones profundos de los océanos. Incluso las áreas salvajes requieren protección de la intervención humana; mucho de lo que designamos hoy en día como salvaje ya ha sido profundamente afectado por la actividad humana. De hecho, la vida silvestre podemos decir que existe en primer lugar como resultado de la decisión humana de preservarla. Casi todas las formas de vida no-humanas que existen en la actualidad, gústenos o no, están en algún grado bajo la custodia humana, y cómo ellas son preservadas en su forma de vida silvestre depende en gran medida de las actividades y el comportamiento humano.

Que la naturaleza segunda es el resultado de la evolución de la naturaleza primera y por ello podemos denominarla como natural, sin que signifique que la naturaleza segunda es necesariamente una creación o incluso que es completamente consciente de sí misma en ningún sentido evolutivo. Así mismo la naturaleza segunda es sinónimo con sociedad y naturaleza interior humana; y ambas están actualmente evolucionando, para bien o mal. A pesar de que la evolución social está fundada y, de hecho, emerge de la evolución orgánica; es también profundamente diferente de esa evolución orgánica. La conciencia, la voluntad, las instituciones alterables, y la operación de las fuerzas económicas y técnicas pueden ser desarrollos para realzar el mundo orgánico o bien llevarlo al punto de la destrucción. La naturaleza segunda como existe actualmente está marcada de atributos monstruosos, las jerarquías manifiestas, las clases, el estado, la propiedad privada y un competitivo mercado económico que obliga a los rivales a crecer unos a expensas de otros o perecer. Este juicio ético, déjenme decirlo, tiene significado sólo si asumimos que existe una potencialidad y auto direccionalidad en la evolución orgánica hacia

una mayor subjetividad, conciencia y autorreflexión; por inferencia, es responsabilidad de la forma de vida más consciente —la humanidad— el ser la «voz» de la naturaleza muda y actuar inteligentemente para fomentar la evolución orgánica.

Si esta tendencia o esfuerzo continuado de la evolución natural es negada, entonces no existe ninguna razón por la cual la especie humana, como cualquier otra especie, no debía utilizar sus capacidades para servir a sus propias necesidades o para que consiga su propia «autorrealización» a expensas de otras formas de vida que impidan sus intereses y deseos. Denunciar a la humanidad por «explotar» la naturaleza orgánica, de «abusar» de ella y comportarse «antropocéntricamente» es simplemente una forma oblicua de reconocer que la naturaleza segunda es portadora de responsabilidades morales que no existen en el reino de la naturaleza primera. Es reconocer que si todas formas de vida tienen un «valor intrínseco» que debe ser respetado, lo tienen sólo porque las habilidades humanas intelectuales, morales y estéticas se los han atribuido a ellas —habilidades que ninguna otra forma de vida posee. Únicamente los seres humanos pueden llegar a formular el concepto de «valor intrínseco» y dotarlo con responsabilidad. El «valor intrínseco» de los seres humanos es por tanto evidentemente excepcional, de hecho extraordinario.

Es esencial enfatizar que la naturaleza segunda es, de hecho, un inacabado, más bien inadecuado, desarrollo de la naturaleza como todo. La visión de Hegel de la historia humana, es la de un banco de masacre. La jerarquía, las clases, el estado y similares son evidencia —y, de ninguna forma, evidencia meramente accidental— de las potencialidades incumplidas que se actualizan a sí mismas como una naturaleza que es conscientemente creativa. La humanidad como existe actualmente, es naturaleza convertida en autoconciencia. El futuro de la biosfera principalmente depende de sí la naturaleza segunda puede ser traspasada a un nuevo sistema de conciliación social y orgánica, que quisiera llamar «naturaleza libre» —una naturaleza que debería disminuir el dolor y el sufrimiento que existe en ambas naturalezas, la primera y la segunda. La naturaleza libre, en efecto, sería una naturaleza consciente y ética, una sociedad ecológica que he explorado en detalle en mí libro «Hacia Una Sociedad Ecológica», en las partes finales de «La Ecología De La Libertad» y en «Rehaciendo La Sociedad».

El último cuarto del siglo XX ha sido testigo de una espantosa regresión de la racionalidad en intuicionismo, del naturalismo en sobre-naturalismo, de realismo en misticismo, de humanismo en provincialismo, de teoría social en psicología. Demasiado frecuentemente, las metáforas reemplazan a los conceptos y el egoísmo reemplaza al idealismo humanista. En número creciente la gente está más preocupada por encontrar los motivos que presumiblemente son causantes de las visiones expresadas, que con el contenido racional de las visiones mismas. La argumentación, tan necesaria para la clarificación de las ideas, ha cedido el paso a la «meditación», a la notable reducción de las auténticas diferencias intelectuales y de los intereses sociales en colisión al mínimo; frecuentemente puntos triviales que todos los partidos tienen en común. En concordancia, las diferencias reales son empapeladas con el más bajo nivel de diálogo, en vez del más elevado para crear una síntesis o una clara y abierta divergencia.

El afirmar frívolamente el «biocentrismo», o el «valor intrínseco», o incluso metafóricamente una «democracia biocéntrica» (por usar la deplorable palabrería de la ecología mística), como si el «valor intrínseco» de los seres humanos fuera equiparable al, digamos, de un mosquito —y entonces pedirles a los seres humanos que posean responsabilidad moral sobre el mundo— es degradar el proyecto completo de una ética ecológicamente significativa. En este libro intento mostrar que la naturaleza puede de hecho adquirir un significado ético —un sentido ético fundado objetivamente. En vez de un amorfo cuerpo de valores personificados, comúnmente arbitrarios, este sentido ético involucra una visión expandida de la realidad, una visión dialéctica de la evolución natural y un distintivo —aunque de ninguna forma jerárquica— lugar para la humanidad y la sociedad en la evolución natural. Lo social no puede seguir separado de lo ecológico; no más de lo que puede la humanidad separarse de la naturaleza. El ecologismo místico que dualiza lo natural y lo social al contrastar «biocentrismo» con «antropocentrismo», tendiendo a disminuir crecientemente la importancia de la teoría social en la conformación del pensamiento ecológico. La acción política y educativa ha cedido lugar a los valores de la redención personal, el comportamiento ritualista, la denigración de la voluntad humana y a las virtudes de la irracionalidad. En una época en la que el ego humano, no la personalidad, es amenazada por la homogeneización y la manipulación autoritaria, la ecología mística ha difundido un mensaje de retraimiento, pasividad y obediencia a las «leyes de la naturaleza» que son sostenidas como el ser

supremo por sobre los reclamos de las actividades y prácticas humanas. Una filosofía debe desarrollarse que rompa con el aberrante amortiguamiento de la razón, la acción y la preocupación social.

He llamado a este libro «La Filosofía de la Ecología Social» porque creo que naturalismo dialéctico constituye el fundamento del mensaje de la ecología social: que nuestros problemas ecológicos surgen de los problemas sociales. Esperamos profundamente que el lector use este libro como un medio para introducirse en mis trabajos sobre ecología social equipado con un modo de pensar orgánicamente los problemas planteados y las soluciones ofrecidas. De hecho, «pensar ecológicamente» constituye una transición directa de lo filosófico y ético a lo social y visionario. Décadas de reflexión sobre cuestiones e ideas ecológicas me han mostrado que la filosofía, particularmente en naturalismo dialéctico, no inhibe nuestro entendimiento de la teoría social y los problemas ecológicos. Por el contrario, nos provee con los medios racionales para integrarlos en un todo coherente y establece un marco para extender este todo hacia direcciones más fecundas e innovadoras.

[1] Agregado del traductor, para mejorar la referencialidad del texto (n. del t.).

[2] La razón de mi elección de la designación razón convencional es que abarca dos tradiciones lógicas que son frecuentemente referidas como intercambiables, como si ellas fueran sinónimos. En realidad son indistinguibles, la razón analítica es la lógica altamente formalizada y abstracta que fue elaborada a partir de los Analíticos Posteriores de

Aristóteles; y la razón instrumental es la racionalidad más concreta desarrollada por la tradición pragmática en filosofía. Estas dos tradiciones se fusionan, con frecuencia inconscientemente, en una razón del sentido común que la mayor parte de la gente usa cada día en su vida; de allí el término convencional.

[3] Agregado del traductor.

[4] Deseo realizar aquí una advertencia. Aunque soy dialéctico, no soy hegeliano, sin importar lo mucho que me he beneficiado del trabajo Hegel. No creo en la existencia de un Espíritu cósmico (Geist) que encuentra su encarnación en el mundo existente y en la humanidad. Armado de su Espíritu cósmico que se elabora a sí mismo a través de la historia humana, Hegel tiende a embotar el empuje crítico de su dialéctica y poner a lo “real” —lo dado— en conformidad con lo “actual” —que es, lo potencial. Sigo las implicaciones de la Hegel a lo largo de líneas naturalistas. Entonces mi visión —o mi interpretación, si les gusta más— de su proyecto, despojándolo del Espíritu cósmico, nos provee con una rica visión de la realidad que incluye el racional “lo-que-debe-ser” tanto como el frecuentemente irracional “que-es”. La razón dialéctica es, pues, ética ontológicamente tanto como lógicamente dialéctica; una guía para la praxis racional al mismo tiempo que una explicación naturalista del Ser.

[5] G. W. F. Hegel, “*Fenomenología del Espíritu*”, Fondo de Cultura Económica, S. A.; Bs. As. (Argentina); trad. Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra; 1992. Pp. 8.

[6] G. W. F. Hegel, “*Lecciones sobre la historia de la filosofía Vol. I-II*”, Fondo de Cultura Económica; México, D. F. (México); trad. Wenceslao Roces; 1995. Vol. I, p. 27.

[7] Biólogo evolucionista, autor junto con Niles Eldredge de la Teoría del Equilibrio Puntuado en 1972: “*Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism*” (<http://www.blackwellpublishing.com/ridley/classictexts/eldredge.pdf>) (n. del t.).

[8] Este artículo es la introducción a “The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism (La Filosofía de la Ecología Social: Ensayos sobre Naturalismo Dialéctico)”; Black Rose Books, Montreal; 1ª ed. 1990, 2ª ed. revisada, 1995. La versión usada como fuente en inglés de la presente traducción, es la revisada de 1995 como aparece publicada en **Anarchist Archives**; republicado en “Society and Nature: The International Journal of Political Ecology” [Londres y Atenas] 1:2 (Sept.-Dic. 1992), pp. 60-88. Según la **bibliografía de Bookchin preparada por J. Biehl**, fue escrito el 31 de marzo de 1990; y no cuenta con traducciones previas al español. Traducción: Eleuterio @crata, S. M. de Tucumán, @Argentina, 2013. Aparte del presente artículo, el mentado trabajo se compone de los siguientes ensayos: *Hacia una Filosofía de la Naturaleza: bases para una ética ecológica*; *Libertad y necesidad en la Naturaleza: Problemas de ética ecológica*; *Pensando ecológicamente: Una aproximación dialéctica*; *Historia, Civilización y Progreso: esbozo para una crítica del relativismo moderno (agregado a la 2ª ed.)*; (n. del t.).

¡Escucha, marxista!

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.^[1]

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,^[2] 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 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 desenfundada, 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».^[3]

¿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 tremendamente 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^[4] 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;^[5] si pueden leer una revista que se pregunta si Marcuse es un «copout» o un «cop»;^[6] 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 nuestro 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 postescasez, 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 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.^[7] 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 tiempos 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 transplanten a una nueva era potencialmente abundante? ¿Es concebible que un análisis económico centrado originariamente en un sistema capitalista de «libre competencia» 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.^[8] 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 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^[9] 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 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 vicia 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».^[10] 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.^[11] 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 superfinas 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».[12]

Pero el capitalismo no se ha quietado 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 competencia 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 capitalismo.[13] 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 estabiliza 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 perverso 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 *clasistas* 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.^[14]

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 ligan 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 represiva 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.^[15] 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.

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.^[16] 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 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».^[17] 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.^[18] 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 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 parisinas de 1793-94 fueron las formas de autogobierno más notables de todas las revoluciones sociales de la historia.^[19] 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 autoridad 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 ambos 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 volúmenes 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».^[20] 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»!

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».^[21] 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».^[22] 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 «Tercera 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 abrigaban 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».^[23] 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».^[24]

Si es cierto que, en las revoluciones burguesas, las «frases se anteponían 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.^[25] 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 en su momento.

Y esta ceguera sería en nosotros mucho más reprobable, 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».^[26]

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»^[27] 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 pertenecían 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 confunde 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 constriñó 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 falla 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 dentro 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 sociedad 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.^[28] 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.

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 marco 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.^[29]

Ante las desconcertantes encrucijadas ideológicas de nuestro 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?^[30] ¿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 patriarcal, 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 instituciones 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*, ^[31] 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 revolucionarios 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 unas 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 impulsar 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.

[1] 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.)

[2] Importante central obrera norteamericana. (N. del T.)

[3] Karl Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona.

[4] 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.

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

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

[7] 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 este 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 degradaban el nombre de Marx con un «academicismo» a la Maurice Dobh y George Novack, deformando y contaminando todo lo que Marx sostenía.

[8] 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.

[9] 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».

[10] 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.

[11] 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 «moderno» del mundo.

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

[13] Consciente de esto, Lenin describía al «socialismo» como «un monopolio capitalista estatal que opera en beneficio de todo el pueblo» [V. I. Lenin, *The Threatening Catastrophe and How to Fight It*, The Little Lenin Library, vol. II (International Publishers, Nueva York, 1932), pág. 37]. Si uno atiende a sus implicaciones, esta afirmación resulta por demás extraordinaria y contradictoria.

[14] En este aspecto, el obrero comienza a aproximarse a los tipos humanos de transición social, que siempre han sido 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.

[15] 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.

[16] 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.

[17] Citado por Leon Trotsky en su *Historia de la Revolución Rusa*, Zero, 1973.

[18] 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.

[19] Ver «Las formas de la libertad».

[20] 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.

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

[22] Robert G. Wesson, *Soviet Communes* (Rutgers University Press; New Brunswick; N.J., 1963), pág. 145.

[23] R. V. Daniels, *op cit.*, pág. 145.

[24] Mosche Lewin, *Lenin's Last Struggle* (Pantheon, Nueva York, 1968) página 122.

[25] 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».

[26] Marx-Engels, *Selected Correspondence* (International Publishers; Nueva York, 1942), pág. 212.

[27] Friedrich Engels, *Anti-Düring*, Ciencia Nueva, 1968.

[28] 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.

[29] Cabe señalar que este es el sentido del dadaísmo anarquista, la excentricidad anárquica que tanta consternación produce en la gente del PLP. Esta excentricidad anarquista se propone despedazar los valores heredados de la sociedad jerárquica, hacen estallar las rigideces instauradas por el proceso de socialización burguesa. En pocas palabras, se trata de un intento de ruptura del *súper 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.

[30] *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.)

[31] En español en el original. (N. del T.)

El anarquismo ante los nuevos tiempos

A menos que la sociedad se inmole en una catástrofe nuclear, nos espera una era marcada por una novedad de tal impacto que puede constituir la transformación más radical vivida por la humanidad desde la revolución industrial, o mejor dicho, tal vez desde cuando nuestros antepasados iniciaron la agricultura, milenios de años atrás.

Es cierto: no estoy exagerando la dimensión y la importancia de este cambio, más bien lo estoy subvalorando. Ya estamos experimentando los primeros efectos, con el descubrimiento de los *secretos* de la materia (nuclear) y de los *secretos* de la vida (ingeniería genética), de consecuencias incalculables, bombas de hidrógeno, y de neutrones, misiles *inteligentes* que pueden ser conducidos en la espalda y lanzados por un solo hombre, y en fin, estaciones espaciales, vehículos aéreos que vuelan a velocidades muy superiores a la del sonido, submarinos dotados de armas nucleares que pueden permanecer sumergidos por períodos de tiempo casi ilimitados, y un armamento terrestre de armas automáticas, medios acorazados polivalentes, potente artillería, mortales toxinas biológicas y químicas, centros de mando superelectronizados, y, aún más, técnicas avanzadísimas de vigilancia desde los satélites que pueden fotografiar a un individuo desde centenares de kilómetros por encima de él, hasta los micrófonos direccionales que pueden captar una conversación a metros de distancia a través de una ventana cerrada... Todos estos medios de control y de destrucción son tan sólo los heraldos de una técnica que será considerada primitiva dentro de una o dos generaciones. Son asimismo la prueba de que el orden social existente carece incluso de los más mínimos rudimentos necesarios en cuanto a sensibilidad moral para hacer frente a cualquier gran descubrimiento en el campo científico y técnico.

Se puede afirmar, con una seguridad confirmada por una mole de pruebas realizadas, que el capitalismo, inevitablemente, **por su propia naturaleza**, utilizará cada *progreso* técnico con objetivos autoritarios y destructivos. Y cuando digo destructivos, no me refiero sólo al destino de la humanidad, sino también a ese mundo natural del cual dependen para

su sobrevivencia todas las especies en su conjunto: no existe ninguna diferencia sustancial, en este sentido, tanto si se habla de bombas o de antibióticos, de gas nervioso o de sustancias químicas para la agricultura, de radar o de comunicaciones telefónicas. Las ventajas que la humanidad puede espigar del progreso técnico son tan sólo migajas caídas de un orgiástico banquete de destrucción que en este solo siglo ha sacrificado más víctimas que en cualquier otro período histórico. La tan alabada sensibilidad hacia los valores de la vida humana, de la libertad individual, de la integridad personal es irrisoria ante el recuerdo de Auschwitz o Hiroshima. Ningún sistema social ha ofendido todo elevado concepto de civilización más brutalmente que el nuestro, que tan devotamente habla de libertad, de igualdad y de felicidad: palabras que son hoy sólo un camuflaje para la tradicional *fe* en el *progreso* y en el continuo ascenso de la *civilización*.

Lo que más me preocupa en este asunto no son los cambios técnicos que abiertamente amenazan nuestra sobrevivencia y la del planeta. Lo que me preocupa profundamente son las singulares condiciones a las cuales podremos *sobrevivir* tras nuestra capacidad de destruir a nuestra propia especie. Me refiero a las nuevas aplicaciones de los descubrimientos científicos y técnicos en el campo de la industria y de la información que pueden determinar mutaciones radicales en las relaciones sociales y en la estructura del carácter, mutaciones capaces de minar nuestra voluntad de resistencia a la dominación. Atención: ya hemos sido cambiados, social y psicológicamente, desde fines del segundo conflicto mundial, durante el cual la ciencia fue aplicada **sistemáticamente a la guerra**, a la industria y al control social en una medida sin precedentes en la historia. He destacado el término *sistemáticamente* con toda intención. La tecnología militar en la primera guerra mundial, en cuanto a mortandad, era todavía primitiva, no sólo en su potencia homicida (la guerra de trincheras era por lo menos limitada geográficamente y dejaba gran parte de la población civil al margen de portar armas), sino también por su carácter **ad hoc**. El desarrollo de los armamentos dependía de ocasionales inventivas, no de elaborados programas de aplicación de los principios físicos y del **know how** (saber cómo) ingenieril al arte de la destrucción de masas.

Por su parte, la segunda guerra mundial cambió radicalmente ese modo simple de usar la ciencia a fines militares. *E1 proyecto Manhattan*, que produjo la primera bomba atómica, consistió en la movilización masiva y conscientemente planificada de los mejores cerebros físicos y matemáticos disponibles, para producir una sola arma: algo similar a la

movilización de masas de la población total para sostener el *esfuerzo bélico*. Los científicos participaron también en decisiones militares importantísimas como cuando J. Robert Oppenheimer, que era el jefe del *Proyecto*, le dio al ministro norteamericano de la guerra los datos decisivos para el lanzamiento de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Hoy, este uso de la ciencia y de la ingeniería para el desarrollo de los armamentos no está vinculado por el mismo escrúpulo de moralidad e integridad científica. Si *sobreviviéramos* a la ilimitada potencia de la ciencia en términos de destrucción en masa, no hay nada que pueda impedir a los Estados y a sus ejércitos el invadir el espacio con los más letales sistemas de aniquilación humana y de invadir las mentes con técnica informática y métodos de condicionamiento que hacen palidecer cualquier cosa que se pueda leer en el 1984 de Orwell.

Otra cosa, asimismo preocupante, es que en los Estados Unidos, en Japón y en parte de Europa estamos asistiendo a cambios industriales que son no menos radicales que aquellos militares a que he aludido, cambios que predije veinte años atrás en *Hacia una tecnología liberadora* y que ingenuamente esperaba fueran al servicio de la liberación humana, mientras, por lo contrario, sirven en la actualidad al orden existente para alimentar el dominio del hombre sobre el hombre.

Me refiero a una amplia reestructuración de toda la economía sobre bases electrónicas, a un género de revolución industrial del todo nueva que amenaza con sustituir el mismo aparato sensorial humano con aparatos mecánicos electrónicamente guiados. Se debe tener en cuenta que estamos apenas en los primeros pasos de una serie de *progresos* técnicos que convertirán en obsoleta tanto a la fábrica y a la oficina, como a la hacienda agrícola tradicional, que alimentarán la centralización política y potenciarán el control policíaco, para no hablar del condicionamiento dirigido hacia los medios masivos de la mente y del espíritu, que alcanzará niveles inimaginables. La línea de montaje, que es tal vez la más relevante innovación industrial de la época entre las dos guerras mundiales, podía ser asociada al nombre de un emprendedor con inventiva como Henry Ford, o antes que él, con un Ely Whitney. Del mismo modo, la revolución en el ámbito de la comunicación, del transporte aéreo, de la iluminación eléctrica, del cinematógrafo, del telégrafo, de la radio eran asociados a sólo nombres personales. Hertz, Bell, los hermanos Wright, Edison, etcétera. Hoy los inventos técnicos son prácticamente anónimos. Al igual que el *Proyecto Manhattan*, ellos son el resultado del trabajo colectivo y sistemático de *brigadas* de investigadores del ejército o de las grandes

empresas, que pueden producir a voluntad todo cuanto sea razonablemente necesario. No existen, por tanto, límites intrínsecos, en términos amplios, ya no importa que sistema o aparato para conseguir — o casi — cualquier fin. La palabra *invención* ha perdido su significado tradicional de acto personal inspirado para descubrir o crear. No es un individuo, con sus escrúpulos morales o con su sentido del bien público, que da su contribución a la innovación tecnológica. Los Henry Ford y los Thomas Edison (a pesar de todas las connotaciones negativas con las que justamente se les asocia) han dejado el puesto al Pentágono, a la General Dynamics, a la General Motors y a todas las demás entidades y empresas que se hallan al abrigo del riesgo de consideraciones éticas y sociales en el anonimato de su actuar y en la impersonalidad de su *trabajo en brigadas*.

Debemos tener en cuenta que estos cambios tecnológicos — y el modo como se han operado — señalan el fin de toda la historia anterior a la segunda guerra mundial, de esa historia en que se basa tanta parte de nuestra teoría. El sindicalismo ha compartido con el marxismo la firme convicción de que el proletariado industrial era el *sujeto histórico* para el derrocamiento revolucionario del capitalismo. Aunque hace tiempo que he abandonado tal creencia, por razones tanto teóricas como prácticas, encuentro más bien irónico que esta cuestión se halle destinada a perder bien pronto su relevancia, para no hablar de su validez, desde el momento que el proletariado **en cuanto tal** está declinando en consistencia y en importancia estratégica. Contrariamente a la expectativa sindicalista y marxista, el proletariado va declinando históricamente junto con el sistema de fábrica y con la tecnología tradicional que le dieron origen como clase. Y no se cambian sustancialmente los términos del problema ampliando las definiciones del término *proletariado* hasta incluir los *cuellos blancos* e incluso los empleados estatales: aunque para éstos se perfila una drástica reducción numérica. En los Estados Unidos, que deben asimismo emprender seriamente su *reconversión industrial*, los *cuellos azules* han descendido de un veinticinco por ciento a un quince por ciento de la fuerza laboral: declinación que previsiblemente proseguirá hasta que la clase obrera tradicional sea reducida a una exigua porción de la población.

Ya ahora, todavía, ni los *cuellos blancos* ni los *cuellos azules* muestran aquel arrojo, aquella vitalidad característica del proletariado clásico de la época precedente a las dos guerras mundiales. Es, además, interesante desde un punto de vista teórico, preguntarse si una clase obrera de

herencia industrial, como aquella alemana de los primeros veinte años de este siglo, fue alguna vez revolucionaria, en comparación a una reciente clase obrera de cuño agrícola, como la española y la rusa, que vivieron la dolorosa transición de un mundo rural a uno industrial, con todos los sufrimientos psicológicos y culturales conexos con una drástica readaptación a modelos de vida altamente racionalizados y mecanizados.

La evolución de las clases

La propia historia está emitiendo todavía una sentencia que tiene más contenido existencial que cualquier teoría. Hasta para los programadores de computadoras — para no hablar de los perforadores de tarjetas mecanográficas, de los empleados de tercera y de los pequeños burócratas -se delinea una declinación en términos numéricos y en relevancia social, a consecuencia de la introducción de las conocidas como *computadoras inteligentes*, cuyo ulterior desarrollo a niveles de increíbles sofisticaciones es sólo cuestión de tiempo. Todo movimiento radical que base su teoría de cambio social sobre un proletariado revolucionario -compuesto solo de obreros o de obreros y empleados — vive en un mundo que se va, en el supuesto caso que haya existido, con la desaparición de los oficios y de los trabajos de raíz campesina de la Europa latina y eslava del siglo pasado.

Se me permitirá destacar que no estoy diciendo lo que digo para disminuir la importancia de ganar el apoyo de la clase laboral para un proyecto de emancipación humana, ni intento denigrar los esfuerzos en este sentido de los sindicalistas. Hoy en día un proyecto liberador que le falte el apoyo de la clase trabajadora está destinado probablemente al fracaso: los *cuellos azules*, y aún más si se unen a los *cuellos blancos*, representan todavía una considerable fuerza económica. Pero, en cuanto a eso, también un proyecto liberador que no logre atraerse a su lado a los jóvenes que componen los ejércitos de todo el mundo está asimismo destinado al fracaso.

En los parámetros temporales que definen la unidad de nuestra época, el proyecto liberador se encuentra frente a los problemas típicos de un período de transición: la exigencia de trabajar con aquellos estratos sociales **en declinación** que constituyen todavía elementos decisivos de mutación social; la exigencia de trabajar con estratos sociales **emergentes** que están convirtiéndose en factores decisivos del cambio social, como por ejemplo los técnicos y los profesionales altamente calificados; la exigencia de trabajar con los oprimidos **de**

siempre, que siempre serán decisivos elementos potenciales de cambio social, como las mujeres y las minorías étnicas; la exigencia de trabajar con los denominados grupos *marginales*, categorías socialmente no bien definidas, que pueden volverse elementos decisivos para el cambio social, como la **intelligentsia** radical, que ha jugado un papel estratégico en **todas las** situaciones revolucionarias, y los individuos que escogen estilos y normas de vida cultural y sexual no ortodoxos.

El tiempo, enemigo

Pero el tiempo no juega a nuestro favor. Es muy probable que, si no nos volvemos hacia aquella capacidad de penetración intelectual, hacia aquella praxis y a aquellas formas de organización adecuadas a los problemas que hemos de enfrentar, el tiempo trabajará contra nosotros. La innovación tecnológica está avanzando a una velocidad que supera todo visible cambio en la esfera social y en la política. Antes o después, lo social y lo político deberán ser radicalmente sincronizados con lo tecnológico, de otro modo se abren en el sistema fisuras inmensas que harían palidecer la era fascista de los años veinte y treinta comparadas a lo que nos espera. El 1984 de Orwell es simple, no porque describe una sociedad completamente totalitaria, sino porque no prevé ese enorme instrumental tecnológico que hubiera hecho de Oceanía un mundo todavía más deprimente. Para comprender plenamente el alcance de la vuelta que puede tomar la sociedad, deberemos ver qué cosa espera el capitalismo, así como ver que cosa nos espera.

En primer lugar, el capitalismo debe reestructurar drásticamente su sistema político para hacerlo congruente con la evolución económica y técnica en activo. La *democracia burguesa*, o sea las instituciones surgidas de las revoluciones inglesa, americana y francesa, son absolutamente inapropiadas en un mundo cibernético, altamente racionalizado y dominado por las grandes empresas. La dimensión utópica de esas revoluciones, que indujo a Kropotkin a escribir su famosa *La gran revolución*, aún pone un límite al uso interno del poder político y militar.

El reciente retiro de los marines norteamericanos del Líbano, por las presiones de la opinión pública nacional, es un ejemplo casi banal. Reagan y sus acólitos hubieran querido tener manos libres en el asunto libanés, así como Johnson lo hubiera deseado para Vietnam. En ambas ocasiones debieron echar marcha atrás a consecuencia de una ola creciente de críticas por parte del público y del Congreso, críticas que

fueron posibles gracias a la estructura política republicana de los Estados Unidos. Esa estructura es a su vez el producto de una revolución popular y en gran parte rural que dos siglos atrás dio al pueblo norteamericano una Carta de los Derechos y un cuadro institucional basado en la separación del poder ejecutivo del legislativo y del judicial. Es fácil destacar como esta estructura fue más libertaria en sus orígenes que ahora y que en los últimos tiempos se ha hecho más centralizada, pero lo que más cuenta, en este caso, es el hecho de que es todavía demasiado libertaria para los problemas que el capitalismo debe afrontar en el futuro y éste tratará de modificarla drásticamente para evitar que esos problemas produzcan difusos y peligrosos fermentos sociales.

¿A qué problemas aludo? Presumiblemente la tecnología cibernética, que se halla apenas en su infancia, convertirá en económicamente **superflua** a la mayoría de los norteamericanos que hoy trabajan. No estoy haciendo retórica. Cada decenio lleva en sí profundos cambios técnicos que van haciendo *inútiles* casi todo tipo de trabajo tradicional. Prácticamente toda operación conexas con la materia prima, con la manufactura, con los servicios, puede ser desarrollada, esencialmente, por aparatos cibernéticos, y, si se prosigue la lógica del capitalismo, esta sustitución será una realidad. Aunque algunos millones de personas queden todavía de alguna manera implicadas en estas operaciones, ellas constituirán los *márgenes* de la economía, no su núcleo. Debemos enfrentarnos al hecho de que es posible una tan imponente sustitución del trabajo humano, así como que es inevitable si el capitalismo sigue su curso. Ignorar esa posibilidad significa meter la cabeza bajo tierra como la proverbial avestruz... hasta que nos hayan arrancado todas las plumas, una tras otra.

¿Qué cosa significa existencialmente esa ilimitada revolución tecnológica?. Significa que el capitalismo deberá afrontar el problema de los innumerables millones de personas que, desde el punto de vista burgués, no contarán con ningún puesto en la sociedad. Nadie de nosotros, militantes de los años treinta, se había imaginado como posible la *solución final* de Hitler para los hebreos y sus planes demográficos para exterminar gradualmente millones de eslavos de las regiones orientales, destinadas a ser recolonizadas por poblaciones de lengua alemana. Sin embargo, Auschwitz se convirtió en el testimonio terrorífico de la realización de lo que parecía *fantasioso*. Ningún movimiento radical — socialista, anarquista o sindicalista — hubiera podido jamás prever tal desenvolvimiento en una nación evidentemente civilizada de Europa. Y

todos aquellos de nosotros que recordamos aquel tiempo debemos admitir que salimos de la guerra como de un infierno, totalmente trastornados por sus horrores.

Hoy y en los años por venir, ese mismo capitalismo que ha producido un Hitler es seguramente capaz de producir instituciones que acaben con la población superflua, sin importar cuán numerosa y recalcitrante pueda ser. ¿Padeceremos cualquiera otra estrategia genocida similar a la de Hitler? No excluyamos demasiado fácilmente una *solución* que ya ha sido dada en el pasado. Los métodos pueden ser más indirectos, como los actuales sistemas chinos de *control demográfico* o el escandaloso sistema de esterilización forzada impuesto por Indira Gandhi. O puede presentarse una solución de tipo parasitario, como el sistema de la Roma clásica, que transformó una buena parte de los ciudadanos de la República en inútiles consumidores. No lo sé. Y por fortuna el peso de mis años tal vez me permita no llegarlo a saber.

Lo que sí sé es que la *democracia burguesa* se percibe ya como anacrónica para los sectores más *avanzados* de la burguesía. Sé que viene dándose la máxima prioridad para una modificación gradual de su estructura institucional, pieza tras pieza. Por ejemplo, tan sólo el voto de dos estados de la Unión preserva hoy a los Estados Unidos de una Asamblea constituyente, la primera desde aquella de 1787, y es un detalle escalofriante para cualquiera que crea en las libertades civiles. Por otra parte, se han presentado enmiendas para extender el mandato presidencial de cuatro a seis años. La reestructuración del Estado *democrático burgués* está a la orden del día en casi todos los países industrializados del mundo. Lo único que detiene al capitalismo para la totalitarización completa de esos países es el enorme peso de las tradiciones que, en todas las partes del Occidente, frustra al poder ejecutivo, y en particular la tradición libertaria de los Estados Unidos, con su énfasis sobre los derechos individuales, sobre la autonomía, sobre el control local, sobre el federalismo. Además, también los cotidianos conflictos internos en el seno de la propia burguesía tienden por ahora — pero sólo temporalmente — a contrabalancear esta tendencia ultraautoritaria. Cómo debemos conducirnos — en cuanto anarquistas — ante tales tensiones, es un gravísimo problema que no se puede dejar de lado con respuestas más apropiadas para una economía industrial tradicional y un movimiento obrero vital que para una inminente economía cibernética con unos perfiles de clase menos definidos.

La omnipresencia del Estado

En segundo lugar, el Estado se ha convertido en algo omnipresente como jamás lo había sido con anterioridad. Asistimos a su crecimiento en forma tal que jamás hubiéramos podido imaginar en épocas precedentes, mucho más simples. Es cierto, se puede pensar en los grandes despotismos del mundo antiguo como ejemplos de formas estatales más despiadadas, tales como el despotismo asiático estudiado por Karl Wittfogel y otros historiadores. Pero raramente el Estado ha tenido este carácter de omnipresencia, ese carácter típico de **condición humana** que tiene hoy y que todavía amenaza con serlo más en el futuro. Kropotkin, atinadamente, destacaba que por más tiránicos que fueran los Estados coexistían con un mundo *subterráneo* de villas, ciudades, barrios urbanos, para no mencionar diferentes asociaciones y corporaciones que eran impugnables a la invasión gubernativa. Todavía en los años treinta, en los Estados Unidos podía uno, tras su trabajo, retirarse del mundo industrial y acogerse en una sociedad preindustrial, doméstica y comunitaria, en la cual el individuo podía preservar su humanidad. A pesar de todos sus defectos patriarcales y de patriotismo, ese mundo preindustrial excesivamente individualizado era profundamente social. Era el mundo de la extensa familia en la que varias generaciones vivían juntas o en íntimo contacto una con otra, preservando la cultura y las tradiciones de un espacio no burgués. Era el mundo de la patria chica, de la *pequeña patria*: la villa, la ciudad, el barrio, donde la amistad era íntima y donde existía un espacio público que nutría una esfera pública y un cuerpo político activo. Existían todavía centros comunitarios que contaban con un lugar para la instrucción, la conferencia, el mutuo apoyo, los libros, los periódicos, la exposición de *ideas avanzadas* y aun para la ayuda material cuando los tiempos eran duros. Los centros obreros (ateneos libertarios), creados por nuestros compañeros españoles en numerosas ciudades y poblaciones de la península ibérica eran la expresión más consciente de un fenómeno profundamente espontáneo a la vez que típico de la era precedente a la segunda guerra mundial.

La calle, la plaza y los parques constituían un espacio de reunión todavía más amplio y fluido. Recuerdo, de mi juventud, los famosos mítines en una esquina de la calle, donde una sorprendente variedad de oradores radicales hablaban a un público cautivado, o más bien expectante. Ese fantástico mundo de la *caja de jabón* (los oradores hablaban mientras permanecían de pie sobre tales cajas, N. del T.), como era conocido en Norteamérica, era una fuente de activo intercambio político, un mundo

que adiestraba tanto a los oradores como al público en el arte de la actividad pública radical. Más allá de esos niveles de vida doméstica y pública existía la esfera para la actividad local, regional e incluso nacional, más lejana quizá del beneficio individual pero altamente educativa y más enérgicamente contestataria de cuanto pueda serlo hoy.

El Estado y la sociedad industrial han destruido ese mundo social y político descentralizado. Sus medios de información entran en todos los hogares y sus computadoras los unen a sofisticados sistemas de administración y de control. Las grandes familias, ricas en diversidades generacionales y culturales, se han marchitado a través de la familia nuclear, constituida por dos progenitores intercambiables y con sus dos o tres hijos intercambiables también. Los ancianos han sido oportunamente expedidos a barrios residenciales para *ciudadanos de la tercera edad*, así como la historia y la cultura preindustrial ha sido enterrada en los museos, en las academias y en los bancos de datos de las computadoras. La venta de alimentos, de artículos de vestir y domésticos, así como de diversos instrumentos, que en un tiempo fue una actividad muy personalizada, propia de comerciantes locales (muy frecuentemente negocios de gestión familiar) en estrecha conexión con los barrios o la ciudad, es hoy un gran negocio de empresas enormes. En los gigantescos centros comerciales que constelan el continente americano (siempre mayores que incluso los europeos), se trata ya de una forma de distribución impersonal, mecanizada, en que los adquirentes y los productos vienen envueltos juntos, al cajero, y reexpedidos en su automóvil a su lejana casa. Las calles están congestionadas de vehículos no de seres humanos, y las plazas se han convertido en estacionamientos, no en lugares donde la gente se reúna y dialogue.

Las autopistas desgarran los centros de la ciudad e irradian en los barrios con efectos espantosamente destructivos para la integridad cultural de la comunidad. En ciudades como Nueva York, los jardines son lugares de crímenes y de peligros personales a los que se entra temeroso de perder la propia vida. Los centros comunitarios han desaparecido de todas partes, excepto de los barrios más tradicionales, donde corren el riesgo de convertirse en objetos de curiosidad para los turistas y para los sociólogos. El discurso es preferentemente electrónico reservado a sedicentes *expertos* y estrellas de los medios masivos a debatir en las horas más importantes con una pasiva vacuidad que está produciendo una generación de idiotas y de mudos. *La cultura subterránea* celebrada por Kropotkin en el *Apoyo mutuo* está prácticamente desapareciendo en

los Estados Unidos, sobre todo tras el declinar de los años sesenta, y el mundo en que florecía ha sido casi todo digerido por la red de estaciones de los medios de comunicación (propiedad del Estado y de las grandes empresas) que embrollan los sentidos más que dirigirse a la mente, que hablan a las vísceras más que a la cabeza.

Está surgiendo una generación que desprecia el pensamiento en cuanto tal y que ha sido adiestrada a no generalizar. La actividad cerebral apresa la forma de imágenes adocenadas idénticas a las que presentan la televisión y de una *mentalidad* (si así puede todavía llamársele) reductiva que obra con *frenos* cuantitativos de información antes que con conceptos cualitativos. Encuentro tal desarrollo simplemente aterrador, en cuanto subvierte la mente, impidiendo la capacidad de **imaginar** espontáneamente por la alternativa y de obrar de manera que contradiga las *imágenes* prefabricadas que la industria publicitaria (política y comercial) tiende a imprimir en el cerebro humano. La gente comienza hoy a percibir todos los fenómenos del mismo modo en que recibe las imágenes televisivas: como figuraciones ilusorias creadas por el movimiento rapidísimo de las partículas electrónicas sobre la pantalla televisora, figuraciones que despojan al dolor, el sufrimiento, la alegría y el amor de toda realidad, dejándonos tan sólo una cualidad unidimensional espectacular. Las imágenes, en realidad, comienzan a sustituir a la imaginación, y la figura impuesta por lo externo comienza a sustituir a la idea formada internamente. ¿Y si la **vida** viene confiada por una simple relación de espectador entre un público privatizado y un aparato electrónico, de qué otra cosa tenemos necesidad sino de figuras y de entretenimiento como substitutivos del pensamiento y de la experiencia?

Humanidad y Naturaleza

Todo ello nos lleva al tercer — y por fortuna último — problema que intento destacar: el problema de las relaciones de la humanidad con la naturaleza. Se trata de un problema que ha adquirido proporciones cruciales, muy diferentes a las que se podían prever en 1952, cuando publiqué mi primer trabajo sobre el desastre ecológico. Todavía en 1983, cuando escribí *Ecología y pensamiento revolucionario*, recuerdo que hablaba del *efecto invernal* que podría elevar la temperatura del globo lo suficiente como para desatar parte de los casquetes polares *dentro de algunos siglos*, de trastornos en el ciclo hidráulico y en los ciclos del azoe, del carbono y del oxígeno (que definía unitariamente como *ciclos biogeoquímicos*), que hubieran podido *al final* hacer saltar los mecanismos

homeostáticos que conservan el equilibrio biótico y meteorológico del planeta; de un ambiente *peligrosamente contaminado*, desde el suelo hasta los alimentos cotidianos, y de una biosfera cada vez más simplificada que podía invertir el curso del reloj evolutivo en dirección a un mundo menos complejo y por tanto incapaz de mantener formas complejas de vida, como los mamíferos si no es que todos los vertebrados.

Jamás hubiera podido suponer, sólo hace veinte años, que en los años 90 y el inicio del próximo siglo (podría decir en este momento) nos encontraríamos en una biosfera *peligrosamente contaminada* (podría decir **catastróficamente** contaminada). Sin embargo, la Academia Nacional de la Ciencia y el Ser para la Protección del Ambiente en los Estados Unidos señala que podremos ver el efecto invernal sobre el nivel de los mares en una docena de años aproximadamente. Eminentes ecólogos creen que los vitales ciclos biogeoquímicos se hallan al borde de un grave desequilibrio y que la gravedad y la extensión de la contaminación planetaria se halla a niveles increíbles, superiores a nuestros propios temores. La relación anhídrido carbónico-oxígeno en la atmósfera está aumentando de nuevo desde 1900. Con la tala de la faja de bosques ecuatoriales, junto con la destrucción masiva de los bosques septentrionales debido a la *lluvia ácida*, es probable que se vea esta relación crecer espantosamente en los años venideros.

Todos nuestros océanos están espantosamente contaminados. Vastas zonas del Golfo Pérsico tienen los fondos cubiertos con una espesa capa de sedimentos bituminosos, como consecuencia de la guerra entre Irán e Irak. El aire, el agua y los alimentos son vehículos de derivados orgánicos de cloro, altamente cancerígenos, prácticamente desconocidos a los ecólogos de hace unos pocos decenios, para no hablar del plomo, del mercurio, del amianto y de los compuestos azoados que el cuerpo puede transformar en mortales nitrosaminas; en suma, una variedad aparentemente sin fin de venenos que aumenta en número a un ritmo anual superior a la capacidad de los químicos ambientales para denunciar su presencia. Desechos tóxicos por decenas de miles proliferan en los continentes, derramando sus venenos de lentísima degradación en las capas acuáticas subterráneas, en los ríos, en los lagos, en fin, naturalmente, en el agua potable.

La simplificación del ambiente que me preocupaba antes, tiene lugar hoy bajo mis propios ojos. Los venenos y la lluvia ácida que arriban a los

océanos están destruyendo ecosistemas marinos completos. El fitoplancton, base del ecosistema acuático, disminuye en cantidad, y zonas otrora abundantísimas en peces se van empobreciendo a un ritmo impresionante como consecuencia de la superexplotación. Vastas zonas del suelo se han convertido en desérticas y por doquier se mina la integridad de nuestra flora planetaria. No nos engañemos: la cuestión ecológica no es secundaria respecto a la crisis política, económica, militar. Si la próxima generación no alcanza a vivir la extinción termonuclear, tal vez sea porque se hallará frente a la extinción ecológica. Nos enfrentamos no sólo a una sociedad moribunda, sino también a un planeta moribundo y ambos sufren del mismo morbo y la misma causa: nuestra mentalidad histórica de dominio, cuya pretensión de *progreso* es hoy día una dramática mofa de la realidad.

¿Qué hacer como anarquistas?

¿Cómo podemos, en cuanto anarquistas, hacer frente a los cambios radicales en el campo técnico, económico, social y ecológico que hasta aquí he tratado? ¿Se trata acaso de cuestiones *marginales* subordinadas o irrelevantes respecto a nuestra incesante tarea de organizar a la clase trabajadora y de combatir la explotación? ¿Cuáles son las prioridades *programáticas*, cuál es la *orden del día* de nuestro movimiento para los años subsiguientes a 1984, de existir un orden del día que pueda comprender nuestros esfuerzos a nivel internacional, al lado de nuestra oposición al Estado y al autoritarismo en todas sus formas?

Tal vez sea una presunción exagerada sugerir que haya tal orden del día válido para todo el mundo, y de cualquier manera no creo hallarme en posibilidad de dar consejos pragmáticos y de *prioridades* a los compañeros mucho mejor informados que yo sobre sus situaciones regionales. Puedo, sin embargo, hablar con buen conocimiento de causa de los Estados Unidos, dado que hablo todos los años a miles de norteamericanos sobre una gran variedad de temas: desde la ecología a la planificación urbana, de la teoría social a la filosofía. Pienso asimismo que puedo desenvolverme con cierta competencia sobre una amplia parte de lo que he dicho al mundo *de lengua inglesa*.

A juzgar por el sectarismo y nihilismo que he encontrado en muchas publicaciones sedicentes libertarias de la zona lingüística angloamericana, soy propenso a ser bastante pesimista.

Sin embargo, el anarquismo podría ser hoy el movimiento más activo e innovador del área radical, si quisiera serlo. De nuestros ideales de autogestión, descentralización, federalismo y apoyo mutuo se han apropiado impudicamente, sin una palabra de agradecimiento, escribas marxistas que se limitan a aplicar el rabo de esos conceptos al asno comunista o socialista, como un extraño apéndice notoriamente fuera de lugar. Nosotros, los anarquistas, hemos sido desde hace mucho tiempo los progenitores de una sensibilidad orgánica, naturalista y mutualista de la que se ha apropiado el movimiento ecológico, con escasísimas referencias a las fuentes: el naturalismo de Kropotkin y la ética de Guyau. Que muchos aspectos de esa sensibilidad denotan los finales de siglo en los que fueron formados no es un buen motivo para adoptar actitudes cautas de carácter puramente proteccionista y defensivo. Todas las ideas importantes son producto de su tiempo y deben ser elaboradas o modificadas para enfrentar nuevas condiciones, nuevos desarrollos.

Y las nuevas condiciones van emergiendo, como he tratado de demostrar. Lo que unifica al anarquismo del mundo clásico y también del mundo tribal hasta nuestros días, está todo en esta idea: **ningún dominio del hombre sobre el hombre**. Esa postura antiautoritaria es el corazón y alma del anarquismo, su autodefinición como cuerpo de la idea y la práctica. El hecho, en fin, de que las obras de Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Pelloutier, etc., le hayan dado un contenido sistemático significa que hay una base para crecer... y ser podado, no que le deba faltar creatividad y fecundidad. Nuestras tradiciones son nuestro suelo; pero la vida que este suelo mantiene es un fenómeno en continua evolución y no puede ser limitado en el tiempo y en el espacio por la forma originaria de su hábitat. Osificar al anarquismo en textos sacros y rituales significa emular a los marxistas, cuya devoción casi eclesiástica a los viejos pergaminos consagrados ha transformado un inmenso cuerpo teórico en pura exégesis y comentarios. No podemos permitirnos la vía de la disputa intramuros y de las riñas sectarias sobre la historia y sobre el significado textual, sin caer también nosotros en un formalismo asimismo esclerótico y en un contenido asimismo ambiguo para volverse pura ideología en el peor sentido del término: una apología de las condiciones existentes o — todavía más absurdamente — de las condiciones de tiempos pasados.

Debemos estar dispuestos a interrogarnos sobre cuál *sujeto histórico* llevará en sus espaldas la carga del cambio social en los años venideros. Así, ¿todavía tiene sentido hablar de una *clase hegemónica* cualquiera en una sociedad en la que la estructura de clases

se está desintegrando? Debemos estar prontos a definir las nuevas cuestiones emergentes, como la ecología, el feminismo, el racismo, el municipalismo y aquellos movimientos culturales que se ocupan de la calidad de la vida en el más amplio sentido del término, para no hablar de las tentativas de oponerse a la alienación en una sociedad espiritualmente vacía. ¿Se pueden ignorar los *nuevos movimientos sociales* que surgieron en la Europa central, como los Verdes y las coaliciones antinucleares y pacifistas que rebasan tantas líneas de clase y tantos confines nacionales. Debemos estar dispuestos a salir de las viejas trincheras ideológicas, para mirar con honestidad, claridad e inteligencia el mundo autoritario que se va remodelando en torno nuestro y a tomar nota de las tensiones que existen entre las tradiciones utópicas de las revoluciones democráticas burguesas y la marea ascendente del militarismo y centralismo que amenaza con cancelar esas tradiciones. ¿Se puede ignorar la política localista, los movimientos municipales y de barriada, la afirmación de los derechos democráticos contra las tentativas de incrementar la autoridad del poder ejecutivo?

Si los años sesenta me han enseñado algo, como norteamericano, es que no puedo hablar a mis *compatriotas* en el alemán de Marx, en el ruso de Lenin, en las lenguas asiáticas de Mao y de Ho Chi Min ni tampoco en el español de Fidel: son todas aquellas *lenguas* que hablándolas los bolcheviques de nuestra casa se aislaron completamente de la vida americana. Las grandes masas de inmigrantes que introdujeron en América el socialismo y el anarquismo europeos si no desaparecieron, están en vías de desaparecer. Ideológicamente, los norteamericanos se hallan de nuevo frente a sus propias tradiciones y lenguaje, aparte del marxismo académico, incestuoso y hermético en sí como casi todas las disciplinas académicas, no conocen otra ideología o mitología si no aquella amasada en casa, en la escuela, por los medios. Gracias a las tradiciones libertarias de la Revolución norteamericana — tradiciones bien observadas por Proudhon y por Bakunin y, si me permiten agregar, por ellos admirada — encuentro más útil hablar a los norteamericanos en la lengua de Sam Adams, Thomas Paine, Thomas Jefferson, Henry Thoreau, Ralph Waldo Emerson y gente como ellos. Las palabras son más comprensibles y su realidad más llevada de la mano del lenguaje de los inmigrantes formados más en la lucha contra sociedades feudales o comerciales simples que no contra una sociedad altamente industrializada, como la presente, que contradice duramente las tradiciones de la América campesina. Lo que hago es reelaborar las

palabras de los viejos revolucionarios americanos para explicar mis principios anarquistas, utilizándolas en nuevos contextos, al igual como mis compañeros españoles eran ibéricos hasta la médula y hablaban tanto en la lengua de Pi y Margall como en la de Mijail Bakunin. Soy y permaneceré siendo internacionalista bajo cualquier aspecto y me opongo a toda forma de patriotismo y chovinismo que pueda ponerme sobre o fuera de mi humanismo anárquico universal. Sé, sin embargo, que no tiene sentido exhortar a los norteamericanos a las armas e invocar imágenes flamígeras de un pasado que les es extraño y tal vez incompresible, sobre todo cuando el armamento del Estado ha dado un gran salto y está muy por encima de aquel de las barricadas y de la potencia de fuego de la Comuna de París y de la Revolución española.

Puedo, en su lugar, hablarles de su poder **dual en** el sentido histórico del término. Palabras como *contracultura*, o sea una reivindicación programática que puede ser orquestada por la base contra la cúspide, contra el poder estatal centralizado. No puedo llegar a los obreros en sus fábricas y sindicatos, porque unas y otros son escuelas de jerarquía y de dominio, pero sí puedo llegar a ellos — y a mucha otra gente — en mi barrio y a los ciudadanos limítrofes a mi comunidad. En Burlington, Vermont, los anarquistas han sido los primeros en instituir asambleas de barrio — versión urbana de los mítines citados de la Nueva Inglaterra-, que en esencia pueden ser igualmente instituidas en cualquier parte: Milán, Turín, Venecia, Marsella, París, Ginebra, Francfort, Amsterdam, Londres... Lo que obstaculiza su nacimiento no son dificultades logísticas o problemas de dimensión demográfica, sino el nivel de conciencia que sobre temas localísticos es más elevada en Nueva Inglaterra que en otras partes de Norteamérica. ¿Y no es por lo demás eso de la conciencia -conciencia de clase o conciencia libertaria — el problema central de todo proyecto liberador?

El Sindicalismo

No puedo más que augurar a nuestros compañeros sindicalistas el máximo éxito. Habiendo crecido en la industria metalúrgica y automotriz, he buscado desde hace mucho tiempo una conciencia de clase revolucionaria entre los obreros norteamericanos, una conciencia que nunca he hallado ni siquiera en los años treinta y cuarenta y mucho menos en los últimos decenios. He encontrado entre mis compañeros de trabajo una militancia ejemplar y una gran fuerza de carácter pero ninguna prueba, a gran escala, de que el capitalismo sea un sistema más

intolerable para los obreros que para los demás estratos de la sociedad -supuesto que sea intolerable-. Más bien he hallado tendencias libertarias entre los jóvenes de los años sesenta, entre las mujeres de los años setenta y entre los ecologistas de los años ochenta. Cada vez me convengo más que deberíamos volver a la palabra *pueblo*: una gran y creciente mezcla de individuos que se sienten oprimidos y dominados, no sólo explotados, en todos los ámbitos de la vida: en el ámbito familiar, generacional, cultural, sexual, étnico y moral aparte de económico. Marx criticó a los anarquistas porque hablaban de *masas trabajadoras*, de *trabajadores* y de *oprimidos* en vez de usar el término científico de *proletariado*. El resultado es que nosotros teníamos razón y él estaba terriblemente equivocado, según el veredicto comprobado no sólo por la teoría sino por la misma historia.

Pero, ante un movimiento anárquico de tal género, siento que es mi deber empeñarme en una actividad pública que tenga un significado para todos aquellos norteamericanos que logro reunir. En cuanto norteamericanos, poseen una tradición libertaria superficial que procuro profundizar hacia el nivel del anarquismo. Me dirijo a su fe en los derechos individuales, en la descentralización, en una concepción activa de la ciudadanía, en el apoyo mutuo y en su aversión por la autoridad gubernativa. Y no critico en demasía el acoplamiento de libertad-propiedad. Les recuerdo las instituciones libertarias típicas de su tradición revolucionaria norteamericana: asambleas de ciudadanos, formas asociativas confederales, autonomía municipal, procedimientos democráticos... Mi objetivo es claro: crear, a partir de las tradiciones libertarias norteamericanas, aquellas formas de la libertad que puedan oponerse al creciente poder del Estado y a la concentración de la autoridad política y económica. El núcleo central de mi planteamiento es tanto municipalista cuanto ecológico y contracultural: fortalecimiento y confederación de países, barrios, ciudad, **como contrapeso a Washington y a los feudos estatales que constituyen la Unión Americana**. Mi lenguaje es más populista que proletario, con énfasis particular en el dominio más que en la explotación. Mi programa consiste en crear un **poder popular dual**, antagónico al poder estatal que amenaza los residuos de libertad del pueblo norteamericano: un poder popular que reconstituya en forma anárquica aquellos valores libertarios y aquellos elementos utópicos que son el patrimonio más vital de la Revolución americana.

El único planteamiento

Que este planteamiento pueda tener éxito o no es una cuestión a la que no puedo dar una respuesta cierta. Lo que me parece cierto es que es el único planteamiento que puede funcionar en los Estados Unidos: si fracasase no sabría qué otra estrategia proponer para esta parte del mundo. El pueblo norteamericano no está dispuesto a seguir una vía socialista que amenace su libertad, por lo que no está dispuesto a aceptar un programa de clases, que, por otra parte, el proletariado norteamericano no ha aceptado jamás. La autoorganización, la acción directa, el antiautoritarismo y el municipalismo son todavía elementos significativos del *Sueño norteamericano*, un sueño o, si se prefiere, un mito -que se imagina a Norteamérica como el reino de la reconstrucción utópica: una Norteamérica que es el *Nuevo Mundo* no sólo en la secuencia del descubrimiento geográfico, sino *Nuevo* en la historia de la libertad y de las experimentación política. Y si el sistema de partidos y los principios organizativos tomados en préstamo por la *Izquierda* terminaran por prevalecer a tal punto en la imaginación colectiva para sofocar del todo la herencia libertaria del país, las posibilidades se habrían esfumado tal vez para siempre en los Estados Unidos. Los norteamericanos tienen esta alternativa: volverse a una vía libertaria del género que he señalado o bien convertirse en el más peligroso flagelo que el mundo haya jamás visto en la historia de la humanidad. Y no debemos estar dudosos en el asunto: Norteamérica puede realmente jugar un papel nefasto.

Por consiguiente, en los Estados Unidos existe esa tensión entre una tradición libertaria que frena la expansión del imperio norteamericano y nuevas fuerzas que van soliviantando al país hacia un papel mundial más violento y destructivo. Sólo los anarquistas están en posibilidad de comprender apenas la intensidad de esta tensión y la extraordinaria potencialidad que ello representa para un programa y un movimiento de reconstrucción utópica. La *Izquierda* marxiana está insensible al argumento de la auténtica libertad: es economicista, centralista, burocrática y apasionada por la tecnología. Y, así es como la *Derecha* ha pasado a disfrutar la tradición libertaria norteamericana, en nombre de la propiedad, de un mítico **laissez-faire** que ha dejado el campo libre al desarrollo de las grandes empresas y de una representación de la *guerra fría* que ha llevado las tropas y las armas norteamericanas a casi todos los países occidentales y del Tercer Mundo. Si los anarquistas norteamericanos no logran limpiar esta tradición libertaria de sus escorias de propiedad y reaccionarias, el pueblo de los Estados Unidos será fácil presa de los totalitarismos que se camuflan con los ropajes de una historia

revolucionaria que ha inspirado algo la lucha de emancipación popular en todo el mundo.

Conozco muy bien todos los argumentos que se pueden señalar contra la perspectiva que hasta aquí he señalado. Sé que los norteamericanos están divididos por intereses de clase, por la riqueza y por diferencias étnicas y sexuales, por conflictos regionales. ¿Cómo es entonces posible que un ideal de resistencia comunitaria y municipal ante la centralización estatal logre superar todas esas divisiones? ¿Y cómo y cuánto una municipalidad es cosa distinta al Estado? ¿No se ha visto ya con Paul Brousse el fracaso, como proyecto anárquico, del municipalismo?

Existen muchas respuestas a esas demandas, que exigirían un artículo sólo para ellas. Por ahora basta con esto: la tecnología cibernética amenaza con crear un nivelador social para todos los estratos de la sociedad norteamericana, tanto para la clase media como para la clase obrera, los blancos como los negros, los técnicos y los profesionales tradicionales como los peones y los agregados a las cadenas de montaje. Lo que viene remodelándose a partir de la tradicional estructura de clases del capitalismo industrial es un pueblo, no un proletariado.

Por otro lado vienen surgiendo inquietudes y valores populares que con frecuencia superan los intereses materiales: la libertad de la mujer, los derechos de los negros, la problemática ambiental... Esos valores emergentes y estas inquietudes emergentes con frecuencia marginan diferencias de intereses materiales que hacen del término *pueblo* una amable caricatura de los ideales democráticos radicales. Por otra parte, el nacionalismo ha demostrado poseer entre la masa una fuerza siempre superior a la solidaridad de clase, y este hecho, por sí solo, desmiente el mito marxista de que la gente se mueve tan sólo por sus intereses materiales: si fuera verdad, hace tiempo habría triunfado el socialismo. Que la ideología sea capaz de impulsar a los humanos a otros confines por su propio instinto de sobrevivencia es un hecho de tal suerte demostrado (aun cuando, por contra, se piense por ejemplo en las guerras religiosas que tuvieron lugar en el Medievo y la Reforma) que no se puede ignorar su fuerza **en cuanto tal**. Como anarquistas hemos subrayado siempre la exigencia que la nueva sociedad tiene de acabar con la vieja y desde el siglo pasado, hemos heredado una *dote* de la burguesía: la fábrica, como clave destinada a abrir la puerta a una nueva y libre sociedad. Pero, como he dicho, me parece que esa tentativa no tiene ya hoy ningún sentido. Más bien, por una de las ironías de la historia pudiera

darse que la llave siempre haya sido en forma ideológica; la dimensión libertaria de la tradición democrática que se opone ahora a la marcha del capitalismo cibernético hacia la realización de sus fines históricos.

De todos modos, lo que se olvida demasiado fácilmente es que los desastres producto de la ideología son propiamente la prueba de su latente éxito, igual como la capacidad humana de anular la vida es la prueba de su capacidad de hacer del mundo un paraíso. No son los males de las ideologías lo que debemos evidenciar frente a un mundo ya de por sí escéptico y secular, sino **el tipo** de ideología que lo puede salvar de su egoísmo y de su economicismo. En esa dimensión moral, el anarquismo representa la única ideología capaz de llevar a la humanidad más allá de sus angustiosas necesidades biológicas, hacia un espacio de libertad que es un fin en sí, en la aventura humana.

Anarquismo social o anarquismo personal

Un abismo insuperable

Nota de la editorial

La edición de este texto, que data del año 1995, nos vino propuesta por Roser Bosch, que había incluido la traducción de este texto como trabajo de fin de carrera para sus estudios universitarios de traducción.

Era un texto del que habíamos oído hablar, pero que no teníamos previsto editar. Sin embargo, la lectura del mismo suscitó un debate encendido dentro del colectivo editorial sobre aspectos que compartíamos y aspectos que no compartíamos del texto, críticas fundadas en el mismo y otras que nos parecen menos fundadas; pero en todo caso el propio debate nos hizo pensar que se trataba de un texto que, más allá de que se comparta o no en su generalidad, planteaba cuestiones sobre los fundamentos teóricos del anarquismo y sobre sus debilidades actuales como movimiento que nos parecían suficientemente importantes aunque sólo sea como medio o base de discusión.

Nos daríamos por más que satisfechos si la traducción al castellano de este breve ensayo sirviera para enriquecer o avivar los debates sobre el futuro del anarquismo en nuestras tierras y sobre las aportaciones que han hecho o no al mismo las nuevas corrientes de crítica de la civilización industrial.

Nuestro agradecimiento a Roser Bosch, que nos ha cedido gratuitamente la traducción, y a Juantxo Estebaranz que, a pesar de no compartir los planteamientos de Bookchin, en su texto introductorio hace una exhausta presentación y contextualización de las principales claves y figuras que son objeto de crítica por parte de Murray Bookchin.

La traducción ha sido hecha a partir de la edición del año 1995 de la editorial AK-Press. En la misma figuraban notas numeradas al final del

libro y otras con asterisco a pie de página. Nosotros hemos optado por numerarlas todas a pie de página.

el colectivo vírico

Introducción (por Juanxo Estebaranz)

I. Para mediados del siglo XX, la imposición del modelo capitalista norteamericano tras la victoria militar aliada era una realidad en la maltrecha Europa. A través de las «ayudas» del capital yankee conocidas como Plan Marshall, un capitalismo basado en la integración del trabajador, también como consumidor, y en el nuevo papel del Estado como organizador y garante del suministro de servicios públicos al conjunto de la población se imponía en el Viejo Continente. En algunos países, el nuevo modelo hegemónico llegaría de la mano de la alianza de sus regímenes con las nuevas instituciones financieras internacionales, alianza que permitiría, en el caso del Estado español, transitar de un régimen de inequívoca orientación fascista a un capitalismo autoritario acorde con el modelo en boga.

El modelo requería la salarización y urbanización de la mayor proporción de población posible, proceso que comenzaba con la mecanización del campo y la expulsión de sus pobladores hacia las urbes como fuerza de trabajo de las nuevas instalaciones industriales. El proceso de industrialización del campo, que traía consigo no sólo su maquinización sino su dependencia de insumos como los fertilizantes, fue conocido, cómo no, como «la Revolución Verde». El «desarrollismo», como fue bautizado por el régimen franquista aquel proceso, plantaba sus botas sobre la radical transformación y minorización del sector primario, a la par que imponía un insalubre modo de vida urbano.

Teniendo su origen en el solar norteamericano, sería lógico también que las primeras voces que clamaron contra el nuevo capitalismo partieran también de aquellos territorios. Entre estas despuntaba la de Murray Bookchin, que ya en plena década de los cincuenta conseguía formular una consistente síntesis entre la tradición anarquista y una precoz crítica ecologista de corte anticapitalista. Con el paso de los años, este anarquista norteamericano se convertiría en un referente también en Europa para quienes realizaban un análisis de los procesos de transformación social en curso, teniendo especialmente en cuenta la paulatina degradación del medio ambiente que éstos conllevaban. Una figura que mantenía su prestigio no sólo entre las filas libertarias sino

también entre la extensa Nueva Izquierda norteamericana, para la que sería también importante la inclusión de la perspectiva ecológica en el nuevo proyecto revolucionario.

Además de pionero del ecologismo, Bookchin estaba a la vez también relacionado con las protestas y propuestas de los nuevos movimientos sociales y juveniles norteamericanos, y aun cuando seguía anclado en la tradición anarquista, se distanciaba del clásico esquema obrerista, muy propio también del anarquismo del primer tercio del siglo XX. Sus textos irían llegando al Estado español con el deshielo del franquismo que permitiría la aparición de un activo sector editorial inmerso en la difusión de clásicos hasta la fecha prohibidos y en la traducción de volúmenes de la contracultura. De este modo, ya para 1974 sería accesible su *El anarquismo en la sociedad de consumo*, conjunto de artículos que daban a conocer sus posicionamientos frente al modelo de capitalismo imperante, pero en el que aparecían también sus críticas hacia formas de oposición de la izquierda ya para entonces caducas. Además de la traducción de algunos breves textos en la explosión de revistas libertarias y contra culturales del postfranquismo, su perfil quedaba explícito con la publicación en 1978 en castellano de otra colección de ensayos escritos en la primera mitad de aquella década, y que fue titulada *Por una sociedad ecológica*. En este texto y como le era característico, Bookchin sumaba a la crítica ecológica de corte libertario, reflexiones como la contenida en «Espontaneidad y organización», que le alejaban de posturas inmovilistas presentes en el seno del anarquismo.

Su ingente producción editorial se prolongó durante décadas y abarcó también el análisis histórico (por aquellos años vería la luz *Los anarquistas españoles (Los años heroicos 1868-1936)*, aunque pese al paso del tiempo la mayor parte de ésta permanece inaccesible en castellano; de hecho, el volumen donde Bookchin sentaba el concepto de «ecología social», considerada su obra fundamental, *La Ecología de la libertad*. La emergencia y disolución de las jerarquías, debería esperar desde 1972 hasta 1999 para llegar a ser editada en el Estado español. Desde los años noventa del siglo XX y hasta su fallecimiento en 2006, cobraron especial interés sus análisis sobre la participación en la esfera política local, englobados en el llamado «municipalismo libertario», temática que no siendo novedosa en sus escritos, sería objeto de una especial difusión en la escena libertaria española por parte de los sectores promotores de la opción municipalista, sectores que apoyarían su propuesta basándose en el prestigio de este ya veterano anarquista.^[1] Sería en 1995 cuando fuera

escrito este *Anarquismo social o anarquismo personal* que ahora tienes entre las manos.

II. En 1989 caía el muro de Berlín inaugurando una nueva época, donde el proyecto capitalista convertía su hegemonía en totalitarismo, al carecer oficialmente desde entonces de rival conocido. El final de la Historia, que anunciaban sus voceros, acababa con la ilusión emancipadora que su espejo, el socialismo de Estado, había mantenido pese a sí mismo durante las anteriores décadas. El neoliberalismo comenzaba a campar a sus anchas, deshaciendo el papel de garante de un mínimo equilibrio social que el Estado había detentado hasta entonces, y la globalización capitalista se desnudaba ante un mundo sin apenas referentes de oposición. A la par, la segunda «Revolución Verde», la basada en la artificialización de la Naturaleza a través de las técnicas de modificación transgénica, y la conectividad garantizada por la unión entre el hilo telefónico y la computadora, bautizada como Internet, ponían las bases materiales para la nueva época.

La atmósfera asfixiante de un mundo bajo un mismo dominio puso en valor experiencias rebeldes pretéritas que florecieron en épocas de ahogo similar. De igual modo, la derrota ya oficial de las formas organizativas de las que se había dotado el movimiento obrero empujó a la reconsideración de muchas de las certezas de su corpus teórico y a la búsqueda de otros referentes históricos.

En Norteamérica la mirada se posaría sobre la práctica de la deserción, la huida consciente y colectiva, presente en el desarrollo de la colonización del Nuevo Continente y en las efímeras iniciativas de vida en común de las que se dotaron los huidos. La frase de despedida del mundo civilizado «Nos vamos a Croatan», último rastro de un grupo de colonos que decidiera unirse a los «salvajes», resume el sentimiento de una época que por entonces se repetía. El totalitarismo capitalista pero también la rigidez de las ideologías obreristas potenciaron una voluntad de herejía que encontró su imagen en grupos disidentes de base religiosa que habían protagonizado deserciones masivas de profundo calado emancipatorio. La práctica de los grupos juveniles de la contracultura del «desenchufe» del sistema en boga, mediante la puesta en marcha de comunas, sería incluida como otra manifestación de esta tradición emancipatoria local.

Entre quienes impulsaron aquella boyante tendencia se encontraba Peter Lamborn Wilson, cuyos escritos sobre las sectas heréticas islámicas

prefiguraban futuros trabajos que verían la luz durante la década de los noventa, como su influyente *Pirate utopias* de 1995, estudio histórico en el que se contemplaba la potencia de la flota corsaria norteafricana del siglo XVII especialmente como destino consciente de desertores europeos, a modo de rechazo de su civilización de origen. Los «renegados» y sus inestables repúblicas piratas se unían a una inaplazable desconexión de la globalización capitalista. Pero tras aquel nombre se encontraba también Hakim Bey quien, en 1990, había concluido su *T.A.Z. Zona Temporalmente Autónoma*, donde condensaba su lírica revolucionaria en la que se hallaban ya sectas heréticas, repúblicas piratas, explosiones rebeldes y una apuesta consciente por la provisionalidad en la materialización del proyecto revolucionario, caracterizado éste por una perpetua huida hacia adelante con la que dejar tras de sí enemigos externos y condicionantes internos. El pseudónimo de Hakim Bey contenía la ironía de quien contempla su labor teórica como un juego, lejos de las solemnidades vetustas de las ideologías.

La búsqueda de otros referentes históricos previos y distintos al movimiento obrero no era privativa del Nuevo Continente. En Europa se realizaba un proceso similar que releía las guerras campesinas y las herejías igualitaristas, resurgiendo los ecos del «*omnia sunt comunia*» de la rebelión anabaptista que se enfrentaba a la Reforma como espíritu de un emergente Capitalismo.

III. Las dimensiones bíblicas del derrame de crudo del petrolero *Exxon Valdez* en 1989, demasiado cercano en el tiempo a la marmita atómica de Chernobil, despejaron cualquier duda que pudiera restar sobre si la catástrofe era consustancial al capitalismo industrial o mera anécdota. El sistema industrial revelaba su capacidad de destruir el mundo con relativa impunidad, mientras la izquierda política y los antiguos movimientos sociales se empantanaban en exigir mejores legislaciones y mayores medios para paliar sus nocivos efectos, enfangándose en argüir soluciones técnicas que compartían los presupuestos de quienes se empeñaban en crujir el globo.

En paralelo, la nueva revolución tecnológica basada en la microelectrónica y las telecomunicaciones que vehiculaban la globalización capitalista y que destruían los puestos de trabajo del hasta entonces vertebral sector secundario, ponían de nuevo sobre la mesa de debate el papel de la propia tecnología, que ahora ya no era percibida comúnmente como un aliado de las clases populares para su mejora material, sino como un

instrumento de descomposición de su capacidad de reivindicación y como una herramienta objetiva de pauperización de éstas.

La crítica desde criterios anticapitalistas y libertarios al sistema capitalista industrial y a la propia tecnología cobró entonces un especial interés, aun cuando con anterioridad y en Norteamérica ésta había ido dando origen a una activa escena y contaba ya con una madura línea de pensamiento y acción.

Entre los colectivos que habían empujado en aquella dirección destacaba la muy veterana revista de Detroit *Fifth Estate*, en la que podían encontrarse abundantes textos de crítica antitecnológica y entre cuyos colaboradores habituales podía encontrarse a David Watson, las más de las veces bajo seudónimo o nombre colectivo.

Ya en 1985, con ocasión de que la revista *Times* nombrara como Hombre del Año 1982 a una computadora, *Etcétera*, en su quinto número como revista dedicado al análisis del papel de la tecnología en la reestructuración capitalista, incluía dos textos de *Fifth Estate* al respecto, en los que la de Detroit nombraban por su parte como Herramienta del Año al mazo luddita, mientras a continuación argumentaban sus posiciones bajo el posteriormente clásico «Contra la Megamáquina».^[2] La crítica al propio sistema industrial y a la tecnología como factor de destrucción ecológica, pero también como generadora de jerarquía, avanzaba un paso más sobre contribuciones pretéritas como la de Lewis Mumford, quien acuñara el término de «megamáquina», y trascendía a la anterior generación política que aún poseía un notorio optimismo tecnológico sobre el que hacían reposar posibilidades para la promoción social.

Un proceso similar al que se había ido gestando en suelo europeo, en el que la labor de reelaboración teórica de la escuela postsituacionista alrededor de la *Encyclopédie des Nuisances*, generaba reflexiones en el mismo sentido durante la década de los ochenta, cuya destilación, el *Mensaje dirigido a todos aquellos que no quieren administrar la nocividad sino suprimirla*, veía la luz en 1990 y lanzaba el término «nocividad» para designar los efectos perniciosos que comparten tanto el sistema de dominación social como el propio aparato de producción industrial.

La elección del mazo luddita por *FE* tampoco era baladí. Constituía un reflejo del renovado interés por las revueltas populares de la primera mitad

del siglo XIX, centradas en el rechazo a la maquinización del taller artesano, revueltas ignoradas o denostadas por los teóricos del primer movimiento obrero, pero que volvían a actualizarse en aquel momento histórico, momento en el que el salto tecnológico sobre el que operaba la globalización capitalista dejaba a las claras la falsa neutralidad de la tecnología.

IV. En 1995 un golpe conmocionaba el orbe. Los diarios *Washington Post* y *New York Times* accedían finalmente a publicar un extenso manifiesto, *La sociedad industrial y su futuro*, firmado por el grupo F.C. (Fuck Computer), grupo que desde los años ochenta llevaba enviando paquetes bomba, principalmente hacia destinos relacionados con la investigación técnica. Meses más tarde, Ted Kaczynski era arrestado como autor material de aquellos envíos, y su detención publicitaria indirectamente los contenidos de aquel texto que sería conocido bajo la denominación policial de *El Manifiesto de Unabomber*, manifiesto en el que se abundaba tanto en la urgencia de detener la deriva tecnológica como prioridad revolucionaria, como en criticar el «izquierdismo» como ideología acomodaticia. Unabomber golpeaba para animar a una contundente oposición a la dominación tecnológica en la que se basaba el capitalismo, pero también para incomodar a una izquierda a gusto en su papel de minoría consentida.

La publicación del *Manifiesto* y la detención de Kaczynski visibilizó las iniciativas de una escena activista y teórica muy presente en el mundo anglosajón, especialmente desde la década de los ochenta, que se enfrentaba a la extensión de las grandes infraestructuras y a la destrucción de los vestigios de vida natural aún existentes en aquellos territorios, utilizando entre otros recursos una hábil mezcla de activismo no violento y de acción nocturna, que sería conocida como *ecosabotaje*. En el interior de esta extensa comunidad de acción, existía un segmento que había llevado su reflexión sobre el origen de la voluntad de dominación hasta la revisión de conceptos tales como el propio lenguaje humano o la percepción del tiempo, y señalaba a la extensión de la agricultura como el factor que había posibilitado en origen la jerarquización social.

La extensión del patriarcado y, en resumen, la presencia del factor dominación en la mayor parte de las culturas del orbe impulsaban reflexiones en línea con la investigación antropológica. De este modo, el extensísimo periodo de la especie humana conocido como el Paleolítico,

previo a la extensión de las técnicas agrarias, era investigado como una época en la que la articulación social garantizaba un estado de felicidad y fraternidad mayor que el obtenido a través del proceso civilizatorio, visto éste como proceso de dominación. Era la tendencia primitivista.

Sus presupuestos de refutación radical del proceso civilizatorio, visto ahora como de domesticación, tenían también correspondencia en el otro lado del océano, y en concreto se alineaban con los hallazgos de la antropóloga Gimbutas y de quienes defendían la existencia de una articulación social en suelo europeo, previa a la invasión de los pueblos indoeuropeos, de corte matriarcal e igualitaria.

En Norteamérica, un habitual colaborador de *Fifth Estate*, John Zerzan, destacaba entre quienes cuestionaban el proceso civilizatorio desde criterios libertarios. Zerzan⁽³⁾ había ido dando forma a su propuesta en forma de artículos que verían la luz durante la década de los ochenta en la revista de Detroit, y que tomarían cuerpo refundidos en su libro *Futuro Primitivo*, en 1994 (publicado en castellano por la editorial valenciana Numa el año 2001). La emancipación de la tendencia primitivista de la línea predominante de *FE* era ya un hecho para finales de los ochenta, cuando John daba a conocer sus ensayos recopilados en el volumen *Elements of Refusal*, publicado en Seattle en 1988.

El primitivismo se desembarazaba de la herencia humanista presente en el anarquismo. Era el ejemplo extremo de que la escena libertaria norteamericana se renovaba en múltiples direcciones, profundizando en debates e introduciendo nuevos referentes en función de sus tensiones contemporáneas, lo que conmocionaría, sin duda alguna, los cimientos de la tradición anarquista.

V. En abril de 1996 el colectivo Solidarios con Itoiz, que había realizado hasta la fecha acciones directas con una efectiva repercusión mediática con el ánimo de impulsar la lucha contra el embalse en construcción que anegaría aquel valle navarro, cortaba los cables con los que se distribuía el cemento que sellaba la infraestructura, dando un sonado golpe de mano que paralizaría las obras durante más de un año. El colectivo, que bebía de las fuentes del ecologismo radical anglosajón, pasaba así a la práctica del ecosabotaje, lo que llevaría a los participantes en el corte a prisión y a la criminalización de los considerados hasta entonces amables activistas verdes. En agosto de aquel año, se realizaba la primera edición de una acampada convocada por la Asamblea contra el Tren de Alta

Velocidad en los alrededores de la localidad guipuzcoana de Tolosa, que constituiría, en términos ya de Hakim Bey^[4], una Zona Temporalmente Autónoma; a estas acampadas, con el paso del tiempo, iría confluyendo la comunidad antidesarrollista vasca que lideraría una oposición intransigente contra aquella macroproyecto.

En diciembre del mismo año, la policía española detenía tras un cruento atraco en la ciudad andaluza de Córdoba a cuatro anarquistas italianos, vinculados al área del anarquismo revolucionario. Estas detenciones de libertarios de un área que sería conocida como insurreccionalista, por la llamada a la creación de una Internacional Antiautoritaria Insurreccionalista de 1992, visibilizaba la extensión de sus postulados en territorios españoles, postulados con especial eco entre una nueva generación de militantes libertarios descontentos con la falta de incidencia de las prácticas anarcosindicalistas. Pronto este descontento se traduciría en un proceso de separación y de expulsiones en el seno del sindicato CNT, focalizado principalmente sobre la organización juvenil FIJL, que se prolongaría durante los años 97 y 98, años en el que la prisión de los compañeros detenidos y la proximidad de su juicio alentaron la difusión de su opción libertaria.

La edición en folleto en otoño de 1998 de *La sociedad industrial y su futuro* coincidiría en el tiempo con la difusión de los textos de la francesa Encyclopédie des Nuisances, cuya propuesta de crítica antiindustrial, proporcionaría argumentos de hondo calado ideológico a la comunidad antidesarrollista en formación^[5], echando más leña al fuego de una nueva generación política en emancipación.

Y la década cerraría en 1999 con la noticia de la tenaz y diversa oposición organizada en la ciudad de Seattle contra la celebración de la llamada «Ronda del Milenio» de las instituciones financieras del capitalismo, que lanzaba a la fama mediática las actividades del Black Bloc como «lado oscuro» del incipiente movimiento antiglobalización, mientras los disturbios en la cercana comunidad de Eugene publicitaban las iniciativas del anarquismo primitivista y la producción teórica de John Zerzan.

Con estos condicionantes y a partir del año 2000, tuvo lugar en el interior de la escena antiautoritaria del Estado español la difusión de las nuevas corrientes libertarias que ponían su énfasis fuera de los ítems del obrerismo, como eran el inmedatismo de Hakim Bey, la extensión del «insurreccionalismo», la crítica anticapitalista y libertaria a la sociedad industrial y la difusión de las tesis primitivistas. Si bien estas

formulaciones teóricas se prodigaban en escenas activistas variadas (los ambientes antiglobalización, el área anarquista revolucionaria o la escena antidesarrollista), lo cierto es que todas ellas tuvieron su apogeo durante los años 2000-2003, años en los que se multiplicaron los encuentros e iniciativas activistas o de difusión que añadieron visibilidad y contribuyeron a consolidar las tendencias locales.

Durante aquellos años se prodigaron colectivos como Llavor d'Anarquia, de inspiración individualista y primitivista, y muchos otros, que junto con una nueva eclosión de editoriales antiautoritarias promovieron eventos en los que pudo conocerse de primera mano a aquellos autores que planteaban una renovación de algunas de las bases de la tradición anarquista, incluídos los autores norteamericanos.^[6]

Asimismo surgieron nuevos textos que mostraban una maduración propia de la escena local en dirección similar a las reflexiones previas surgidas en otros contextos europeos y norteamericanos. *El mito de la izquierda, análisis y crítica del izquierdismo*, folleto del colectivo Zizen en línea con las afirmaciones del *Manifiesto*, la producción propia del boletín del colectivo homónimo *Los Amigos de Ludd*, las *31 tesis insurreccionalistas* o el volumen *Afilando nuestras vidas*, o los textos primitivistas de Anton FDR fueron botones de muestra de ello.

VI. La eclosión local de estas tendencias que se alejaban definitivamente de los ítems del obrerismo del primer anarquismo no estuvo exenta de polémicas con la línea del anarquismo tradicional, encarnado en las opciones anarcosindicalistas, ni tampoco fue armónica la relación entre las diversas tendencias emergentes. Sin embargo, los desencuentros no tuvieron el rango de una refutación global como la de este *Anarquismo social o anarquismo personal* de Murray Bookchin, quien aquí cultiva sin ambages otra de sus principales facetas, la de polemista.

Varios fueron los factores. Por un lado, la inexistencia local de una figura de prestigio similar a la del anarquista norteamericano que dirigiera su referencialidad contra las nuevas corrientes. Por otro, la ubicación de las nuevas tendencias que cuestionaban el hecho tecnológico en el marco de un área antiautoritaria, más amplia ideológicamente y por tanto fuera de los márgenes estrictos de la tradición anarquista.^[7] Y por último, la vinculación del nacimiento y desarrollo de estas tendencias con hechos represivos y movimientos en curso, que dificultaban una formulación de

diferencias únicamente teóricas con las bases del pensamiento tradicional del anarquismo.

Sirva entonces este texto como exponente de un debate teórico que también se realizara localmente de modo fragmentario y muchas veces crispado. Texto que daría origen en Norteamérica a inmediatas y diversas respuestas por parte de los aludidos y que enriquecerían indirectamente la reflexión teórica de los nuevos anarquismos. Como la de David Watson, que en 1996 entregaría para su publicación *Beyond Bookchin. Preface for a Future Social Ecology* (Más allá de Bookchin. Prefacio para una ecología social futura), en la que el autor desplegaría con coherencia el corpus ideológico de su propuesta libertaria.

O la que realizara el anarco Bob Black, el gran ausente en los dardos de Bookchin, con su *Anarchy after Leftism* de 1995, quien además de llevar a cabo una refutación sistemática y documentada del presente texto, realizaría una descripción apologética del «anarquismo postizquierdista», denominación a juicio de Black más correcta para describir los contornos comunes de los nuevos anarquismos criticados duramente por el veterano autor.

En su respuesta, Bob Black resume el texto que a continuación presentamos con el calificativo «decadente», aferrándose al significado estricto del término: un canto de cisne de un anarquismo tradicional en franco retroceso. Paradójicamente, el término de Black sería más dulce que el que nosotros posiblemente usaríamos: «reaccionario», como reacción airada ante las propuestas heréticas de los nuevos anarquismos y como defensa de unas bases inamovibles de la tradición ideológica libertaria.

Nuevos anarquismos que, como hemos pretendido demostrar, emergen como respuesta ante los profundos condicionantes de la época, al igual que las aportaciones novedosas de Bookchin se bregaron al compás de la suya. Nuevas escuelas libertarias que encontraron su formulación a través de la pluma de también veteranos y reputados activistas y que, precisamente, al entender estas tendencias como respuestas ante los condicionantes de un tiempo movilizador compartido, encontraron formulaciones similares en el Viejo Continente y generaron también un área de pensamiento y acción en nuestra precaria pero diversa escena libertaria local.

Agosto de 2012

Juantxo Estebaranz, editor, historiador y activista, es autor de *Tropikales y radikales* (Likiniano Elkarte), *Los pulsos de la intransigencia* (Muturreko Burutazioak) y *Breve historia del anarquismo vasco* (Txertoa).

Nota a los lectores

Este breve ensayo fue escrito para tratar el hecho de que el anarquismo se encuentra en un punto de inflexión de su larga y turbulenta historia.

En un momento en que la desconfianza popular en el Estado ha alcanzado unas proporciones extraordinarias en numerosos países; en que la división social entre unas pocas personas y empresas con grandes fortunas contrasta drásticamente con el creciente empobrecimiento de millones de personas en una escala sin precedentes desde la década de la Gran Depresión; y en que la intensidad de la explotación obliga a cada vez más gente a aceptar una semana laboral de una longitud característica del siglo XIX, los anarquistas no han logrado ni desarrollar un programa coherente ni una organización revolucionaria que ofrezcan una dirección para el descontento de las masas que la sociedad contemporánea está engendrando.

En vez de ello, este malestar está siendo absorbido por políticos reaccionarios y se ha canalizado en una hostilidad hacia las minorías étnicas, inmigrantes y personas pobres y marginales, como madres solteras, los sin techo, los ancianos e incluso los ecologistas, a los que se presenta como los principales culpables de los problemas sociales actuales.

La incapacidad de los anarquistas —o, por lo menos, de muchos de los que así se consideran— para llegar a un número de seguidores potencialmente grande radica no sólo en la sensación de impotencia que impregna a millones de personas hoy en día. También se debe en gran medida a los cambios por los que han pasado muchos anarquistas durante las últimas dos décadas. Nos guste o no, miles de ellos han abandonado gradualmente la esencia social de las ideas anarquistas por el personalismo omnipresente *yuppie* y *new age* que caracteriza esta época decadente y aburguesada. De hecho, han dejado de ser socialistas —defensores de una sociedad libertaria de orientación comunal— y evitan cualquier compromiso serio con un enfrentamiento *social* organizado —y programáticamente coherente— con el orden existente. Cada vez más, han seguido la tendencia predominante de la clase media de nuestra época hacia un individualismo decadente en nombre de su «autonomía»

personal, un misticismo incómodo en nombre del «intuicionismo», y una visión ilusoria de la historia en nombre del «primitivismo». Muchos supuestos anarquistas incluso han confundido el propio capitalismo con una «sociedad industrial» de concepción abstracta, y las distintas opresiones que ejerce sobre la sociedad se han imputado burdamente al impacto de la «tecnología», no a las relaciones sociales subyacentes entre capital y mano de obra, estructuradas en torno a una economía de mercado omnipresente que ha invadido todos los espacios de la vida, desde la cultura hasta las amistades y la familia. La tendencia de muchos anarquistas de culpar de los males de la sociedad a la «civilización» más que al capital y la jerarquía, a la «megamáquina» más que a la mercantilización de la vida, y a unas «simulaciones» imprecisas más que a la tiranía tan evidente de la ambición material y la explotación, no es diferente de las apologías burguesas de las «reestructuraciones» de las empresas modernas de la actualidad como resultado de los «avances tecnológicos», más que por el apetito insaciable de beneficio de la burguesía.

Mi énfasis en las páginas siguientes se centra en la continua retirada en nuestros días de los anarquistas «de estilo de vida» de aquella esfera social que constituía el principal escenario de los anarquistas anteriores, como los anarcosindicalistas y los comunistas libertarios revolucionarios, hacia aventuras episódicas que evitan cualquier compromiso de organización y coherencia intelectual; y, lo que es más preocupante, hacia un burdo egoísmo que se alimenta de la decadencia cultural general de la sociedad burguesa de hoy en día.

Los anarquistas, es cierto, pueden celebrar con razón el hecho de que buscan desde hace mucho tiempo la libertad sexual total, la estetización de la vida cotidiana, y la liberación de la humanidad de las restricciones psíquicas opresivas que le han negado su plena libertad sensual e intelectual. Por mi parte, como autor de *Desire and Need* [Deseo y necesidad] hace unos treinta años, no puedo más que aplaudir la exigencia de Emma Goldman de que no quiere una revolución a menos que pueda bailar a su son; y, como mis vacilantes padres matizaron una vez a principios de este siglo, ni una en la que no puedan cantar.

Pero, por lo menos, exigían una revolución —una revolución *social*— sin la que estos objetivos estéticos y psicológicos no podrían alcanzarse para la humanidad en su conjunto. Y este fervor revolucionario básico fue central en todas sus esperanzas e ideales. Por desgracia, cada vez menos de los

supuestos anarquistas con los que me encuentro hoy en día poseen este fervor revolucionario, ni tan siquiera el idealismo altruista y la conciencia de clase en los que reposa. Es precisamente la perspectiva de la revolución social, tan básica para la definición de anarquismo *social*, con todos sus argumentos teóricos y organizativos, la que me gustaría recuperar en el examen crítico del anarquismo personal que ocupa las páginas siguientes. A menos que esté gravemente equivocado —y espero estarlo— los objetivos revolucionarios y sociales del anarquismo están sufriendo una erosión de gran alcance, hasta el punto de que la palabra *anarquía* pasará a formar parte del vocabulario burgués chic del siglo XXI: travieso, rebelde, despreocupado, pero deliciosamente inofensivo.

12 de julio de 1995

Nota: Quisiera agradecer a mi compañera, Janet Biehl, su inestimable ayuda en la recopilación del material para este ensayo.

Anarquismo social o anarquismo personal

Durante unos dos siglos, el anarquismo —un cuerpo extremadamente ecuménico de ideas antiautoritarias— se desarrolló en la tensión entre dos tendencias básicamente opuestas: un compromiso personal con la autonomía individual y un compromiso colectivo con la libertad social. Esas tendencias nunca se armonizaron en la historia del pensamiento libertario. De hecho, para muchos hombres del siglo pasado, simplemente coexistían dentro del anarquismo como una creencia minimalista de oposición al Estado, en vez de una creencia maximalista que articulara el tipo de nueva sociedad que tenía que ser creada en su lugar.

Ello no significa que las diferentes escuelas del anarquismo no abogaran por unas formas muy específicas de organización social, si bien a menudo bastante divergentes las unas de las otras. No obstante, esencialmente, el anarquismo en su conjunto avanzó hacia lo que Isaiah Berlin ha llamado «libertad negativa», es decir, una «libertad de hacer» formal más que una «libertad para hacer» fundamental. De hecho, el anarquismo a menudo celebró su compromiso hacia la libertad negativa como prueba de su propia pluralidad, tolerancia ideológica o creatividad; o incluso, como más de un reciente teórico posmoderno ha argumentado, de su incoherencia. La incapacidad del anarquismo para resolver esta tensión, para articular la relación del individuo con el colectivo, y para enunciar las circunstancias históricas que harían posible una sociedad anarquista sin Estado,

causaron unos problemas en el pensamiento anarquista que siguen sin resolverse hoy en día.

Pierre Joseph Proudhon, más que otros anarquistas de su tiempo, trató de formular una imagen bastante concreta de una sociedad libertaria. La visión de Proudhon, basada en contratos, esencialmente entre pequeños productores, cooperativas y comunas, era reminiscente del mundo artesano provincial en el que nació. Pero su intento de dar forma a una noción basada en relaciones de patronato, a menudo patriarcales, de la libertad con acuerdos contractuales sociales pecaba de falta de profundidad. El artesano, la cooperativa y la comuna, relacionándose mutuamente en términos contractuales burgueses de equidad o justicia más que en los términos comunistas de capacidad y necesidades, reflejaban el sesgo del artesano hacia la autonomía personal, dejando indefinido cualquier compromiso moral hacia un colectivo más allá de las buenas intenciones de sus miembros.

En efecto, la famosa declaración de Proudhon de que «quienquiera que ponga su mano sobre mí para gobernarme es un usurpador y un tirano y lo declaro mi enemigo» tiende fuertemente hacia una libertad personalista y negativa que eclipsa su oposición a las instituciones sociales opresivas y la visión de la sociedad anarquista que concebía. Su declaración está en una línea similar a la claramente individualista de William Godwin: «Sólo existe un poder al que puedo rendir una obediencia sincera: la decisión de mi propio entendimiento, los dictados de mi propia conciencia».

La llamada de Godwin a la «autoridad» de su propio entendimiento y conciencia, como la condena de Proudhon de la «mano» que amenaza con coaccionar su libertad, dio al anarquismo un impulso inmensamente individualista.

Estas declaraciones, pese a su atractivo —y en los Estados Unidos se han ganado una admiración considerable de la llamada derecha libertaria (o más exactamente, propietarista), con sus reconocimientos de la «libre» empresa—, revelan un anarquismo muy contradictorio. En cambio, Michael Bakunin y Peter Kropotkin tenían unas opiniones esencialmente colectivistas (en el caso del último, explícitamente comunistas). Bakunin daba rotundamente prioridad a lo social por encima de lo individual. La sociedad, escribe,

...precede y, al mismo tiempo, sobrevive a todo individuo humano, y es en este sentido igual a la misma Naturaleza. Es eterna como la Naturaleza o, si se

prefiere, durará tanto como la Tierra, pues allí nació. Una rebelión radical contra la sociedad sería, por eso, tan imposible como una rebelión contra la Naturaleza, porque la sociedad humana no es sino la última gran manifestación o creación de la Naturaleza sobre esta Tierra. Y un individuo que quisiera rebelarse contra la sociedad [...] se situaría más allá de la existencia real.^[8]

Bakunin expresó a menudo su oposición a la tendencia individualista del liberalismo y el anarquismo con un énfasis bastante polémico. Aunque la sociedad «está en deuda con las personas», escribió en una declaración bastante moderada, la formación de la persona es social:

Incluso el individuo más miserable de nuestra actual sociedad no podría existir y desarrollarse sin los esfuerzos sociales acumulados de incontables generaciones. En consecuencia, los individuos, su libertad y su razón, son productos de la sociedad, y no viceversa: la sociedad no es el producto de los individuos que la forman; y cuanto más y más plenamente desarrollado está el individuo, mayor es su libertad, y más es un producto de la sociedad, más recibe de ella y mayor es su deuda con ella.^[9]

Kropotkin, por su parte, mantuvo este énfasis colectivista con una coherencia notable. En lo que probablemente fue su obra más leída, su escrito en la Enciclopedia Británica sobre «Anarquismo», Kropotkin ubicó claramente las concepciones económicas del anarquismo en el «ala izquierda» de todos los socialismos, abogando por la abolición radical de la propiedad privada y el Estado en «el espíritu de la iniciativa personal y local, y de la federación libre de lo simple a lo complejo, en vez de la jerarquía actual que va del centro a la periferia». Las obras de Kropotkin sobre ética, de hecho, incluyen una crítica continua a los intentos liberalistas de contraponer lo individual a la sociedad, incluso de subordinar la sociedad al individuo o el ego. Él se situó firmemente en la tradición socialista. Su anarcocomunismo, que se basaba en los avances de la tecnología y una mayor productividad, pasó a imponerse como ideología libertaria en los 1890, relegando progresivamente las nociones colectivistas de distribución basadas en la equidad. Los anarquistas, «como la mayoría de socialistas» —recalcaba Kropotkin— reconocían la necesidad de «periodos de evolución acelerada a los que se llama revoluciones», dando pie en última instancia a una sociedad basada en federaciones de «los grupos locales de productores y consumidores de toda población o comuna».^[10]

Con la aparición del anarcosindicalismo y el anarcocomunismo, a finales del siglo XIX y principios del XX, la necesidad de resolver la tensión entre

las tendencias individualistas y las colectivistas se volvió esencialmente obsoleta.^[11] El anarcoindividualismo quedó en gran medida marginado por los movimientos obreros socialistas de masas, de los cuales la mayoría de anarquistas se consideraba el ala izquierda. En una época de violenta agitación social, marcada por el auge de un movimiento de masas de la clase obrera que culminó en los años 1930 y la Revolución Española, los anarcosindicalistas y los anarcocomunistas, no menos que los marxistas, consideraban el anarcoindividualismo un lujo exótico de la pequeña burguesía. A menudo lo atacaron acusándolo prácticamente de ser un capricho de la clase media, mucho más anclado en el liberalismo que en el anarquismo.

En esa época los individualistas apenas podían permitirse, en nombre de su «singularidad», ignorar la necesidad de unas formas revolucionarias enérgicas de organización con unos programas coherentes y atractivos. En vez de cobijarse en la metafísica de Max Stirner del único y su «propiedad», los activistas anarquistas necesitaban un cuerpo teórico y unos discursos básicos de carácter programático, una necesidad que fue satisfecha, entre otros, por *La conquista del pan* de Kropotkin (Londres, 1913), *El organismo económico de la revolución* de Diego Abad de Santillán (Barcelona, 1936), y los *Escritos de Filosofía Política de Bakunin* de G. P. Maximoff (publicación en inglés en 1953, tres años después de su muerte; la fecha de la compilación original, que no se facilita en la traducción en inglés, podría ser de muchos años, incluso décadas, antes).

Ninguna «unión de egoístas» stirneriana, que yo sepa, ha adquirido prominencia en momento alguno, ni siquiera admitiendo que tal unión pudiera formarse y sobrevivir a la «singularidad» de sus egocéntricos miembros.

Anarquismo individualista y reacción

Ciertamente, el individualismo ideológico no desapareció totalmente durante este periodo de amplios disturbios sociales. Una cantidad considerable de anarquistas individualistas, especialmente en el mundo anglosajón, se alimentaron de las ideas de John Locke y John Stuart Mill, así como del propio Stirner. Individualistas de cosecha propia con distintos grados de implicación en las opiniones libertarias llenaron el horizonte anarquista. En la práctica, el anarcoindividualismo atraía precisamente a *personas individuales*, desde Benjamin Tucker en los

Estados Unidos, un seguidor de una versión pintoresca de la libre competencia, a la española Federica Montseny, que a menudo honró sus creencias stirnerianas por su transgresión. Pese a su reconocimiento de una ideología anarcocomunista, los nietzscheanos como Emma Goldman permanecieron muy cerca del espíritu de los individualistas.

Apenas ningún anarcoindividualista ejerció influencia alguna sobre la clase obrera emergente. Expresaban su oposición de unas formas singularmente personales, especialmente mediante panfletos encendidos, un comportamiento escandaloso y unos estilos de vida aberrantes en los guetos culturales de *fin de siècle* de Nueva York, París y Londres. Como credo, el anarquismo individualista permaneció principalmente un estilo de vida bohemio, que se manifestaba sobre todo en sus demandas de libertad sexual («amor libre») y por su pasión por las innovaciones en el arte, en el comportamiento y en el vestir.

Fue en los tiempos de dura represión de la sociedad y letárgica inactividad social que los anarquistas individualistas pasaron a un primer plano de la actividad libertaria; y entonces, principalmente, como terroristas. En Francia, España y los Estados Unidos, los anarquistas individualistas cometieron actos de terrorismo que dieron al anarquismo su reputación de movimiento de conspiración violentamente siniestro. Los que se convirtieron en terroristas a menudo no eran socialistas o comunistas libertarios, sino más bien hombres y mujeres desesperados que utilizaban armas y explosivos para protestar por las injusticias y la cortedad de miras de su época, teóricamente en nombre de la «propaganda por el hecho». No obstante, la mayoría de las veces el anarquismo individualista se expresaba a través de un comportamiento culturalmente desafiante. Pasó a adquirir prominencia dentro del anarquismo precisamente en la medida en que los anarquistas perdieron su vínculo con una esfera pública viable.

El contexto social reaccionario de hoy en día explica en gran manera la aparición de un fenómeno en el anarquismo euro-americano que no puede ignorarse: la difusión del anarquismo individualista. En una época en que incluso las formas respetables del socialismo se apresuran a alejarse de los principios que podrían interpretarse de cualquier modo como radicales, las cuestiones relativas al individualismo están volviendo a suplantar la acción social y la política revolucionaria en el anarquismo. En los tradicionalmente individualistas Estados Unidos y Gran Bretaña, los 1990 están rebosando de anarquistas de estilo propio que —dejando aparte su retórica radical extravagante— cultivan un anarcoindividualismo

moderno que voy a denominar «anarquismo personal» o «anarquismo como estilo de vida». Sus preocupaciones por el ego y su singularidad y sus conceptos polimórficos de resistencia están erosionando lentamente el carácter socialista de la tradición libertaria. Como el marxismo y otras formas de socialismo, el anarquismo puede verse profundamente influenciado por el entorno burgués al que profesa oponerse, con la consecuencia de que la creciente «inmanencia» y narcisismo de la generación *yuppie* han dejado su marca en muchos radicales declarados. El aventurismo a la carta, la bravura personal, una aversión a la teoría extrañamente similar a los sesgos antirracionales del postmodernismo, las celebraciones de la incoherencia teórica (pluralismo), una dedicación esencialmente apolítica y antiorganizativa a la imaginación, el antojo y el éxtasis, y un encanto con el día a día intensamente centrado en sí mismo, reflejan la mella que la reacción social ha hecho en el anarquismo euroamericano durante las dos últimas décadas.^[12]

Katinka Matson, que ha compilado un catálogo de técnicas para el desarrollo psicológico personal, afirma que durante los años 1970 hubo «un cambio notable en el modo en que nos percibimos a nosotros mismos en el mundo. En los años 1960», continúa, «había una preocupación por el activismo político, Vietnam, la ecología, los festivales de música independiente, las comunas, las drogas, etc. Hoy en día se está produciendo un giro hacia adentro: se busca la definición personal, el desarrollo personal, los logros personales y la iluminación personal».^[13] El nefasto repertorio de Matson, compilado para la revista *Psychology Today*, cubre todas las técnicas, desde la acupuntura al *I Ching*, pasando por la terapia *est* y la de zonas. Retrospectivamente, podría haber muy bien incluido el anarquismo personal en su compendio de soporíferos individuos centrados en sí mismos, la mayoría de los cuales albergan ideas de autonomía individual más que de libertad social. La psicoterapia en todas sus variantes cultiva un «ser» dirigido hacia uno mismo que busca autonomía en un estado psicológico aletargado de autosuficiencia emocional; no el ser implicado socialmente, marcado por la libertad. En el anarquismo personal, al igual que en la psicoterapia, el ego se opone al colectivo; el ser, a la sociedad; lo personal, a lo comunitario.

El ego —o, más exactamente, su encarnación en varios estilos de vida— se ha convertido en una idea fija para muchos de los anarquistas de después de los 1960, que están perdiendo de vista la necesidad de un enfrentamiento organizado, colectivista y programático al orden social existente. Las «protestas» sin vertebrar, las escapadas sin dirección, la

autoafirmación y una «recolonización» personal del día a día son paralelas a los estilos de vida psicoterapéuticos, *new age* y centrados en sí mismos de la hastiada quinta del *baby boom* y los miembros de la Generación X. Hoy en día, lo que pasa por anarquismo en los Estados Unidos y cada vez más en Europa no es mucho más que un personalismo introspectivo que denigra el compromiso social responsable; un grupo de encuentro que se rebautiza indistintamente como un «colectivo» o «grupo de afinidad»; un estado de ánimo que ridiculiza con arrogancia la estructura, la organización y la implicación pública; y un patio de recreo para bufonadas juveniles.

De manera consciente o no, muchos anarquistas personales hacen suyo el enfoque de Michel Foucault sobre la «insurrección personal» más que la revolución social, basado en una crítica ambigua y cósmica del poder como tal, más que en una exigencia de empoderamiento institucionalizado de los oprimidos en asambleas, consejos y/o confederaciones populares. En la medida en que esta tendencia descarta la posibilidad efectiva de una revolución social —sea como una «imposibilidad» o como algo «imaginario»—, invalida el anarquismo socialista o comunista en un sentido fundamental. Efectivamente, Foucault alberga la perspectiva de que «la resistencia nunca está en una posición de exterioridad en relación al poder [...] Por consiguiente, no existe, pues, *un* lugar [léase: universal] del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario—». Atrapados como estamos todos en el abrazo omnipresente de un poder tan cósmico que, dejando aparte las exageraciones y equivocaciones de Foucault, la resistencia se convierte completamente en polimorfa, vagamos inútilmente entre la «unicidad» y la «abundancia».^[14] Sus ideas llenas de divagaciones pueden resumirse en la noción de que la resistencia tiene que ser necesariamente una guerra de guerrillas siempre presente —y siempre abocada a la derrota—.

El anarquismo como estilo de vida, como el individualista, muestra un desdén hacia la teoría, con ascendencias místicas y primitivistas generalmente demasiado vagas, intuitivas e incluso antirracionales para ser analizadas directamente. Son más bien síntomas que causas del movimiento general hacia una santificación del ego como refugio del malestar social existente. No obstante, los anarquistas principalmente personalistas aún tienen algunas vagas premisas teóricas que conviene examinar críticamente.

Su línea ideológica es esencialmente liberal, fundamentada en el mito del individuo plenamente autónomo cuyas exigencias de autogobierno vienen validadas por unos «derechos naturales» axiomáticos, «valores intrínsecos» o, en un nivel más sofisticado, el yo transcendental kantiano intuido que genera toda la realidad cognoscible. Estas opiniones tradicionales aparecen en el «yo» o ego de Max Stirner, que comparte con el existencialismo una tendencia a absorber toda la realidad en sí mismo, como si el universo girara en torno a las elecciones del individuo autosuficiente.^[15]

Las obras más recientes sobre el anarquismo personal esquivan en general el «yo» soberano y globalizador de Stirner, aunque mantienen su énfasis egocéntrico, y tienden hacia el existencialismo, el situacionismo reciclado, el budismo, el taoísmo, el antirracionalismo y el primitivismo; o, de modo bastante ecuménico, todos ellos en sus varias formas. Sus puntos en común, como veremos, recuerdan una vuelta ilusoria a un ego original, a menudo difuso e, incluso, insolentemente infantil que es manifiestamente anterior a la historia, la civilización y una tecnología sofisticada —posiblemente hasta el propio lenguaje—, y han alimentado más de una ideología política reaccionaria a lo largo del pasado siglo.

¿Autonomía o libertad?

Sin caer en la trampa del construccionismo social que considera cada categoría como un producto de un orden social determinado, estamos obligados a preguntarnos por una definición de la «persona libre». ¿Cómo nace la individualidad, y bajo qué circunstancias es libre?

Cuando los anarquistas personales exigen autonomía más que libertad, están con ello renunciando a las preciosas connotaciones sociales de la libertad. En efecto, la constante apelación anarquista de hoy en día a la autonomía más que a la libertad social no puede ignorarse como algo accidental, en particular en las variedades angloamericanas del pensamiento libertario, donde el concepto de autonomía se corresponde más estrechamente con el de libertad personal [*liberty* en inglés]. Sus raíces se remontan a la tradición imperial romana de *libertas*, en la que el ego sin ataduras es «libre» de poseer su propiedad particular así como de satisfacer sus apetitos personales. Actualmente, muchos anarquistas personales consideran que la persona dotada de «derechos soberanos» se opone no sólo al Estado, sino también a la sociedad como tal.

Estrictamente, la palabra griega *autonomia* significa «independencia», con una connotación de un ego que se gestiona a sí mismo, sin ningún tipo de clientelismo o dependencia de otros para subsistir. Que yo sepa, no era una palabra de uso generalizado por los filósofos griegos; de hecho, ni tan sólo aparece en el léxico histórico de F. E. Peters de *Términos filosóficos griegos*. La *autonomía*, como el término inglés *liberty*, se refiere al hombre (o mujer) a quien Platón habría llamado irónicamente «dueño de sí mismo», la situación «cuando la parte del alma que es mejor por naturaleza domina a la peor». Incluso para Platón, el intento de lograr la autonomía mediante el dominio de sí mismo constituía una paradoja, «porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo, y el que es esclavo, dueño; en resumen, es a la misma persona a la que nos referimos con estas expresiones» (*La República*, libro IV, 431). Característicamente, Paul Goodman, un anarquista esencialmente individualista, mantenía que «para mí, el principal principio del anarquismo no es la libertad sino la autonomía, la capacidad de empezar una tarea y hacerlo del modo que uno quiera»: una opinión digna de un esteta pero no de un revolucionario social.^[16]

Mientras que *autonomía* se asocia con el individuo presumiblemente dueño de sí mismo, la palabra inglesa *freedom* [libertad] relaciona dialécticamente al individuo con el colectivo; su equivalente en griego es *eleutheria* y se deriva del alemán *Freiheit*, un término que aún conserva una raíz *gemeinschaftlich* o comunal en la vida y las leyes tribales teutónicas. Aplicada a la persona, *freedom* mantiene así una interpretación social o colectiva de los orígenes de ese individuo y su desarrollo como persona. En *freedom*, la individualidad no se opone o se sitúa aparte del colectivo, sino que se ha formado —y en una sociedad racional, se realizaría— en buena medida gracias a su propia existencia social. Por consiguiente, *freedom* no comprende la libertad de la persona o *liberty*, sino que indica su materialización.^[17]

La confusión entre autonomía y libertad [en el sentido de *freedom*] es más que evidente en *The Politics of Individualism (POI)* de L. Susan Brown, un intento reciente de articular y elaborar un anarquismo básicamente individualista, manteniendo no obstante algunas afinidades con el anarcocomunismo.^[18] Si el anarquismo personal necesita unos fundamentos académicos, lo encontrará en esta tentativa de fusionar a Bakunin y Kropotkin con John Stuart Mill. Por desgracia, se trata aquí de un problema que va más allá de lo académico. La obra de Brown demuestra hasta qué punto los conceptos de autonomía personal chocan

con los de libertad social. Esencialmente, como Goodman, Brown interpreta el anarquismo como una filosofía no de libertad social sino de autonomía personal. A continuación, ofrece una noción de «individualismo existencial» que se diferencia profundamente tanto de la del «individualismo instrumental» (o «individualismo posesivo [burgués]» de C. B. Macpherson) como de la del «colectivismo», sazonado con numerosas citas de Emma Goldman, que no era precisamente la pensadora más destacada del panteón libertario.

El «individualismo existencial» de Brown comparte el «compromiso con la autonomía individual y la autodeterminación» del liberalismo, según ella (*POI*, p. 2). «Mientras que gran parte de la teoría anarquista ha sido considerada como comunista tanto por los anarquistas como por los que no lo son», observa, «lo que distingue al anarquismo de otras filosofías comunistas es su celebración inflexible y constante de la autodeterminación y autonomía individuales. Ser anarquista —ya sea comunista, individualista, mutualista, sindicalista o feminista— es reafirmar un compromiso con la primacía de la libertad individual» (*POI*, p. 2). Y aquí utiliza la palabra *freedom* en el sentido de autonomía. Aunque la «crítica de la propiedad privada y defensa de las relaciones económicas comunales libres» del anarquismo (*POI*, p. 2) sitúa el anarquismo de Brown más allá del liberalismo, mantiene no obstante los derechos individuales por encima —y *frente a*— aquellos de la comunidad.

«Lo que distingue [al individualismo existencial] del punto de vista colectivista», continúa Brown, «es que los individualistas» [tanto anarquistas como liberales] «creen en la existencia de una voluntad auténticamente libre e internamente motivada, mientras que *la mayoría* de colectivistas entienden a la persona humana como moldeada externamente por los demás; el individuo para ellos está “construido” por la comunidad» (*POI*, p. 12, énfasis añadido). Esencialmente, Brown rechaza el colectivismo —no sólo el socialismo de Estado, sino el colectivismo como tal— con la patraña liberal de que una sociedad colectivista supone la subordinación de la persona al grupo. Su observación increíble de que «*la mayoría* de colectivistas» han considerado a las personas individuales como «simples escombros humanos arrastrados en la corriente de la historia» (*POI*, p. 12) es prueba de ello. Stalin defendía definitivamente esta opinión, y también muchos bolcheviques, con su hipostatización de las fuerzas sociales por encima de los deseos e intenciones individuales. ¿Pero los colectivistas *en sí*? ¿Hay que ignorar las generosas tradiciones del colectivismo que

buscaban una sociedad racional, democrática y armoniosa; las visiones de William Morris, por ejemplo, o Gustav Landauer? ¿Y Robert Owen, los fourieristas, los socialistas democráticos y libertarios, los socialdemócratas de épocas anteriores, incluso Karl Marx y Peter Kropotkin? No estoy seguro de que «la mayoría de colectivistas», incluso los anarquistas, aceptaran el burdo determinismo que Brown atribuye a las interpretaciones sociales de Marx. Al crear unos «colectivistas» de paja que son mecanicistas de línea dura, Brown contrapone en su retórica a un individuo misteriosamente y autogenéticamente constituido, por una parte, con una comunidad omnipresente, probablemente opresiva, incluso totalitaria, por otra. Brown, en efecto, exagera el contraste entre el «individualismo existencial» y las creencias de «la mayoría de colectivistas» hasta el punto que sus argumentos parecen como mínimo erróneos y, en el peor de los casos, falsos.

Es elemental que, pese al rotundo comienzo de *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau, la gente definitivamente *no* «nace libre», y mucho menos autónoma. De hecho es más bien lo contrario: se nace muy poco libre, muy dependiente y claramente heterónomo. La libertad, independencia y autonomía que las personas puedan tener en un momento histórico determinado son el producto de largas tradiciones sociales y, sí, un desarrollo *colectivo*; lo que no implica negar que las personas desempeñen un papel importante en dicho desarrollo, sino que, al contrario, en última instancia tienen que hacerlo si quieren ser libres.^[19]

El argumento de Brown lleva a una conclusión excesivamente simplista. «No es el grupo el que moldea a la persona», afirma, «sino que son las personas quienes dan forma y contenido al grupo. El grupo es *un conjunto de personas, ni más ni menos; no tiene vida ni conciencia propia*» (*POI*, p. 12, énfasis añadido). Esta formulación increíble no sólo se parece bastante a la famosa declaración de Margaret Thatcher de que la sociedad no existe, sólo existen los individuos; también demuestra una miopía social positivista, incluso ingenua, en la que lo universal está totalmente separado de lo concreto. Aristóteles se pensaría que había zanjado este problema cuando censuró a Platón por crear un reino de «formas» inefables que existían separadamente de sus «copias» materiales e imperfectas.

Es obvio que las personas nunca forman simples «conjuntos» (salvo tal vez en el ciberespacio); más bien al contrario, incluso cuando parecen atomizadas y herméticas, están definidas sobremanera por las relaciones

que establecen o están obligadas a establecer las unas con las otras, debido a su existencia muy real como seres sociales. La idea de que una comunidad —y por extrapolación, la sociedad— no es más que «un conjunto de personas, ni más ni menos» representa «un modo de ‘abordar’ la naturaleza» de la consociación humana que no es muy liberal sino más bien, especialmente hoy en día, potencialmente reaccionaria.

Al identificar insistentemente colectivismo con un determinismo social implacable, la propia Brown *crea* un «individuo» abstracto, uno que ni tan sólo es existencial en el sentido estrictamente convencional de la palabra. Como mínimo, la existencia humana *presupone* las condiciones sociales y materiales necesarias para el mantenimiento de la vida, el juicio, la inteligencia y la palabra; así como las cualidades afectivas que Brown considera esenciales para su forma voluntarista de comunismo: preocupación, empatía y generosidad. Al faltarle la rica articulación de relaciones sociales en las que las personas están implicadas desde el nacimiento hasta la vejez pasando por la madurez, un «conjunto de personas» como el postulado por Brown no sería, dicho sin rodeos, una *sociedad* en modo alguno. Sería literalmente un «conjunto», en el sentido de Thatcher, de mónadas saqueadoras, interesadas y egoístas. Presumiblemente completas en sí mismas, están, por inversión dialéctica, inmensamente desindividualizadas por no tener otro deseo que el de satisfacer sus propias necesidades y placeres (que hoy en día están a menudo socialmente contruidos, en cualquier caso).

El reconocimiento de que las personas tienen sus propias motivaciones y una voluntad libre no exige que rechacemos el colectivismo, dado que también son capaces de desarrollar una conciencia sobre las condiciones sociales bajo las que se ejercen estas capacidades eminentemente humanas. La consecución de la libertad depende en parte de factores biológicos, como sabe cualquiera que haya criado a un hijo; en parte de factores sociales, como sabe cualquiera que viva en una comunidad; y, contrariamente a los construccionistas sociales, en parte también de la interacción entre el entorno y las inclinaciones personales innatas, como sabe cualquier persona que piense. La individualidad no surgió de la nada. Como la idea de libertad, tiene un largo historial social y psicológico.

Abandonado a su suerte, el individuo pierde los cimientos sociales indispensables que conforman lo que se esperaría que un anarquista valore de la individualidad: la capacidad de reflexión, que se deriva en gran parte del habla; la madurez emocional que alimenta la oposición a la

falta de libertad; la sociabilidad que motiva el deseo de cambio radical; y el sentido de responsabilidad que engendra la acción social.

De hecho, la tesis de Brown tiene unas implicaciones preocupantes para la acción social. Si la «autonomía» individual se impone a cualquier compromiso con una «colectividad», no hay base alguna para la institucionalización social, la toma de decisiones o siquiera la coordinación administrativa. Cada persona, contenida en su propia «autonomía», es libre de hacer lo que quiera; presumiblemente, siguiendo la antigua fórmula liberal, si no impide la «autonomía» de los demás. Incluso la toma democrática de decisiones se rechaza por autoritaria. «El gobierno democrático sigue siendo gobierno», denuncia Brown. «Si bien permite más participación individual en el gobierno que la monarquía o la dictadura totalitaria, sigue implicando inherentemente la represión de la voluntad de algunas personas. Ello choca evidentemente con el individuo existencial, que necesita mantener su voluntad íntegra para ser existencialmente libre» (POI, p. 53). De hecho, la voluntad individual autónoma es tan transcendentalmente sacrosanta, en opinión de Brown, que cita la reivindicación de Peter Marshall de que, según los principios anarquistas, «la mayoría no tiene más derecho a mandar a la minoría, ni *tan sólo a una minoría de uno*, que la minoría a la mayoría» (POI, p. 140, énfasis añadido).

Denominar «mandar» y «gobierno» a unos procedimientos racionales, discursivos y de democracia directa para la toma de decisiones colectivas implica conceder a una minoría constituida por un ego autónomo el derecho a impedir la decisión de una mayoría. Pero la realidad es que una sociedad libre o bien será democrática, o bien no será tal en absoluto. En la situación muy *existencial*, si se quiere, de una sociedad anarquista — una democracia libertaria directa— las decisiones se tomarían sin duda tras un debate abierto. A continuación, la minoría que hubiera perdido el voto —incluso una minoría de uno— tendría todas las oportunidades para presentar argumentos contrarios para tratar de cambiar esa decisión.

La toma de decisiones por consenso, por otra parte, evita la *disensión* permanente: el tan importante proceso de diálogo continuo, desacuerdo, réplica y contrarréplica, sin el cual la creatividad tanto social como individual sería imposible.

En cualquier caso, funcionar sobre la base del consenso implica que la toma de decisiones importantes será manipulada por una minoría o bien se derrumbará completamente. Y las decisiones tomadas encarnarán el

menor denominador común de opiniones y constituirán el nivel de acuerdo menos creativo. Hablo por la dura experiencia de muchos años del uso del consenso en la Alianza Clamshell de los años 1970. Justo cuando el casi anárquico movimiento antinuclear estaba en la cúspide de su lucha, con miles de activistas, resultó destruido por la manipulación del proceso de consenso por una minoría. La «tiranía de la falta de estructura» que produjo la toma de decisiones por consenso permitió a unos pocos bien organizados controlar a la mayoría desestructurada, desinstitucionalizada y bastante desorganizada dentro del movimiento.

Tampoco se permitió, entre los abucheos y llamadas al consenso, la existencia de la *disensión* y la estimulación creativa del debate, que fomentaran un desarrollo creativo de ideas generador de perspectivas frescas e innovadoras. En cualquier comunidad, la disensión —y los disidentes— evitan el estancamiento de ésta. Las palabras peyorativas como *mandar* y *gobernar* se refieren realmente a silenciar a los disidentes, no al ejercicio de la democracia; irónicamente, es la «voluntad general» consensual lo que podría muy bien, en la frase memorable de Rousseau de *El contrato social*, «obligar a los hombres a ser libres».

En vez de ser existencial en cualquier sentido terrenal de la palabra, el «individualismo existencialista» de Brown trata al individuo sin una perspectiva histórica. Rarifica al individuo como una categoría trascendental, de modo similar a como, en los años 1970, Robert K. Wolff recurrió a conceptos kantianos del individuo en su dudosa *En defensa del anarquismo*. Los factores sociales que interactúan con la persona para convertirla en un ser realmente creativo y con voluntad se subsumen en unas abstracciones morales transcendentales que, con una vida propia puramente intelectual, «existen» fuera de la historia y la realidad.

Alternando entre el trascendentalismo moral y el positivismo simplista en su enfoque sobre la relación del individuo con la comunidad, los articulados de Brown encajan igual de burdamente que el creacionismo con la evolución. La rica dialéctica y la abundante historia que muestran como el individuo se ha formado en gran medida por el desarrollo social y ha interactuado con él, están prácticamente ausentes de su obra. Con muchas opiniones atomistas y restrictivamente analíticas, y sin embargo abstractamente moral e incluso trascendental en sus interpretaciones, Brown establece perfectamente una noción de autonomía que está en las antípodas de la libertad social. Con el «individuo existencial», por una

parte, y una sociedad que consiste en nada más que un «conjunto de personas», por otra, el abismo entre la autonomía y la libertad pasa a ser insuperable.^[20]

El anarquismo como caos

Sean cuales sean las preferencias personales de Brown, su libro refleja y a la vez proporciona las premisas de la transición de los anarquistas euro-americanos del anarquismo social al anarquismo individualista o personal. De hecho, el anarquismo personal hoy en día se expresa principalmente a través de grafitis realizados con *spray*, el nihilismo posmodernista, el antirracionalismo, el neoprimitivismo, la antitecnología, el «terrorismo cultural» neosituacionista, el misticismo y la «práctica» de llevar a cabo «insurrecciones personales» foucaultianas.

Estas tendencias de moda, que siguen casi todas las corrientes *yuppies* actuales, son individualistas en el importante sentido de que son contrarias al desarrollo de unas organizaciones serias, unas políticas radicales, un movimiento social comprometido, una coherencia teórica y una relevancia programática. Esta tendencia entre los anarquistas personales, más orientada a la consecución de la «propia realización» que a la de un cambio social esencial, es tanto más nefasta cuanto que su «giro hacia adentro», como lo ha llamado Katinka Matson, pretende ser político; si bien se parece a la «política de la experiencia» de R. D. Laing. La bandera negra que los revolucionarios defensores del anarquismo social izaron en las luchas insurreccionales en Ucrania y España, se convierte ahora en un «pareo» de moda para deleite de pequeñoburgueses chics.

Uno de los ejemplos más desagradables del anarquismo personal es T.A.Z.: *Zona Temporalmente Autónoma, Anarquía Ontológica, Terrorismo Poético* de Hakim Bey (alias de Peter Lamborn Wilson), una perla de la colección *New Autonomy Series* (la elección de las palabras no es accidental), publicado por el grupo extremadamente posmodernista Semiotext(e)/Autono'media de Brooklyn.^[21] Entre cánticos al «caos», el «amour fou», los «niños salvajes», el «paganismo», el «sabotaje al arte», las «utopías piratas», la «magia negra como acción revolucionaria», el «delito» y la «brujería», por no hablar de los elogios al «marxismo-stirnerismo», la llamada a la autonomía se lleva a unos extremos tan absurdos que llegan a parecer ridiculizar una ideología absorbida por sí misma y autoabsorbente.

T.A.Z. se presenta como un estado mental, una actitud fervientemente antirracional y anticivilizatoria, donde la desorganización se concibe como una forma de arte y los grafiti suplantando los programas. Bey (su pseudónimo significa «jefe» o «príncipe» en turco) no tiene pelos en la lengua a la hora de mostrar su desprecio por la revolución social: «¿Por qué molestarse en enfrentarse a un ‘poder’ que ha perdido todo su significado y se ha convertido en pura simulación? Confrontaciones tales sólo han de resultar en grotescos y peligrosos espasmos de violencia» (TAZ, p. 128). ¿«Poder» entre comillas? ¿Una pura simulación? Si lo que está pasando en Bosnia en cuanto a capacidad de destrucción militar es una pura «simulación», ¿estamos realmente viviendo en un mundo muy seguro y cómodo! El lector preocupado por la constante multiplicación de las patologías sociales de la vida moderna podrá tranquilizarse con la opinión altiva de Bey de que «el realismo nos impone no sólo dejar de *esperar* «la Revolución», sino incluso dejar de *desearla*» (TAZ, p.101). ¿Nos sugiere este pasaje que disfrutemos de la serenidad del nirvana? ¿O una nueva «simulación» baudrillardiana? ¿O tal vez un nuevo «imaginario» castoriadiano?

Tras eliminar el objetivo revolucionario clásico de transformar la sociedad, Bey se burla con condescendencia de aquellos que lo arriesgaron todo por él: «el demócrata, el socialista, el ideólogo racional [...] están sordos a la música y les falta todo sentido del ritmo» (TAZ, p. 66). ¿De veras? ¿Han dominado los propios Bey y sus acólitos los versos y música de *La Marseillaise* y bailado extáticos a los ritmos de la *Danza de los Marineros Rusos* de Gliere? Hay una pesada arrogancia en el desdén de Bey hacia la floreciente cultura que crearon los revolucionarios del siglo pasado, gente obrera ordinaria de la época anterior al *rock and roll* y a Woodstock.

Efectivamente, cualquiera que entre en el mundo de ensueño de Bey es invitado a abandonar cualquier contrasentido sobre el compromiso social. «¿Un sueño democrático? ¿Un sueño socialista? Imposible», declara Bey con una certeza absoluta. «En el sueño jamás nos gobiernan sino el amor o la brujería» (TAZ, p. 64). Así, Bey reduce magistralmente los sueños de un nuevo mundo evocados durante siglos por idealistas en grandes revoluciones a la sabiduría de su mundo de sueños febriles.

En cuanto a un anarquismo «lleno de las telarañas del humanismo ético, del librepensamiento, del ateísmo muscular y de la tosca lógica fundamentalista cartesiana» (TAZ, p. 52), ¡mejor olvidarlo! Bey no sólo se deshace, de un solo golpe, de la tradición de la Ilustración en que la se

anclaron el anarquismo, el socialismo y el movimiento revolucionario, sino que además mezcla naranjas como la «lógica fundamentalista cartesiana» con manzanas como el «librepensamiento» y el «humanismo muscular», como si fueran intercambiables o uno presupusiera el otro.

Aunque el propio Bey no duda en ningún momento en hacer declaraciones soberbias y lanzarse a polémicas impetuosas, no tiene paciencia con los «ideólogos en disputa del anarquismo y del pensamiento libertario» (TAZ, p. 46). Proclamando que «la anarquía no conoce dogma» (TAZ, p. 52), Bey sumerge a sus lectores en el dogma más rígido que haya habido: «El anarquismo implica en última instancia anarquía, y la anarquía es caos» (TAZ, p. 64). Así dijo el Señor: «Yo soy aquel que soy»; ¡y Moisés tembló antes de la proclamación!

Incluso, en un ataque de narcisismo maniaco, Bey decreta que es el ego todopoderoso, el «Yo» altísimo, el Gran «Yo» el que es soberano: «Cada uno de nosotros [es] el legislador de nuestra propia carne, de nuestras propias creaciones; y también de todo aquello que podamos capturar y conservar». Para Bey, los anarquistas y monarcas —y *beys*— pasan a ser indistinguibles, en la medida en que son todos autarcas:

Nuestras acciones están justificadas por decreto y nuestras relaciones se conforman con tratados con otros autarcas. Establecemos la ley en nuestros propios dominios; y las cadenas de la ley se han roto. Por el momento quizás nos mantengamos como meros pretendientes; pero aun así podemos apoderarnos de algunos instantes, de algunos metros cuadrados de realidad sobre los que imponer nuestra voluntad absoluta, nuestro royaume. L'état, c'est moi. [...] Si estamos vinculados a alguna ética o moral ha de ser la que nosotros mismos hayamos imaginado. (TAZ, p. 67).

¿L'Etat, c'est moi? Como los *beys*, me vienen en mente al menos dos personas de este siglo que disfrutaron de estas amplias prerrogativas: Iósif Stalin y Adolf Hitler. La mayoría del resto de los mortales, tanto ricos como pobres, compartimos, en palabras de Anatole France, la prohibición de dormir bajo los puentes del Sena. En efecto, si *De la autoridad* de Friedrich Engels, con su defensa de la jerarquía, representa una forma burguesa de socialismo, TAZ y sus secuelas representan una forma burguesa de anarquismo. «No hay devenir», dice Bey, «ni revolución, ni lucha, ni sendero; [si] tú ya eres el monarca de tu propia piel; tu inviolable libertad sólo espera completarse en el amor de otros monarcas: una política del sueño, urgente como el azul del cielo»: unas palabras que

podrían inscribirse en la Bolsa de Nueva York como credo del egotismo y la indiferencia social(TAZ, p. 4).

Ciertamente, esta opinión no desagradará a los centros de «cultura» capitalista más de lo que el pelo largo, la barba y los vaqueros han desagradado al negocio de la alta moda. Por desgracia, demasiada gente en este mundo —nada de «simulaciones» o «sueños»— ni tan sólo es dueña de su propio pellejo, como lo demuestran los presos en cuadrillas de encadenados y cárceles en su plasmación más concreta. Nadie ha escapado nunca del reino terrenal de la miseria con «una política de sueños» salvo los pequeñoburgueses privilegiados que podrían encontrar los manifiestos de Bey distraídos especialmente en los momentos de tedio.

Para Bey, de hecho, incluso las insurrecciones revolucionarias clásicas ofrecen poco más que un colocón personal, reminiscencia de las «experiencias límite» de Foucault. «Una revuelta es como una experiencia límite»(TAZ, p. 100), asegura. Históricamente, «algunos anarquistas [...] tomaron parte en todo tipo de revoluciones y levantamientos, incluso comunistas y socialistas», pero eso fue «porque encontraron en el momento mismo de la sublevación la libertad que buscaban. Por tanto, mientras que la utopía siempre ha fracasado hasta ahora, los anarquistas individualistas o existencialistas han triunfado en tanto han conseguido (por muy brevemente que sea) la realización de su voluntad de poder en la guerra» (TAZ, p. 88). La revuelta obrera austriaca de febrero de 1934 y la guerra civil española de 1936, puedo afirmar, no fueron meramente «momentos de insurrección» orgiásticos, sino duras luchas mantenidas con una seriedad desesperada y un impulso magnífico, no obstante cualesquiera epifanías estéticas.

No obstante, la insurrección se convierte para Bey en poco más que un «viaje» psicodélico, donde el Superhombre nietzscheano, que es del agrado de Bey, es un «espíritu libre» que no hubiera querido perder el tiempo «en agitación por la reforma, en protesta, en ensoñación visionaria, en todo tipo de martirio revolucionario». Probablemente los sueños son aceptables siempre y cuando no sean «visionarios» (léase: con un compromiso social); Bey preferiría «beber vino» y tener una «epifanía privada» (TAZ, p. 88), lo que implica poco más que una masturbación mental, libre, sin duda, de los límites de la lógica cartesiana.

No debería sorprendernos saber que Bey está a favor de las ideas de Max Stirner, que «no se entrega a la metafísica, y no obstante otorga al Único

[o sea, el Ego] una rotundidad absoluta» (TAZ, p. 68). Ciertamente, Bey opina que hay «un ingrediente que falta en Stirner»: «Una noción activa de conciencia no ordinaria» (TAZ, p. 68). Parece ser que Stirner es demasiado racionalista para Bey. «El Oriente, lo oculto, las culturas tribales poseen técnicas que pueden ser ‘asimiladas’ de manera verdaderamente anárquica [...] Necesitamos un tipo práctico de «anarquismo místico» [...] una democratización del chamanismo, ebria y serena» (TAZ, p. 63). Así, Bey llama a sus discípulos a convertirse en «brujos» y les propone que utilicen la «maldición malaya del djinn negro».

¿Qué es, en suma, una «zona temporalmente autónoma»? «La TAZ es como una revuelta al margen del Estado, una operación guerrillera que libera un área —de tierra, de tiempo, de imaginación— y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado pueda aplastarla» (TAZ, p. 101). En una TAZ «muchos de nuestros Verdaderos Deseos podrían verse realizados, aunque sólo sea por una temporada, una breve utopía pirata, una zona libre urdida en el viejo *continuum* del espacio-tiempo». Entre «las TAZ potenciales» están «las reuniones tribales de los sesenta, los cónclaves de ecosaboteadores, la idílica Beltane de los neopaganos, las grandes conferencias anarquistas, los círculos gays»; sin olvidar «los *nightclubs*, los banquetes» y «los grandes *picnics* libertarios» (TAZ, p. 100): ¡nada más ni nada menos! Puesto que fui miembro de la Liga Libertaria en los años sesenta, ¡me encantaría ver a Bey y a sus seguidores aparecer en un «gran *picnic* libertario»!

La TAZ es tan pasajera, tan volátil, tan inefable en contraste con el Estado y la burguesía formidablemente estables que «tan pronto como una TAZ es nombrada [...] debe desaparecer, desaparece de hecho [...] resurgiendo de nuevo en otro lugar» (TAZ, p. 101). Una TAZ, en realidad, no es una revuelta sino una simulación, una insurrección tal y como se vive en la imaginación de un cerebro juvenil, una retirada segura a la irrealidad. En efecto, Bey proclama: «La defendemos [la TAZ] porque puede proveer la clase de intensificación asociada con la revuelta sin conducir necesariamente [!] a su violencia y sacrificio» (TAZ, p. 101). Más precisamente, como un *happening* de Andy Warhol, la TAZ es un evento pasajero, un orgasmo momentáneo, una expresión fugaz de «la fuerza de la voluntad» que es, de hecho, evidentemente incapaz de dejar cualquier marca en la personalidad, subjetividad o siquiera en la autoformación del individuo, y menos aún de dar forma a los acontecimientos o a la realidad.

Dada la esencia evanescente de las TAZ, los seguidores de Bey pueden disfrutar del privilegio pasajero de vivir una «existencia nómada», ya que «la falta de hogar puede ser en un sentido una virtud, una aventura» (TAZ, p. 130). Por desgracia, la falta de hogar puede ser una «aventura» si se tiene un hogar confortable al que volver, mientras que el nomadismo es el lujo característico de aquellos que pueden permitirse vivir sin ganarse la vida. La mayoría de los vagabundos «nómadas» que recuerdo tan vivamente de la época de la Gran Depresión llevaban unas vidas desesperadas de hambre, enfermedad e indignidad y a menudo morían prematuramente; como aún lo hacen hoy en día en las calles de las ciudades estadounidenses. Las pocas personas de estilo gitano que parecían disfrutar de la «vida de la carretera» eran, en el mejor de los casos, de carácter idiosincrático y, en el peor de los casos, trágicamente neuróticos. Tampoco puedo ignorar otra «insurrección» que propone Bey: en particular, la del «analfabetismo voluntario» (TAZ, p. 129). Aunque lo defiende como una revuelta frente al sistema educativo, su efecto más deseable sería hacer los distintos preceptos ex cátedra de Bey inaccesibles a sus lectores.

Tal vez no pueda darse una mejor descripción del mensaje de T.A.Z. que el que apareció en la *Whole Earth Review*, donde se recalca que el panfleto de Bey está «convirtiéndose rápidamente en la biblia contracultural de los años noventa [...] Mientras que muchos de los conceptos de Bey son afines a las doctrinas del anarquismo», la revista tranquiliza a su clientela *yuppie* afirmando que éste se aleja deliberadamente de la *retórica* habitual de derrocar al gobierno. «En vez de ello, prefiere la naturaleza versátil de las «revueltas», que opina que ofrecen unos «momentos de intensidad [que pueden] dar forma y sentido a la totalidad de una vida». Estas bolsas de libertad, o zonas temporalmente autónomas, permiten al *individuo* evadirse de las redes esquemáticas del Gran Gobierno y vivir ocasionalmente en unos reinos donde se pueda experimentar *brevemente* la libertad total» (destacados añadidos).^[22]

Existe una palabra en *yiddish* para todo esto: *nebbich!* Durante los años sesenta, el grupo de afinidad *Up Against the Wall Motherfuckers* propagó una confusión, desorganización y «terrorismo cultural» similares, para desaparecer del escenario político poco tiempo después. Efectivamente, algunos de sus miembros se incorporaron al mundo comercial, profesional y de clase media que antes habían manifestado despreciar. Este comportamiento no es único de Estados Unidos. Como un «veterano» francés del mayo-junio de 1968 dijo cínicamente: «Ya nos divertimos en

1968; ahora es hora de que crezcamos». El mismo ciclo sin salida, salpicado de referencias anarquistas, se repitió durante una revuelta de jóvenes altamente individualista en Zúrich en 1984, que terminó con la creación de Needle Park, un célebre lugar para adictos a la cocaína y el crack establecido por las autoridades de la ciudad para permitir a los jóvenes destruirse a sí mismos legalmente.

La burguesía no tiene nada que temer de esas proclamas estéticas. Con su aversión por las instituciones, organizaciones de masa, su orientación ampliamente subcultural, su decadencia moral, su aclamación de la transitoriedad y su rechazo de programas, ese tipo de anarquismo narcisista es socialmente inocuo y, a menudo, meramente una válvula de seguridad para el descontento respecto al orden social imperante. Con Bey, el anarquismo personal huye de toda militancia social significativa y del firme compromiso hacia proyectos duraderos y creativos, al diluirse en las quejas, en el nihilismo postmoderno y en una mareante actitud nietzscheana de superioridad elitista.

El precio que el anarquismo pagará si permite que esta bazofia sustituya a los ideales libertarios de las épocas anteriores será enorme. El anarquismo egocéntrico de Bey, con su alejamiento postmoderno en dirección a la «autonomía» individual, a las «experiencias-límite» foucaultianas y al «éxtasis» neosituacionista, amenaza con convertir la misma palabra *anarquismo* en política y socialmente inofensiva: en una simple moda para el deleite de los pequeñoburgueses de todas las edades.

Anarquismo místico e irracional

La *TAZ* de Bey no es el único texto que apela a la brujería o incluso al misticismo. Dada su mentalidad de idealización del mundo primitivo, muchos anarquistas personales se lanzan al antirracionalismo en sus formas más atávicas. Tomemos *The Appeal of Anarchy* (El llamamiento de la anarquía), que ocupa toda la contraportada de una edición de la revista *Fifth Estate* (verano de 1989). «La anarquía», proclama, «reconoce *la inminencia de la liberación total* [¡nada menos!] y como signo de tu libertad, desnúdate en tus ritos». Se nos encarece a «bailar, cantar, reír, darse festines, jugar»... ¿y cómo podría cualquiera que no sea una momia gazmoña resistirse a estos placeres rabelaisianos?

Pero, por desgracia, hay una pega. La abadía de Thélème de Rabelais, que *Fifth Estate* parece emular, estaba llena de criados, cocineros, mozos

y artesanos, sin cuyo duro trabajo los caprichosos aristócratas de su utopía evidentemente de clase alta se habrían muerto de hambre y acurrucado desnudos en los salones ahora fríos de la abadía. Por supuesto, el «llamamiento de la anarquía» de *Fifth Estate* tal vez tenía en mente una versión materialmente más simple que la abadía de Thélème, y sus «festines» tal vez se referían más a tofu y arroz que a perdices rellenas y deliciosas trufas. Pero aun así, sin unos avances tecnológicos importantes para liberar a las personas del trabajo, incluso para poner tofu y arroz sobre la mesa, ¿cómo podría una sociedad basada en esta versión de la anarquía esperar «abolir toda autoridad», «compartir todo entre todos», hacer festines y correr desnudos, bailando y cantando?

Esta pregunta es especialmente pertinente para el grupo de *Fifth Estate*. Lo que es fascinante en la revista es el culto primitivista, prerracional, antitecnológico y anticivilizatorio que subyace en la base de sus artículos. Así, el «llamamiento» de *Fifth Estate* invita a los anarquistas a «proyectar el círculo mágico, entrar en un trance de éxtasis, deleitarse en la brujería que disipa todo poder»: precisamente las técnicas mágicas que durante siglos han utilizado los chamanes (aplaudidos al menos por uno de sus autores) en las sociedades tribales, por no hablar de los sacerdotes en las más desarrolladas, para elevar su estatus en la jerarquía y contra los cuales la razón ha tenido que luchar para liberar la mente humana de sus mistificaciones autocreadas. ¿«Disipar todo poder»? De nuevo, hay aquí un punto foucaultiano que, como siempre, niega la necesidad de establecer unas instituciones con autogobierno y unos poderes claramente conferidos frente al poder muy real de las instituciones capitalistas y jerárquicas; aún más, la materialización de una sociedad donde pueda conseguirse verdaderamente el deseo y el éxtasis en un comunismo realmente libertario.

El cántico seductoramente «extático» de *Fifth Estate* a la «anarquía», tan desprovisto de contenido social —dejando aparte todas sus fiorituras retóricas—, podría fácilmente aparecer como un póster en las paredes de una boutique chic o detrás de una tarjeta de felicitación. De hecho, unos amigos que fueron hace poco a Nueva York me dijeron que hay un restaurante con manteles de lino en las mesas, menús bastante caros y clientela pija en St. Mark's Place, en el Lower East Side —un campo de batalla de los años 1960—, que se llama *Anarchy*. En este lugar de pasto de la pequeña burguesía de la ciudad se exhibe una copia del famoso mural italiano *El Cuarto Estado*, que muestra a unos proletarios insurrectos *de fin de siècle* marchando con aires de militancia hacia un

jefe que no aparece en el cuadro, o tal vez una comisaría de policía. Parece ser que el anarquismo personal puede convertirse fácilmente en una opción de consumo selecto. Según me han dicho, el restaurante también tiene guardias de seguridad, probablemente para no permitir la entrada a la chusma local como la que figura en el mural.

El anarquismo personal —sin riesgo, centrado en sí mismo, hedonista e incluso cómodo— puede ofrecer muy bien la verborrea fácil que condimenta los prosaicos estilos de vida burgueses de los rabelaisianos timoratos. Como el «arte situacionista» que el MIT exhibió para el deleite de la pequeña burguesía vanguardista hace unos años, ofrece poco más que una imagen terriblemente «traviesa» del anarquismo —me atrevería a decir un simulacro—, como las que florecen a lo largo de toda la costa del Pacífico de Estados Unidos y en algunos lugares hacia el este. Por su parte, la industria del ocio funciona extremadamente bien bajo el capitalismo contemporáneo y podría absorber fácilmente las técnicas de los anarquistas personales para mejorar una imagen comercial de «malos». Hace tiempo que la contracultura que en su momento chocó a la «gente bien» con sus largas barbas, su vestimenta, su libertad sexual y su arte ha pasado a ser eclipsada por empresarios burgueses cuyas boutiques, cafés, clubs e incluso campings nudistas son un próspero negocio, como demuestran los numerosos anuncios picantes de nuevos deleites en *Villa ge Voice* y revistas por el estilo.

De hecho, las creencias abiertamente antirracionalistas de *Fifth Estate* tienen unas implicaciones preocupantes. Su aclamación visceral de la imaginación, el éxtasis y lo «primario» pone manifiestamente en tela de juicio no sólo la eficiencia racionalista sino también la razón en sí. La portada de la edición de otoño/invierno de 1993 exhibe el famosamente incomprendido Capricho n° 43 de Francisco Goya, «El sueño de la razón produce monstruos». La figura dormida de Goya aparece desplomada sobre su escritorio delante de un ordenador Apple. La traducción inglesa de *Fifth Estate* es: «The dream of reason produces monsters», lo que implica que los monstruos son un producto de la razón en sí. Sin embargo, Goya quería claramente decir, como su propia nota indica, que los monstruos del grabado están producidos por el hecho de que la razón duerma, no de que sueñe. Como escribió en su propio comentario: «La imaginación abandonada por la razón produce monstruos imposibles; unida a ella es, sin embargo, la madre de las artes y la fuente de sus maravillas».^[23] Al menospreciar la razón, esta intermitente revista

anarquista entra en connivencia con algunos de los aspectos más sombríos de la reacción neoheideggeriana de hoy en día.

Contra la tecnología y la civilización

Aún más preocupantes son los escritos de George Bradford (alias de David Watson), uno de los principales teóricos de *Fifth Estate*, sobre los horrores de la tecnología —al parecer, la tecnología *en sí*—. La tecnología, presumiblemente, determina las relaciones sociales y no lo contrario, una noción que se acerca más al marxismo vulgar que, por ejemplo, a la ecología social. En «Stopping the Industrial Hydra» [Detengamos la hidra industrial] (SIH), Bradford afirma:

La tecnología no es un proyecto aislado, ni tan sólo una acumulación de conocimientos técnicos que esté determinada por una esfera en cierto modo separada y más fundamental de «relaciones sociales». Las técnicas de masas se han convertido, en palabras de Langdon Winner, en «estructuras cuyas condiciones de funcionamiento exigen la reestructuración de sus entornos», y por consiguiente de las propias relaciones sociales que las han originado. La técnica de masas —un producto de épocas anteriores y jerarquías arcaicas — ha dejado atrás las condiciones que la generaron, tomando vida propia [...] Ofrece, o se ha convertido en, un tipo de entorno y sistema social total, tanto en sus aspectos generales como en los individuales, más subjetivos [...]

En una pirámide mecanizada de tal modo, [...] las relaciones instrumentales y sociales se reducen a lo mismo.^[24]

Este cuerpo simplista de nociones ignora tranquilamente las relaciones capitalistas que determinan claramente *cómo* se utilizará la tecnología y se centra en lo que se supone que es la tecnología. Al relegar las relaciones sociales a algo que no es fundamental —en vez de subrayar el proceso productivo esencial en el que se utiliza la tecnología—, Bradford otorga a las máquinas y a la «técnica de masas» una autonomía mística que, como la hipostatización estalinista de la tecnología, se ha empleado para unos fines extremadamente reaccionarios. La idea de que la tecnología tiene vida propia está profundamente arraigada en el romanticismo conservador alemán del siglo pasado y en los escritos de Martin Heidegger y Friedrich Georg Jünger, que alimentaron la ideología nacionalsocialista, aunque los nazis honoraran su filosofía antitecnológica sólo en teoría.

En términos de ideología contemporánea de nuestros propios tiempos, este bagaje ideológico es representativo de la afirmación, tan común hoy en día, de que el desarrollo de nuevos sistemas automatizados cuesta invariablemente empleos a las personas

o intensifica su explotación. Ambos hechos son innegables, pero obedecen *precisamente a las relaciones sociales de explotación capitalista*, no al progreso tecnológico en sí. Para decirlo sin rodeos: las «reestructuraciones» actuales no se deben a las máquinas, sino a los burgueses avariciosos que utilizan las máquinas para sustituir la mano de obra o explotarla más intensivamente.^[25] De hecho, las mismas máquinas que los empresarios utilizan para reducir «los costes laborales» podrían, en una sociedad racional, liberar a los seres humanos de penosos trabajos mecánicos para que pudieran dedicarse a actividades más creativas y personalmente más gratificantes.

No hay pruebas de que Bradford conozca bien a Heidegger o Jünger; de hecho, más bien parece inspirarse en Langdon Winner y Jacques Ellul. Bradford cita aprobatoriamente a este último: «Es la coherencia tecnológica lo que ahora conforma la coherencia social [...] Ella es en sí misma no solamente un medio sino un universo de medios —en el sentido de universum, a la vez exclusivo y total—» (SIH, p. 10).

En *La edad de la técnica*, su libro más conocido, Ellul anticipaba la sombría tesis de que el mundo y nuestros modos de pensar siguen las pautas de las herramientas y las máquinas (la técnica). Sin ninguna explicación social de cómo surgió esta «sociedad tecnológica», la obra de Ellul concluye sin ofrecer esperanza alguna, y aún menos un plan para salvar a la humanidad de su absorción total por la técnica. De hecho, incluso un humanismo que trata de dominar a la tecnología para satisfacer las necesidades de las personas queda reducido, en su opinión, a una «esperanza piadosa sin ninguna posibilidad de influir en la evolución tecnológica».^[26] Y con toda la razón, si una perspectiva del mundo tan determinista se sigue hasta su conclusión lógica.

No obstante, por suerte, Bradford nos presenta una solución: «empezar a desmontar la máquina» (SIH, p. 10). Y no admite compromisos con la civilización, sino que repite esencialmente todos los clichés casi místicos, anticivilizatorios y antitecnológicos que aparecen en determinados cultos medioambientales *new age*. La civilización moderna, nos dice, es una «matriz de fuerzas», incluidas «las relaciones mercantilistas, las comunicaciones de masas, la urbanización y la técnica de masas, junto

con [...] unos Estados nuclear-cibernéticos rivales vinculados entre ellos», todo lo cual converge hacia una «megamáquina global» (SIH, p. 20). «Las relaciones mercantilistas» —observa en su ensayo «Civilization in Bulk» [Civilización al por mayor] (CIB)— no son más que una parte de esta «matriz de fuerzas» en la que la civilización es «una máquina» que ha sido «un campo de trabajo desde sus orígenes», una «pirámide rígida de capas jerárquicas», «una red que extiende el territorio de lo inorgánico», y «una progresión lineal desde el robo del fuego por Prometeo hasta el Fondo Monetario Internacional».^[27] A continuación, Bradford reprende el anodino libro de Monica Sjöö y Barbara Mor, *La Gran Madre Cósmica: Redescubriendo la Religión de la Tierra*, no por su teísmo atávico y regresivo, sino porque las autoras ponen la palabra *civilización* entre comillas, una práctica que «refleja la tendencia de este libro fascinante [!] de presentar una alternativa o invertir la perspectiva sobre la civilización en vez de cuestionar abiertamente sus términos» (CIB, nota a pie de página 23). Probablemente es Prometeo a quien hay que amonestar, no a estas dos Madres Tierra, cuyo folleto sobre divinidades ctónicas, pese a todos sus compromisos sobre la civilización, es «fascinante».

Por supuesto, ni una referencia a la megamáquina sería completa sin citar el lamento de Lewis Mumford sobre sus efectos sociales. De hecho, cabe observar que estos comentarios han malinterpretado a menudo las intenciones de Mumford, quien no estaba en contra de la tecnología, como Bradford y otros nos querrían hacer creer; ni tampoco era en ningún sentido de la palabra un místico a quien le habría gustado el primitivismo anticivilizatorio de Bradford. Sobre este punto puedo hablar gracias a mi conocimiento personal directo de las opiniones de Mumford, cuando hablamos largamente como participantes en una conferencia en la Universidad de Pensilvania hacia 1972.

Pero sólo hay que leer sus escritos, como *Técnica y Civilización* (TyC), que el propio Bradford cita, para ver que Mumford trata por todos los medios de describir favorablemente los «instrumentos mecánicos» como «potencialmente un vehículo para fines humanos racionales». ^[28] Recordando reiteradamente al lector que las máquinas provienen de los seres humanos, Mumford subraya que la máquina es «la proyección de un aspecto particular de la personalidad humana» (TyC). Efectivamente, una de sus funciones más importantes ha sido la de atenuar el impacto de la superstición en la mente humana:

Antes, los aspectos irracionales y demoníacos de la vida habían invadido unas esferas que no les correspondían. Fue un paso hacia adelante descubrir que eran bacterias, y no duendecillos, los que hacían que la leche se cuajara, y que un motor refrigerado por aire era más eficaz que la escoba de una bruja para el transporte a larga distancia [...] La ciencia y la técnica fortalecieron nuestra moral; a la luz de sus propias austeridades y abnegaciones [...] ponen en ridículo los temores pueriles, las suposiciones pueriles, así como afirmaciones igualmente pueriles. (TyC, p. 324).

Este importante aspecto de la obra de Mumford ha sido descaradamente ignorado por los primitivistas de nuestro entorno; especialmente su creencia de que la máquina ha tenido «la importantísima contribución» de fomentar «la técnica del pensamiento y la acción cooperativos». Mumford tampoco dudaba en alabar «la excelencia estética de la forma de la máquina [...] ante todo, tal vez, la personalidad más objetiva que ha surgido a través de una relación más sensible y comprensiva con estos nuevos instrumentos sociales y a través de su asimilación cultural deliberada». Es más, «la técnica de crear un mundo neutral de hechos a diferencia de los datos brutos de la experiencia inmediata ha sido la gran contribución general de la ciencia analítica moderna» (TyC, p. 361).

En vez de compartir el primitivismo explícito de Bradford, Mumford criticaba duramente a aquellos que rechazan la máquina de manera total, y consideraba la «vuelta al primitivismo absoluto» como una «adaptación neurótica» a la propia megamáquina (TyC, p. 302), incluso como una catástrofe. «Más desastroso que cualquier mera destrucción física de máquinas por el bárbaro es su amenaza de apagar o desviar el poder de la motivación humana», observó con agudeza, «desalentando los procesos cooperativos de pensamiento y la investigación desinteresada, que son responsables de nuestros principales logros técnicos». Y preconizaba: «Tenemos que abandonar nuestras artimañas inútiles y lamentables para resistirnos a la máquina mediante recaídas absurdas en el salvajismo» (TyC, p. 319).

En sus obras posteriores no figura ninguna prueba de que cambiara de opinión. Irónicamente, calificó desdeñosamente como «barbarismo» las representaciones del *Living Theater* y las visiones del «territorio sin ley» de las bandas de motoristas, y menospreciaba Woodstock como la «movilización en masa de la juventud», de la que «la actual cultura masificada, excesivamente reglamentada y despersonalizada no tiene nada que temer».^[29]

Mumford, por su parte, no estaba a favor ni de la megamáquina ni del primitivismo (el «orgánico»), sino más bien de la sofisticación de la tecnología en unas líneas democráticas y de escala humana. «Nuestra capacidad de ir *más allá* de la máquina [hasta una nueva síntesis] se basa en nuestro poder de *asimilar* la máquina», observaba en *Técnica y Civilización*. «Hasta que no hayamos *absorbido* las lecciones de la objetividad, la impersonalidad, la neutralidad, las lecciones del reino mecánico, no podremos avanzar más en nuestro desarrollo hacia lo más sustancialmente orgánico, lo más profundamente humano» (TyC, p. 363, énfasis mío).

La denuncia de la tecnología y la civilización como inherentemente opresivas de la humanidad sirve en realidad para encubrir las relaciones sociales concretas que privilegian a los explotadores respecto a los explotados y a los jefes respecto a sus subordinados. Más que cualquier sociedad opresora del pasado, el capitalismo oculta su explotación de la humanidad bajo un disfraz de «fetiches», para emplear la terminología de Marx en *El capital*, y sobre todo el «fetichismo de la mercancía», que ha sido embellecido de manera diversa —y superficial— por los situacionistas como «espectáculo» y por Baudrillard como «simulacro». Al igual que la apropiación del exceso de valor por parte de la burguesía se disimula con un intercambio contractual de salarios a cambio de trabajo, equitativo sólo en apariencia, la fetichización de la economía y sus movimientos encubre el dominio de las relaciones económicas y sociales del capitalismo.

En este sentido cabe señalar un punto importante, incluso crucial. Este encubrimiento oculta a la esfera pública la responsabilidad de la competencia capitalista en la aparición de las crisis de nuestros tiempos. A estas mistificaciones, los antitecnológicos y anticivilizatorios añaden el mito de la tecnología y la civilización como inherentemente opresivos, y tapan así las relaciones sociales únicas del capitalismo —especialmente la utilización de las cosas (mercancías, valores de intercambio, objetos... llámese como se quiera)— para mediar en las relaciones sociales y crear el panorama tecno-urbano de nuestra época. Al igual que la sustitución de capitalismo por la expresión «sociedad industrial» oculta el papel específico y primordial del capital y las relaciones mercantilistas en la constitución de la sociedad moderna, la sustitución de las relaciones sociales por una cultura tecno-urbana, que Bradford realiza abiertamente, encubre el papel primordial del mercado y la competencia en la formación de la cultura moderna.

El anarquismo personal, en gran parte porque tiene que ver con un «estilo de vida personal» más que con la sociedad, pinta la acumulación capitalista, con sus raíces en el mercado competitivo, como la fuente de la destrucción medioambiental, y mira como petrificado la presunta ruptura por parte de la humanidad de la unidad «sagrada» o «extática» con la «Naturaleza» y el «desencanto del mundo» por la ciencia, el materialismo y el «logocentrismo».

En consecuencia, en vez de explicar los orígenes de las patologías sociales y personales de hoy en día, la antitecnología nos permite sustituir engañosamente el capitalismo por la tecnología —que esencialmente facilita la acumulación capitalista y la explotación laboral— como la causa subyacente del crecimiento y la destrucción del medio ambiente. La civilización, encarnada en la ciudad como centro de cultura, se despoja de sus dimensiones racionales, como si la ciudad fuera un cáncer imparable en vez de la posible esfera para universalizar las relaciones humanas, en marcado contraste con las limitaciones provinciales de la vida tribal y de pueblo. Las relaciones sociales básicas de la explotación y dominación capitalista quedan eclipsadas por unas generalizaciones metafísicas sobre el ego y la técnica, empañando la comprensión del público de las causas esenciales de las crisis sociales y medioambientales; unas relaciones mercantilistas que engendran a los intermediarios corporativos del poder, la industria y la riqueza.

Ello no implica negar que muchas tecnologías sean intrínsecamente dominantes y ecológicamente peligrosas, o afirmar que la civilización ha sido una bendición absoluta. Los reactores nucleares, las grandes presas, los complejos industriales altamente centralizados, el sistema de fábrica y la industria armamentística —al igual que la burocracia, la decadencia urbana y los medios de comunicación contemporáneos— son perniciosos casi desde que fueron creados. Pero en los siglos XVIII y XIX no se necesitaron la máquina a vapor, la fabricación en masa, ni mucho menos ciudades gigantescas y burocracias de gran alcance para desforestar áreas inmensas de Norteamérica y prácticamente exterminar a sus poblaciones indígenas, ni erosionar el suelo de regiones enteras. Al contrario, incluso antes de que el ferrocarril llegara a todas partes del país, una gran parte de esta devastación ya se había inflingido mediante simples hachas, mosquetes de pólvora negra, carros tirados por caballos y arados de vertedera.

Fueron estas sencillas tecnologías las que la empresa burguesa —las bárbaras dimensiones de la civilización del siglo pasado— utilizó para excavar una gran parte del valle del río Ohio convirtiéndolo en propiedades inmobiliarias especulativas. En el sur, los propietarios de plantaciones necesitaban «manos» esclavas sobre todo porque no existía maquinaria para plantar y recoger algodón; de hecho, el arrendamiento rústico ha desaparecido en las últimas dos décadas en los Estados Unidos en buena medida porque se introdujo nueva maquinaria para sustituir el trabajo de los aparceros negros «liberados». En el siglo XIX, los campesinos de la Europa semifeudal, a través de rutas por ríos y canales, llegaron en avalancha a las tierras salvajes norteamericanas y, con unos métodos nada ecológicos, empezaron a producir los cereales que finalmente impulsaron el capitalismo estadounidense a la hegemonía económica mundial.

En pocas palabras: fue el capitalismo —la relación mercantilista llevada a sus plenos extremos históricos— el que produjo la explosiva crisis medioambiental de los tiempos modernos, empezando por las primeras mercancías producidas en casas de campo que luego se transportaban por el mundo entero en barcos de vela, no propulsados por motores sino por el viento. Aparte de los pueblos y ciudades textiles de Gran Bretaña, donde la fabricación en masa hizo un avance histórico, las máquinas que hoy son objeto del mayor oprobio fueron creadas mucho después de que el capitalismo primara en muchas partes de Europa y Norteamérica.

No obstante, pese a la oscilación actual del péndulo de una glorificación de la civilización europea hasta su plena denigración, sería conveniente recordar la importancia del auge del secularismo moderno, el conocimiento científico, el universalismo, la razón y las tecnologías que ofrecen potencialmente la esperanza de una dispensa racional y emancipadora de los asuntos sociales, o incluso de la plena realización del deseo y el éxtasis sin los numerosos criados y artesanos que colmaban los apetitos de sus «superiores» aristócratas en la abadía de Thélème de Rabelais. Paradójicamente, los anarquistas anticivilizatorios que la denuncian hoy en día son algunos de aquellos que disfrutaban de sus frutos culturales y realizan declaraciones expansivas muy individualistas sobre la libertad, sin ninguna conciencia de los duros acontecimientos de la historia europea que la hicieron posible. Kropotkin, por ejemplo, daba una gran importancia al «progreso de la técnica moderna, que simplifica maravillosamente la producción de todos los elementos necesarios para la

vida».^[30] Para quienes no tienen un sentido de perspectiva histórica, es fácil mirar hacia atrás con arrogancia.

Mistificación de lo primitivo

El corolario de las tendencias antitecnológicas y anticivilizatorias es el primitivismo, una glorificación edénica de la prehistoria y el deseo de volver en cierto modo a su putativa inocencia.^[31] Los anarquistas personales como Bradford se inspiran en pueblos indígenas y mitos de la prehistoria edénica. Según él, los pueblos primitivos «rechazaban la tecnología»: y «minimizaban el peso relativo de las técnicas instrumentales o prácticas, dando más importancia a las [...] técnicas extáticas». Esto es porque los pueblos indígenas, con sus creencias animistas, estaban embebidos de «amor» por la vida animal y la naturaleza; para ellos, «los animales, las plantas y los objetos naturales» eran «*personas*, incluso semejantes» (CIB, p. 11).

En consecuencia, Bradford cuestiona la opinión «oficial» que califica los estilos de vida de las culturas recolectoras prehistóricas de «terribles, salvajes y nómadas, una lucha sangrienta por la supervivencia». En vez de ello, glorifica «el mundo primitivo» como lo que Marshall Sahlins llamó «la sociedad opulenta original»,

... opulenta porque tiene pocas necesidades, todos sus deseos se satisfacen fácilmente. Su caja de herramientas es elegante y ligera, sus puntos de vista lingüísticamente complejos y conceptualmente profundos y sin embargo simples y accesibles a todos. Su cultura es expansiva y dichosa. No tiene propiedad privada sino comunal, es igualitaria y cooperativa [...] Es anárquica [...] no tiene que trabajar [...] Es una sociedad llena de danzas, de cánticos, de celebraciones, de sueños (CIB, p. 10).

Los habitantes del «mundo primitivo», según Bradford, vivían en armonía con el mundo natural y se beneficiaba de todas las ventajas de la opulencia, incluido mucho tiempo de ocio. La sociedad primitiva, recalca, «no tenía que trabajar», puesto que la caza y la recolección exigían mucho menos esfuerzo que las ocho horas que la gente de hoy en día dedica a la jornada laboral. Reconoce compasivamente que la sociedad primitiva podía «pasar hambre de vez en cuando». No obstante, este «hambre» era en realidad simbólica y autoinfligida, porque los pueblos primitivos «a veces [escogen] el hambre para mejorar sus relaciones mutuas, para jugar o para tener trances» (CIB, p. 10).

Haría falta todo un ensayo completo para descodificar, por no decir rebatir, estas sandeces absurdas, en las que figuran unas pocas verdades con una mezcla o una capa de pura fantasía. Bradford basa sus explicaciones, según nos dice, en «un mayor acceso a las opiniones de la gente primitiva y sus descendientes nativos» mediante «una antropología [...] más crítica» (CIB, p. 10). En realidad, una gran parte de esta «antropología crítica» parece derivarse de ideas presentadas en el simposio «Man the Hunter» [El hombre cazador] celebrado en abril de 1966 en la Universidad de Chicago.^[32] Aunque la mayoría de las contribuciones al simposio fueron enormemente valiosas, algunas de ellas se ajustaban a la mistificación ingenua de lo primitivo que se filtraba en la contracultura de los años 1960, y que aún perdura a día de hoy. La cultura *hippy*, que influyó a unos cuantos antropólogos de la época, afirmaba que los pueblos cazadores-recolectores de hoy habían eludido las fuerzas sociales y económicas que operaban en el resto del mundo y seguían viviendo en un estado prístino, como reliquias aisladas de los estilos de vida neolíticos y paleolíticos. Además, como cazadores-recolectores, sus vidas eran particularmente saludables y pacíficas, viviendo tanto entonces como ahora gracias a la espléndida abundancia de la naturaleza.

Por ejemplo, Richard B. Lee, coeditor de la colección de los trabajos de la conferencia, estimaba que los pueblos «primitivos» consumían una cantidad bastante elevada de calorías y que contaban con abundantes alimentos, alcanzando un tipo de «abundancia» virginal en la que la gente sólo tenía que buscar comida unas cuantas horas al día. «La vida en el estado de la naturaleza no es necesariamente dura, salvaje y corta», escribió Lee. El hábitat de los bosquimanos !Kung del desierto del Kalahari, por ejemplo, «es abundante en alimentos que ofrece la naturaleza». Los bosquimanos del área de Dobe, que —afirmaba Lee— aún estaban rayando en la entrada al Neolítico,

... hoy en día viven sin problemas de plantas silvestres y carne, pese a que están confinados en la parte menos productiva de la zona donde antes se encontraban los pueblos bosquimanos. Es probable que en el pasado estos cazadores y recolectores tuvieran una base de subsistencia aún mayor, cuando podían escoger entre los mejores hábitats de África.^[33]

Ello no es realmente así, como pronto veremos.

Es muy habitual que aquellos que se deleitan con la «vida primitiva» metan en el mismo saco muchos milenios de prehistoria, como si unas especies

homínidas y humanas considerablemente diferentes vivieran en un sólo tipo de organización social. La palabra *prehistoria* es muy ambigua. Al igual que el genoma humano incluía a varias especies, no podemos realmente igualar los «puntos de vista» de los recolectores auriñacienses y magdalenenses (*Homo sapiens sapiens*) de hace unos 30.000 años con los del *Homo sapiens neanderthalensis* o el *Homo erectus*, cuyas herramientas, habilidades artísticas y capacidades de habla eran extremadamente distintas.

Otro problema es hasta qué punto los cazadores-recolectores prehistóricos o buscadores de alimentos de distintas épocas vivían en sociedades no jerárquicas. Si las necrópolis de Sungir (en el este de Europa) de hace unos 25.000 años permiten hacer alguna especulación (y no podemos contar con gente del Paleolítico para que nos expliquen su vida), la colección extraordinariamente suntuosa de joyas, lanzas, arpones de marfil y ropa con abalorios en las tumbas de dos adolescentes indican la existencia de unas dinastías familiares de alto estatus mucho tiempo antes de que los humanos se establecieran para cultivar alimentos. La mayoría de las culturas del Paleolítico eran con toda verosimilitud relativamente igualitarias, pero la jerarquía parece haber existido incluso a finales del Paleolítico, con distintos niveles de grado, tipo y alcance de una dominación que no pueden encasillarse bajo alabanzas retóricas como igualitarismo paleolítico.

Otro problema que se presenta es la variedad —al principio, la ausencia— de la capacidad comunicativa en distintas épocas. En la medida en que el lenguaje escrito no apareció hasta bien entrados los tiempos modernos, los lenguajes incluso de los primeros *Homo sapiens sapiens* apenas eran «conceptualmente profundos». Los pictogramas, glifos y, sobre todo, los conocimientos memorizados en los que se basaban los pueblos «primitivos» para conocer el pasado tienen unas limitaciones culturales evidentes. Sin una literatura escrita que registre la sabiduría acumulada de generaciones, la memoria histórica, por no decir los pensamientos «conceptualmente profundos», son difíciles de retener; más bien se pierden con el tiempo o se distorsionan lamentablemente. La historia transmitida por vía oral es todavía menos objeto de una crítica rigurosa, sino que en vez de ello se convierte fácilmente en una herramienta para los «videntes» y chamanes de la élite quienes, más que ser «protopoetas», como los llama Bradford, parecen haberse servido de sus «conocimientos» en beneficio de sus propios intereses sociales.^[34]

Lo que nos lleva, inevitablemente, a John Zerzan, el primitivista anticivilizatorio por excelencia. Para Zerzan, una de las firmas destacadas de la revista *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, la ausencia de habla, lenguaje y escritura es un aspecto positivo. Zerzan, otro viajero del túnel del tiempo de «Man the Hunter», mantiene en su libro *Futuro Primitivo* (FP) que «antes de la domesticación, antes de la invención de la agricultura, la existencia humana consistía esencialmente en una vida de ocio, intimidad con la naturaleza, sabiduría sensual, igualdad sexual y buena salud»^[35], con la diferencia de que la visión de Zerzan del «primitivismo» se acerca más bien a la de los animales de cuatro patas. De hecho, en la paleoantropología zerzaniana, las distinciones anatómicas entre el *Homo sapiens* por una parte y el *Homo habilis*, el *Homo erectus* y los «muy difamados» neandertales son dudosas; todas las especies homínidas tempranas, a su parecer, poseían las capacidades mentales y físicas del *Homo sapiens* y, además, vivieron en un estado de felicidad primitiva durante más de dos millones de años.

Si estos homínidos eran tan inteligentes como los humanos modernos, uno podría preguntarse ingenuamente: ¿por qué no innovaron con cambios tecnológicos? «Me parece muy plausible», Zerzan conjetura brillantemente, «que la inteligencia, basándose en el éxito y la satisfacción de la existencia de un cazador-recolector, es el verdadero motivo de la pronunciada ausencia de «progreso». La división del trabajo, la domesticación, la cultura simbólica [...] estos fueron evidentemente [!] rechazados hasta hace muy poco». La especie *Homo* «escogió durante mucho tiempo la naturaleza en detrimento de la cultura», y por *cultura* Zerzan quiere decir «la manipulación de las formas simbólicas básicas» (énfasis mío): una carga alienante. Incluso, continúa, «no había lugar para el tiempo reificado, el lenguaje (escrito, por supuesto, y probablemente el lenguaje hablado durante todo o la mayor parte del periodo), los números y el arte, pese a una inteligencia perfectamente capaz de ello» (FP, 23-24).

En breve, los homínidos podían dominar los símbolos, el habla y la escritura pero los rechazaron deliberadamente, puesto que ya se entendían entre sí y con su entorno instintivamente, sin necesidad de ellos. Así, Zerzan coincide con entusiasmo con un antropólogo que medita que «la comunión de los san bosquimanos con la naturaleza» alcanzó un nivel de experiencia que «podría llamarse casi místico. Por ejemplo, parecían saber qué se sentía realmente siendo un elefante, un león o un antílope», incluso un baobab (FP, 33-34).

La «decisión» consciente de rechazar el lenguaje, las herramientas sofisticadas, la temporalidad y una división del trabajo (probablemente lo probaron y resoplaron: «¡Bah!»), fue tomada, nos dice, por el *Homo habilis*, cuyo cerebro, me permito observar, tenía un tamaño de aproximadamente la mitad del de los humanos modernos y quien probablemente no tenía la capacidad anatómica para pronunciar sílabas. No obstante, gracias a la autoridad soberana de Zerzan sabemos que el *habilis* (y tal vez incluso el *Australopithecus afarensis*, que podría haber vivido hace unos «dos millones de años») poseían una «inteligencia perfectamente capaz» —¡ni más ni menos!— de estas funciones, pero que rechazaban utilizarlas. En la paleoantropología de Zerzan, los primeros homínidos o humanos podían adoptar o rechazar unos rasgos culturales vitales como el habla con una sabiduría sublime, al igual que los monjes hacen voto de silencio.

Pero una vez este voto se rompió, ¡todo empezó a ir mal! Por unos motivos que sólo conocen Dios y Zerzan.

La aparición de la cultura simbólica, con su voluntad inherente de manipular y controlar, pronto abrió la vía a la domesticación de la naturaleza. Tras dos millones de años de vida humana pasados respetando la naturaleza, en equilibrio con otras especies salvajes, la agricultura modificó nuestro estilo de vida, nuestra manera de adaptarnos, de un modo sin precedentes. Nunca antes una especie había conocido un cambio radical tan absoluto y rápido. [...] La autodomesticación a través del lenguaje, el ritual y el arte inspiró la dominación de animales y plantas que vino a continuación (FP, 27-28; énfasis mío).

Hay una cierto esplendor en estas bobadas que es verdaderamente cautivador. Unas épocas, unas especies homínidas y/o humanas y unas situaciones medioambientales y tecnológicas considerablemente distintas se meten en el mismo saco de una vida compartida «respetando la naturaleza». La simplificación de Zerzan de la complejísima dialéctica entre los seres humanos y la naturaleza no humana revela una mentalidad tan reduccionista y simplista que uno no puede más que quedarse pasmado.

Sin duda, podríamos aprender mucho de las culturas anteriores a la escritura —sociedades orgánicas, como las llamo en *La ecología de la libertad*—, especialmente acerca de la mutabilidad de lo que se suele llamar «naturaleza humana». Su espíritu de colaboración dentro del grupo y, en el mejor de los casos, sus puntos de vista igualitarios no sólo son admirables —y socialmente necesarios en vistas del precario mundo en

que vivieron—, sino que ofrecen una prueba convincente de la maleabilidad del comportamiento humano, contrastando con el mito de que la competencia y la avaricia son unos atributos humanos innatos. De hecho, sus prácticas del usufructo y la desigualdad de los iguales son muy relevantes para una sociedad ecológica.

Pero que los pueblos «primitivos» o prehistóricos «veneraban» la naturaleza no humana es como mínimo dudoso y, en el peor de los casos, totalmente falso. A falta de entornos «no naturales» como pueblos y ciudades, la propia noción de «Naturaleza» diferenciándola del *hábitat* aún tenía que *conceptualizarse*; una experiencia verdaderamente alienante, en opinión de Zerzan. Tampoco es probable que nuestros antepasados remotos consideraran el mundo natural menos instrumental que los pueblos de las culturas históricas. Teniendo debidamente en cuenta sus propios intereses materiales —su supervivencia y bienestar—, los pueblos prehistóricos parecen haber cazado tantas presas como podían atrapar, y si poblaron imaginativamente el mundo animal con atributos antropomórficos, como seguramente hicieron, debió ser para comunicarse con él con el fin de manipularlo, no simplemente para venerarlo.

Así, teniendo en mente unos propósitos muy instrumentales, conjuraban animales «parlantes», «tribus» animales (a menudo basadas en sus propias estructuras sociales) y unos «espíritus» animales receptivos. Lógicamente, dados sus conocimientos limitados, creían en la realidad de los sueños, en los que los humanos podían volar y los animales hablar, en un mundo onírico inexplicable, a menudo espantoso, que tomaban por la realidad. Para controlar los animales de caza, para utilizar un hábitat con fines de supervivencia, para luchar contra las vicisitudes del clima y similares, los pueblos prehistóricos tenían que personificar estos fenómenos y «hablar» con ellos, ya sea directamente o mediante rituales o metáforas.

En realidad, los pueblos prehistóricos parecen haber intervenido en su entorno tan resueltamente como podían. En cuanto el *Homo erectus* o las especies humanas más tardías aprendieron a utilizar el fuego, por ejemplo, parecen haberlo usado para quemar bosques, probablemente provocando estampidas de animales de caza por precipicios o recintos naturales donde podían matarlos fácilmente. La «reverencia por la vida» de los pueblos prehistóricos, por consiguiente, reflejaba una preocupación muy pragmática por mejorar y controlar su abastecimiento de alimentos, no un

amor por los animales, bosques y montañas (que tal vez temían como la elevada morada de deidades, tanto benignas como malignas).^[36]

El «amor por la naturaleza» que Bradford atribuye a la «sociedad primitiva» tampoco representa correctamente a los pueblos recolectores de hoy en día, que a menudo tratan de manera bastante dura a los animales domésticos y de presa. Por ejemplo, los pigmeos del bosque de Ituri torturaban a los animales que atrapaban de manera bastante sádica, y los esquimales solían maltratar a sus huskies.^[37] En cuanto a los indios norteamericanos, antes de entrar en contacto con Europa, alteraron enormemente una gran parte del continente utilizando fuego para despejar tierras para la horticultura y para tener mejor visibilidad cuando cazaban, hasta el punto de que el «paraíso» que encontraron los europeos estaba «claramente humanizado».^[38]

Inevitablemente, muchas tribus indias al parecer agotaron los animales locales de los que se alimentaban y tuvieron que emigrar a nuevos territorios para ganarse materialmente el sustento. Y sería realmente extraño que no hubieran tenido que emprender guerras para echar a sus habitantes originales. Puede muy bien ser que sus antepasados remotos provocaran la extinción de algunos de los grandes mamíferos de Norteamérica de la última era glacial (especialmente mamuts, mastodontes, bisontes esteparios, caballos y camellos). Aún pueden distinguirse grandes acumulaciones de huesos de bisonte en algunos yacimientos que apuntan a matanzas en masa y carnicerías «en cadena» en unos cuantos arroyos americanos.^[39]

Por otra parte, entre aquellos pueblos que se dedicaban a la agricultura, el uso de la tierra tampoco respetaba necesariamente el medioambiente. En torno al lago Pátzcuaro en los altiplanos del centro de México, antes de la conquista española, «la utilización de la tierra en la prehistoria no seguía unas prácticas conservacionistas», escribe Karl W. Butzer, sino que causaba unas altas tasas de erosión del suelo. De hecho, las prácticas agrícolas indígenas «podían ser tan perjudiciales como cualquier uso de la tierra preindustrial en el Viejo Mundo».^[40] Otros estudios muestran que la tala excesiva de bosques y el fracaso de la agricultura de subsistencia socavaron la sociedad maya y contribuyeron a su hundimiento.^[41]

Nunca podremos saber si los estilos de vida de las culturas recolectoras de hoy en día reflejan realmente las de nuestro pasado remoto.^[42] Las culturas indígenas modernas no sólo se han desarrollado a lo largo de miles de años, sino que además se han visto considerablemente alteradas

por la difusión de innumerables rasgos de otras culturas antes de ser estudiadas por los investigadores occidentales. De hecho, como Clifford Geertz ha observado con bastante mordacidad, hay muy poco o nada de prístino en las culturas indígenas que los primitivistas modernos asocian con los primeros humanos. «La comprensión, a su pesar y tardía, de que [el primitivismo prístino de los indígenas actuales] no es tal, incluso entre los pigmeos, ni tan sólo entre los esquimales», observa Geertz, «y que estos pueblos son en realidad productos de unos procesos de cambio social a mayor escala que los han convertido, y siguen convirtiéndolos, en lo que son, ha sido un motivo de asombro que ha provocado prácticamente una crisis en el campo [de la etnografía]».^[43] Muchos pueblos «primitivos», al igual que los bosques en los que vivían, no eran más «virginales» cuando entraron en contacto con los europeos que los indios Lakota en el momento de la guerra civil estadounidense, pese a lo que nos hagan creer en *Bailando con lobos*. Muchos de los sistemas de creencias «primitivos» tan encomiados de los indígenas actuales se remontan claramente a influencias cristianas. Alce Negro, por ejemplo, era un ferviente católico^[44], y la «Danza de los espíritus» de los indios Paiute y Lakota estaba fuertemente influida por el milenarismo de los evangelistas cristianos.

En la investigación antropológica seria, el concepto de un cazador «extático» y prístino no ha sobrevivido los treinta años transcurridos desde el simposio «Man the Hunter». Muchas de las sociedades «cazadoras opulentas» citadas por los devotos del mito de la «opulencia primitiva» habían retrocedido literalmente —probablemente muy en contra de sus deseos— de sistemas sociales hortícolas. Actualmente se sabe que los san del Kalahari habían sido hortelanos antes de que se les empujara hacia el desierto. Hace varios siglos, según Edwin Wilmsen, los pueblos que hablan san se dedicaban a la agricultura y la ganadería, por no mencionar al comercio con los territorios agrícolas vecinos en una red que llegaba hasta el océano Índico. En el año 1000, según se desprende de las excavaciones, su área, Dobe, estaba poblada por una gente que producía cerámica, trabajaba el hierro y criaba ganado, exportándolos a Europa hacia los años 1840 junto con enormes cantidades de marfil —una gran parte del cual provenía de elefantes cazados por los propios san, que sin duda llevaron a cabo esta matanza de sus «hermanos» paquidermos con la gran sensibilidad que les atribuye Zerzan—.

Los estilos de vida recolectores marginales de los san que tanto cautivaron a los observadores en los años 1960 eran realmente

consecuencia de cambios económicos a finales del s. XIX, mientras que «el aislamiento imaginado por los observadores externos [...] no era indígena sino que obedecía al hundimiento del capital mercantil».^[45] Por consiguiente, «la situación actual de los pueblos que habitan en el margen rural de las economías africanas», observa Wilmsen,

... se explica únicamente por las políticas sociales y las economías de la era colonial y sus secuelas. Su apariencia de recolectores se debe a que quedaron relegados a una clase marginada durante el desarrollo de los procesos históricos que empezaron antes de este milenio y culminaron en las primeras décadas de este siglo.^[46]

También los yuqui del Amazonas podrían haber personificado muy bien la sociedad recolectora prístina ensalzada en los años 1960. Este pueblo, que no fue estudiado por los europeos hasta los 1950, tenía un conjunto de herramientas que consistía en poco más que una garra de jabalí y un arco con flechas: «Además de ser incapaces de hacer fuego», escribe Allyn M. Stearman, que los estudió, «no tenían embarcaciones, ni animales domésticos (ni tan sólo perros), ni piedras, ni especialistas en rituales, y sí sólo una cosmología rudimentaria. Vivían como nómadas, vagando por los bosques de las tierras bajas de Bolivia en busca de animales de presa y otros alimentos que conseguían con sus habilidades recolectoras».^[47] No cultivaban alimentos y no conocían en absoluto el uso del anzuelo y el sedal para pescar.

No obstante, no eran en absoluto una sociedad igualitaria: los yuqui mantenían la institución de la esclavitud hereditaria, dividiendo su sociedad en un estrato privilegiado de élite y un grupo de esclavos postergados que hacían el trabajo. Esta característica se considera ahora un vestigio de antiguos estilos de vida hortícolas. Los yuqui, al parecer, descendían de una sociedad precolombina que tenía esclavos y, «a lo largo de los años, experimentaron una desculturización, perdiendo gran parte de su patrimonio cultural al tener que desplazarse y vivir de la tierra. Pero aunque muchos de los elementos de su cultura se perdieron, otros no. La esclavitud, evidentemente, era uno de éstos».^[48]

No sólo se ha destruido el mito del recolector «prístino», sino que Wilmsen y sus asociados han puesto considerablemente en duda los propios datos de Richard Lee sobre el consumo de calorías de los recolectores «opulentos».^[49] El pueblo !Kung vivía un promedio de unos treinta años. La mortalidad infantil era elevada, y según Wilmsen (discrepando con Bradford), la gente sufría enfermedades y hambre en época de vacas

flacas. (El propio Lee ha revisado sus opiniones en este punto desde los años 1960).

Por consiguiente, las vidas de nuestros primeros antepasados no eran muchas veces precisamente placenteras. De hecho, su vida era bastante dura, en general corta y materialmente muy agotadora. Las pruebas anatómicas sobre su longevidad muestran que en torno a la mitad morían durante la infancia o antes de alcanzar los veinte años, y pocos vivían más de cincuenta.^[50] Es plausible que vivieran más del carroñeo que de la caza y la recolección, y probablemente eran presa de leopardos y hienas.^[51]

Los pueblos prehistóricos y los recolectores más tardíos eran normalmente cooperativos y pacíficos con los miembros de sus propias bandas, tribus o clanes; pero hacia los miembros de las otras eran a menudo belicosos, a veces incluso genocidas en sus esfuerzos para despojarlos y apropiarse de su tierra. El más dichoso de los humanos ancestrales (si nos creyéramos a los primitivistas), el *Homo erectus*, ha dejado tras de sí un funesto historial de masacres entre humanos, según los datos compilados por Paul Janssens.^[52] Se ha sugerido que muchas personas de China y Java murieron a causa de erupciones volcánicas, pero las últimas explicaciones pierden mucha plausibilidad en vista de los restos de cuarenta personas cuyas cabezas, con heridas mortales, fueron cortadas; «difícil que fuera un volcán», observa secamente Corinne Shear Wood.^[53] En cuanto a los recolectores modernos, los conflictos entre tribus de indios norteamericanos son demasiado numerosos para citarlos con extensión; prueba de ello son los anasazi y sus vecinos del suroeste, las tribus que finalmente formaron la Confederación Iroquesa (la cual fue en sí misma un asunto de supervivencia, pues si no iban a exterminarse los unos a los otros), y el continuo conflicto entre los mohawks y los hurones, que llevó al práctico exterminio y huida de las comunidades de hurones que quedaban.

Si los «deseos» de los pueblos prehistóricos «se satisfacían fácilmente», como alega Bradford, era precisamente porque sus condiciones materiales de vida —y por ende, sus deseos— eran en realidad muy básicos. Es lo que cabría esperar de cualquier forma de vida que generalmente se adapta, más que innovar; que se conforma con el hábitat del que dispone, más que tratar de alterarlo para que se ajuste a sus deseos. Sin duda, los pueblos primitivos conocían increíblemente el hábitat en el que vivían; después de todo, eran unos seres muy inteligentes e imaginativos. No obstante, su cultura «dichosa» estaba

inevitablemente llena no sólo de alegría y «cánticos [...], celebraciones [...] y sueños», sino también de superstición y temores fácilmente manipulables.

Ni nuestros antepasados remotos ni los indígenas actuales podrían haber sobrevivido si mantuvieran las ideas «encantadas» propias de Disneylandia que les imputan los primitivistas de hoy en día. Es cierto que los europeos no ofrecieron a los pueblos indígenas ninguna magnífica dispensa social, más bien al contrario: los imperialistas sometieron a los nativos a una explotación extrema, un genocidio total, enfermedades contra las que no tenían inmunidad y un saqueo indigno. Ninguna conjura animista previno esta arremetida ni podía haberlo hecho, como la tragedia de Wounded Knee en 1890, donde quedó tan tristemente desmentido el mito de las camisas fantasma que resistían las balas.

Lo que es de una importancia crucial es que la regresión al primitivismo de algunos anarquistas personales niega los atributos más destacados de la humanidad, en tanto que especie, y los aspectos potencialmente emancipadores de la civilización euro-americana. Los humanos son infinitamente distintos de los otros animales, ya que hacen más que simplemente *adaptarse* a su entorno; *innovan* y crean un nuevo mundo, no sólo para descubrir sus propias facultades como seres humanos, sino para hacer el mundo de su entorno más adecuado para su propio desarrollo, como personas y como especie. Esta capacidad de cambiar el mundo, pese a su tergiversación por la sociedad irracional actual, es un don natural, el producto de la evolución biológica humana; no meramente el producto de la tecnología, la racionalidad y la civilización. Que quienes se llaman a sí mismos anarquistas aboguen por un primitivismo que bordea la bestialidad, con su mensaje apenas disimulado de adaptabilidad y pasividad, empaña siglos de pensamiento, ideales y prácticas revolucionarios, e incluso difama los esfuerzos memorables de la humanidad para liberarse del provincianismo, el misticismo y la superstición y cambiar el mundo.

Para los anarquistas personales, en particular los del género anticivilizatorio y primitivista, la propia historia se convierte en un monolito degradante que engulle todas las distinciones, mediaciones, fases de desarrollo y especificidades sociales. El capitalismo y sus contradicciones se reducen a un epifenómeno de una civilización omnívora y sus «imperativos» tecnológicos, sin matices ni diferenciaciones. La Historia, en la medida en que la concebimos como la evolución del

componente *racional* de la humanidad —el *desarrollo* de su potencial de libertad, autoconciencia y cooperación—, es un relato complejo del cultivo de las sensibilidades, intuiciones, capacidad intelectual y conocimientos humanos, o lo que antes se llamaba «la educación de la humanidad». Tratar la historia como una «caída» continua de una «autenticidad» animal, como Zerzan, Bradford y sus acólitos hacen en mayor o menor medida, de modo muy similar al de Martin Heidegger, es ignorar los ideales en expansión de la libertad, la individualidad y la autoconciencia que han marcado eras de desarrollo humano; por no hablar del potencial cada vez más amplio de las luchas revolucionarias para conseguir estos fines.

El anarquismo personal anticivilizatorio es sólo un aspecto de la regresión social que marca las últimas décadas del siglo XX. Al igual que el capitalismo amenaza con deshacer la historia natural haciéndola regresar a una era geológica y zoológica más simple y menos diferenciada, el anarquismo personal anticivilizatorio es cómplice del capitalismo en llevar al espíritu humano y su historia a un mundo primitivo menos desarrollado, menos determinado y libre de pecado: la sociedad supuestamente «inocente» anterior a la tecnología y la civilización que existía antes de que la humanidad «cayera en desgracia». Como los comedores de loto en *La Odisea* de Homero, los humanos son «auténticos» cuando viven eternamente en el presente, sin pasado ni futuro; despreocupados por la memoria o las ideas, sin tradiciones y sin retos sobre el devenir.

Paradójicamente, el mundo idealizado por los primitivistas excluiría en realidad el individualismo radical aclamado por los herederos individualistas de Max Stirner. Aunque las comunidades «primitivas» de la actualidad han engendrado a personas de fuerte impronta, el poder de la costumbre y el alto nivel de solidaridad dentro del grupo exigido por las duras condiciones dejan poco margen para un comportamiento expansivamente individualista como el que buscan los anarquistas stirnerianos que celebran la supremacía del ego. Hoy en día, tener escarceos con el primitivismo es precisamente el privilegio de los urbanitas acomodados que pueden permitirse darle vueltas a las fantasías inaccesibles no sólo a los hambrientos, los pobres y los «nómadas» que viven por necesidad en las calles de la ciudad, sino también a los empleados sobrecargados de trabajo. Las madres trabajadoras de hoy en día difícilmente podrían prescindir de una lavadora para aliviarlas, por poco que sea, de sus tareas domésticas diarias, antes de ir a trabajar para ganar lo que es con frecuencia la mayor parte de los ingresos de su hogar. Irónicamente, incluso el grupo que publica *Fifth Estate* aceptó que no

podía estar sin un ordenador y se vio «obligado» a comprar uno, publicando el poco sincero descargo de responsabilidad: «¡Lo odiamos!». ^[54] Denunciar una tecnología avanzada utilizándola al mismo tiempo para generar publicaciones antitecnología no sólo es hipócrita, sino que tiene unas dimensiones mojigatas: este «odio» a los ordenadores parece más bien el eructo de los privilegiados que, tras darse un atracón de exquisiteces, ensalzan las virtudes de la pobreza en la misa del domingo.

Evaluación del anarquismo personal

Lo que más destaca del anarquismo personal de hoy en día es su apetito por lo *inmediato* más que por la reflexión, por una simplista relación directa entre mente y realidad. Esta inmediatez no sólo inmuniza al pensamiento libertario de las exigencias de una reflexión matizada y mediada, sino que también excluye el análisis racional y, de hecho, la racionalidad en sí. Al consignar la humanidad a una esfera sin tiempo, sin espacio y sin historia —una noción «básica» de la temporalidad basada en los ciclos «eternos» de la «Naturaleza»—, despoja a la mente de su singularidad creativa y su libertad para intervenir en el mundo natural.

Desde el punto de vista del anarquismo personal primitivista, los seres humanos están mejor cuando se adaptan al resto de la naturaleza, más que cuando intervienen en ella, o cuando, sin los lastres de la razón, la tecnología, la civilización e incluso el habla, viven en plácida «armonía» con la realidad existente, tal vez dotados de unos «derechos naturales», en una condición visceral y «extática» esencialmente inconsciente. *T.A.Z., Fifth Estate, Anarchy: A Journal of Desire Armed* y revistas más marginales como la stirneriana *Demolition Derby* de Michael William: todos ellos se centran en un «primitivismo» sin mediaciones, ahistórico y anticivilizatorio del que hemos «caído», un estado de perfección y «autenticidad» en el que nos guiábamos indistintamente por los «límites de la naturaleza», la «ley natural» o nuestros ávidos egos. La historia y la civilización no consisten en nada más que un descenso hacia la falta de autenticidad de la «sociedad industrial».

Como ya he apuntado, este mito de la «caída de la autenticidad» tiene sus raíces en el romanticismo reaccionario, y más recientemente en la filosofía de Martin Heidegger, cuyo «espiritualismo» *völkisch*, latente en *Ser y Tiempo*, surgió más tarde en sus obras explícitamente fascistas. Esta perspectiva se ceba ahora en el misticismo quietista que abunda en los escritos antidemocráticos de Rudolf Bahro, con su llamamiento apenas

disimulado a la «salvación» por un «Adolf verde», y en la búsqueda apolítica de «realización personal» y espiritualismo ecológico postulada por los ecologistas profundos.

Al final, el ego individual se convierte en el templo supremo de la realidad, excluyendo la historia y el devenir, la democracia y la responsabilidad. De hecho, la convivencia con la sociedad como tal queda debilitada por un narcisismo tan envolvente que reduce la consociación a un ego infantilizado que es poco más que un puñado de exigencias y reclamaciones chillonas de sus propias satisfacciones. La civilización meramente obstruye la extática realización personal de los deseos de este ego, reificado como la satisfacción final de la emancipación, como si el goce y el deseo no fueran productos de la cultura y el desarrollo histórico, sino meros impulsos innatos que aparecen de la nada en un mundo sin sociedad.

Como el ego stirneriano pequeñoburgués, el anarquismo personal primitivista no da cabida a las instituciones sociales, las organizaciones políticas y los programas radicales, y menos aún a una esfera pública, que todos los escritores examinados identifican automáticamente con la capacidad de gobernar. Lo esporádico, lo poco sistemático, lo incoherente, lo discontinuo y lo intuitivo suplantando lo coherente, lo deliberado, lo organizado y lo racional, e incluso cualquier forma de actividad sostenida y centrada, aparte de publicar una revistilla o panfleto... o quemar un contenedor de basuras. Se contraponen la imaginación a la razón y el deseo a la coherencia teórica, como si los dos estuvieran en contradicción radical. La admonición de Goya de que la imaginación sin la razón produce monstruos se altera para dar la impresión de que la imaginación florece gracias a una experiencia directa con una «unidad» sin matices. Por consiguiente, la naturaleza social se disuelve esencialmente en la naturaleza biológica; la humanidad innovadora, en la animalidad adaptable; la temporalidad, en una eternidad anterior a la civilización; la historia, en una repetición de ciclos arcaica.

El anarquismo personal convierte astutamente una realidad burguesa, cuya dureza económica es más fuerte y extrema cada día que pasa, en constelaciones de autocomplacencia, inconclusión, indisciplina e incoherencia. En los años 1960, los situacionistas, en nombre de una «teoría del espectáculo», produjeron en realidad un espectáculo reificado de la teoría, pero por lo menos ofrecían correcciones organizativas, como consejos de trabajadores, que daban algo de peso a su esteticismo. El

anarquismo personal, al impugnar la organización, el compromiso con programas y un análisis social serio imita los peores aspectos del esteticismo situacionista sin adherirse al proyecto de construir un movimiento. Como los deshechos de los años sesenta, vaga sin rumbo dentro de los límites del ego (rebautizado por Zerzan como los «límites de la naturaleza») y convierte la incoherencia bohemia en una virtud.

Lo más preocupante es que los caprichos estéticos autocomplacientes del anarquismo personal erosionan significativamente el corazón socialista de una ideología izquierdista libertaria que en el pasado podía reivindicar una relevancia y un peso social precisamente por su compromiso inquebrantable con la emancipación; no *fuera* de la historia, en el reino de lo subjetivo, sino *dentro* de ella, en el reino de lo objetivo. El gran grito de la Primera Internacional —que el anarcosindicalismo y el anarcocomunismo mantuvieron después de que Marx y sus seguidores la abandonaran— fue la exigencia: «No más deberes sin derechos, ningún derecho sin deber». Durante generaciones, este eslogan adornó las cabeceras de lo que ahora llamamos en retrospectiva revistas *sociales* anarquistas. Hoy en día choca radicalmente con la demanda esencialmente egocéntrica de un «deseo armado» y con la contemplación taoísta y los nirvanas budistas. Si el anarquismo social llamaba al pueblo a alzarse en revolución y buscar la reconstrucción de la sociedad, los pequeñoburgueses airados que pueblan el mundo subcultural del anarquismo personal llaman a rebeliones episódicas y a la satisfacción de sus «máquinas deseantes», por utilizar la fraseología de Deleuze y Guattari.

El continuo retroceso del compromiso histórico del anarquismo tradicional con la lucha social (sin la cual no puede alcanzarse la realización personal y la satisfacción del deseo en todas sus vertientes, no únicamente la instintiva) viene inevitablemente acompañado de una mistificación desastrosa de la experiencia y la realidad. El ego, identificado de manera casi fetichista como el escenario de la emancipación, resulta ser idéntico al «individuo soberano» del individualismo del *laissez faire*. Desvinculado de sus raíces sociales, alcanza no la autonomía sino una «mismedad» heterónoma de la empresa pequeñoburguesa.

En realidad, el ego en su soberanía personal no es en absoluto libre, sino que está atado de pies y manos a las leyes aparentemente anónimas del mercado —las leyes de la competencia y de la explotación—, que

convierten el mito de la libertad individual en otro fetiche que oculta las leyes implacables de la acumulación de capital.

El anarquismo personal, en efecto, resulta ser otro engaño burgués desconcertante. Sus seguidores no son más «autónomos» que los movimientos de la bolsa, que las fluctuaciones de precios y los hechos mundanos del comercio burgués. Pese a todas las declaraciones de autonomía, este «rebelde» de clase media, ladrillo en mano o no, es *totalmente cautivo de las fuerzas subyacentes del mercado que ocupan todos los espacios supuestamente «libres» de la vida social moderna*, desde cooperativas agrícolas a comunas rurales.

El capitalismo gira en torno nuestro: no sólo material, sino culturalmente también. Como John Zerzan justificó memorablemente a un sorprendido entrevistador que le preguntó cómo podía haber una televisión en el hogar de este enemigo de la tecnología: «Como todas las demás personas, yo también necesito narcotizarme».^[55]

Que el propio anarquismo personal es un autoengaño «narcotizante» puede verse claramente en *El único y su propiedad* de Max Stirner, donde la reivindicación a la «singularidad» del ego en el templo del «yo» sacrosanto supera con creces las devociones liberales de John Stuart Mill. De hecho, con Stirner, el egoísmo se convierte en un asunto de epistemología. En medio del laberinto de contradicciones y afirmaciones lamentablemente incompletas de las que está repleto *El único y su propiedad*, uno encuentra que el ego «único» de Stirner es un mito porque se basa en su «otro» aparente: la propia sociedad. Efectivamente: «La verdad no puede manifestarse como tú te manifiestas», insta Stirner al egoísta, «no puede moverse, ni cambiar, ni desarrollarse; la verdad aguarda y recibe todo de ti y no sería si no fuera por ti, porque no existe más que *en tu cabeza*».^[56] El egoísta stirneriano, en efecto, se despide de la realidad objetiva, de la realidad factual de lo social, y por consiguiente del cambio social fundamental y todos los criterios e ideales éticos más allá de la satisfacción personal en medio de los demonios ocultos del mercado burgués. Esta falta de mediación subvierte la mismísima existencia de lo concreto, por no hablar de la autoridad del propio ego stirneriano: una reivindicación tan absoluta como para excluir las raíces sociales del yo y su formación en la historia.

Nietzsche, de manera bastante independiente de Stirner, llegó con su visión de la verdad hasta su conclusión lógica borrando la existencia y la realidad de la verdad como tal: «¿Qué es, pues, verdad?», preguntaba—.

«Una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas».^[57] Más directamente que Stirner, Nietzsche mantenía que los hechos son meras interpretaciones; incluso preguntaba: «¿Es, en fin, necesario poner todavía al intérprete detrás de la interpretación?». Parece ser que no, puesto que «incluso esto es invención, hipótesis».^[58] Siguiendo la lógica implacable de Nietzsche, nos quedamos con un yo que no sólo crea esencialmente su propia realidad, sino que además debe justificar su *propia* existencia como algo más que una mera interpretación. Un egoísmo tal aniquila así el propio ego, que se esfuma en medio de las propias premisas no declaradas de Stirner.

Despojado de manera similar de la historia, sociedad y realidad factual más allá de sus propias «metáforas», el anarquismo personal vive en una esfera asocial en la que el ego, con sus deseos crípticos, debe evaporarse en abstracciones lógicas. Pero reducir el ego a la inmediatez intuitiva — anclándolo en la mera animalidad, en los «límites de la naturaleza» — supondría ignorar el hecho de que el ego es el producto de una historia *en continua evolución*, incluso una historia que, si tiene que consistir en meros episodios, debe utilizar la razón como guía para los estándares del progreso y la regresión, la necesidad y la libertad, el bien y el mal, y — ¡sí! — la civilización y la barbarie. De hecho, un anarquismo que trate de evitar los escollos del puro solipsismo, por una parte, y la pérdida del «yo» como mera «interpretación», por otra, tiene que pasar a ser explícitamente socialista o colectivista; es decir, tiene que ser un anarquismo social que busque la libertad a través de la estructura y la responsabilidad mutua, no a través de un ego etéreo y nómada que elude los prerequisites de la vida social.

Por decirlo sin rodeos: entre la ideología socialista del anarcosindicalismo y el anarcocomunismo (que nunca han negado la importancia de la realización personal y la satisfacción del deseo) y el pedigrí esencialmente liberal e individualista del anarquismo personal (que fomenta la incapacidad social, por no decir directamente la negación social), existe un abismo que no puede salvarse a menos que se ignoren totalmente los objetivos, métodos y filosofía subyacente, profundamente distintos, que los diferencian. En realidad, el propio proyecto de Stirner surgió en un debate con el socialismo de Wilhelm Weitling y Moses Hess, donde invocó el egoísmo precisamente en contraposición al socialismo. «El mensaje [de Stirner] era la insurrección personal más que la revolución general» — observa James J. Martin con admiración.^[59] Una contraposición que

persiste actualmente en el anarquismo personal y sus variantes *yuppies*, a diferencia del anarquismo social con sus raíces en el historicismo, la matriz social de la individualidad y su compromiso con una sociedad racional.

La misma incongruencia de estos mensajes esencialmente contradictorios, que coexisten en cada página de las revistas de estilo de vida, reflejan la voz febril del pequeñoburgués intranquilo. Si el anarquismo pierde su esencia social y su objetivo colectivista, si se desvía hacia el esteticismo, el éxtasis y el deseo e, incongruentemente, hacia un quietismo taoísta y un olvido budista como sustitutos de un programa, una política y una organización libertarias, pasará a representar no una regeneración social y una visión revolucionaria, sino la decadencia social y una rebelión irritablemente egoísta. Aún peor, alimentará la ola de misticismo que ya está extendiéndose a miembros acomodados de la generación actualmente adolescente y veinteañera. La exaltación del éxtasis que hace el anarquismo personal, *sin duda loable en una matriz social radical* pero aquí descaradamente mezclada con la «brujería», está dando lugar a una absorción irreal con espíritus, fantasmas y arquetipos *jungianos* en vez de a una conciencia racional y dialéctica del mundo.

Como botón de muestra, la portada de una edición reciente de *Alternative Press Review* (otoño de 1994), una fiera revista anarquista con numerosos lectores en los Estados Unidos, venía adornada con una deidad budista de tres cabezas en una pose serena y nirvánica, frente a un fondo supuestamente cósmico de espirales de galaxias y parafernalia *new age*; una imagen que podría muy bien ir junto al póster «Anarquía» de *Fifth Estate* en una boutique *new age*. En la contraportada, un gráfico postula: «La vida puede ser mágica cuando empezamos a liberarnos» (con la A de «mágica» dentro de un círculo), que nos obliga a preguntarnos: ¿cómo?, ¿con qué? La revista misma contiene un artículo sobre ecología profunda de Glenn Parton (sacado de la revista *Wild Earth* de David Foreman), titulado: «El Yo salvaje: por qué soy un primitivista», ensalzando los «pueblos primitivos» cuyo «estilo de vida encaja con el mundo natural recibido», lamentando la revolución neolítica e identificando nuestra «tarea principal» con la de «destruir nuestra civilización y restablecer lo salvaje». Las ilustraciones de la revista hacen gala de una gran vulgaridad: destacan las calaveras humanas e imágenes de ruinas. En su contribución más extensa, «Decadencia», reimpresa de *Black Eye*, se mezcla lo

romántico con lo marginal, concluyendo de manera exultante: «Ya es hora de unas verdaderas vacaciones romanas, ¡que vengan los bárbaros!».

Por desgracia, los bárbaros ya están aquí, y las «vacaciones romanas» se multiplican en las ciudades estadounidenses del presente con el *crack*, el vandalismo, la insensibilidad, la estupidez, el primitivismo, la anticivilización, el antirracionalismo, y una buena dosis de «anarquía» entendida como caos. El anarquismo personal debe considerarse en el contexto social actual no sólo de los guetos de negros desmoralizados y suburbios de blancos reaccionarios, sino también de las reservas indias, esos pretendidos centros de «primigenitud», en los que bandas de jóvenes indios andan a tiros los unos contra los otros, el narcotráfico prolifera, y los «grafitis de las bandas dan la bienvenida a los visitantes incluso en el monumento sagrado de Window Rock», como observa Seth Mydans en *The New York Times* (3 de marzo de 1995).

Por consiguiente, una extendida decadencia cultural ha seguido a la degeneración de la Nueva Izquierda de los años 1960 hacia el posmodernismo, y de su contracultura hacia el espiritualismo *new age*. Para los anarquistas personales timoratos, el diseño tipo *Halloween* y los artículos incendiarios empujan la esperanza y la comprensión de la realidad cada vez más lejos. Atraídos por los alicientes del «terrorismo cultural» y los recesos budistas, los anarquistas personales se encuentran en realidad en un fuego cruzado entre los bárbaros en la cúspide de la sociedad en *Wall Street* y la *City*, y los de abajo, en los lúgubres guetos urbanos de Europa y Estados Unidos. Por desgracia, el conflicto en el que se encuentran, pese a sus loas a los estilos de vida marginales (a los que los bárbaros corporativos no son ajenos hoy en día), tiene menos que ver con la necesidad de crear una sociedad libre que con una guerra brutal para ver quién va a participar en los botines disponibles de la venta de drogas, cuerpos humanos, préstamos exorbitantes... sin olvidar los bonos basura y las divisas.

Un mero retorno a la animalidad — ¿o hay que llamarlo «des-civilización»? — *no es una vuelta a la libertad sino al instinto*, al ámbito de la «autenticidad» que se guía por los genes más que por el cerebro. No hay nada que esté más lejos de los ideales de libertad expresados de formas cada vez más expansivas en las grandes revoluciones históricas. Y no hay nada que sea más implacable en su total obediencia a los imperativos bioquímicos como el ADN, o que contraste más con la creatividad, ética y mutualidad abiertas por la cultura y las luchas por una civilización racional.

No hay libertad en lo «salvaje», si por pura fiereza se entienden los dictados de las pautas de comportamiento congénitas que conforman la mera animalidad. Difamar la civilización sin reconocer debidamente su enorme potencial de libertad consciente —una libertad conferida por la razón así como la emoción, por la comprensión así como el deseo, por la prosa así como la poesía— es retroceder al oscuro mundo de la brutalidad, cuando el pensamiento era débil y la capacidad intelectual era sólo una promesa de la evolución.

Hacia un comunismo democrático

Mi visión del anarquismo personal está lejos de ser completa; la tendencia personalista de este cuerpo ideológico permite moldearlo de muchas maneras, siempre y cuando haya palabras como *imaginación*, *sagrado*, *intuitivo*, *éxtasis* y *primitivo* que embellezcan su superficie.

El anarquismo social, a mi entender, está hecho de una materia fundamentalmente diferente, heredera de la tradición de la Ilustración, con la debida consideración a sus límites e imperfecciones. Según como se defina la razón, el anarquismo social defiende la mente humana pensante sin negar de forma alguna la pasión, el éxtasis, la imaginación, la diversión y el arte. Pero, en vez de materializarlos en categorías nebulosas, trata de incorporarlos a la vida cotidiana. Está comprometido con la racionalidad, oponiéndose a la vez a la racionalización de la experiencia; con la tecnología, oponiéndose a la vez a la «megamáquina»; con la institucionalización social, oponiéndose a la vez al sistema de clases y a la jerarquía; con una política genuina, basada en la coordinación confederal de municipios o comunas por el pueblo, con democracia directa cara a cara, oponiéndose a la vez al parlamentarismo y al Estado.

Esta «comuna de comunas», para utilizar un eslogan tradicional de revoluciones anteriores, puede denominarse de manera apropiada comunismo. Pese a la opinión contraria de quienes se oponen a la democracia como «sistema», describe la dimensión *democrática* del anarquismo como una administración mayoritaria de la esfera pública. Consecuentemente, el comunismo busca la libertad más que la autonomía, en el sentido en que las he contrapuesto. Rompe categóricamente con el ego psicopersonal stirneriano, bohemio y liberal, en tanto que soberano contenido en sí mismo, afirmando que la individualidad no surge de la nada, con unos «derechos naturales» conferidos desde el nacimiento, sino que la considera en gran medida el

producto en constante evolución del desarrollo social e histórico, un proceso de autoformación que no puede ser petrificado por el biologismo ni preso de dogmas limitados temporalmente.

El «individuo» soberano y autosuficiente siempre ha sido una base precaria sobre la que fundamentar una perspectiva libertaria de izquierda. Como observó Max Horkheimer, «la individualidad se perjudica cuando alguien decide tornarse autónomo [...] El individuo totalmente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales que más se estiman, como la independencia, la voluntad de libertad, la comprensión y el sentido de justicia, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada».^[60]

Para que una visión libertaria de izquierda de una futura sociedad no desaparezca en un submundo bohemio y marginal, tiene que ofrecer una solución a los problemas sociales, no revolotear arrogantemente de un eslogan a otro, evitando la racionalidad con mala poesía e imágenes vulgares. La democracia no es antitética al anarquismo, ni el gobierno por mayoría y las decisiones no consensuadas son incompatibles con una sociedad libertaria.

Que ninguna sociedad puede existir sin unas estructuras institucionales es evidente para cualquiera que no haya quedado alelado por Stirner y los de su especie.

Al negar las instituciones y la democracia, el anarquismo personal se aísla de la realidad social para poder dejarse llevar por una rabia fútil, y quedando reducido así a una travesura subcultural para jóvenes crédulos y consumidores aburridos de ropa negra y pósters excitantes. Argumentar que la democracia y el anarquismo son incompatibles porque cualquier oposición a los deseos de incluso «una minoría de uno» constituye una violación de la autonomía personal no es defender una sociedad libre, sino el «conjunto de personas» de Brown: en breve, un rebaño. La «imaginación» dejaría de llegar al «poder». El poder, que siempre existirá, pertenecerá o bien a la comunidad en una democracia cara a cara y claramente institucionalizada, o bien a los egos de unos pocos oligarcas que crearán una «tiranía de falta de estructura».

No le faltaba razón a Kropotkin, en su artículo de la Enciclopedia Británica, cuando consideraba el ego stirneriano como elitista y lo censuraba por considerarlo jerárquico. Se hacía eco, en términos positivos, de la actitud

crítica de V. Basch respecto al anarquismo individualista de Stirner como una forma de elitismo, al mantener que «el objetivo de toda civilización superior no es hacer que todos los miembros de la comunidad se desarrollen de modo normal, sino permitir a ciertos individuos mejor dotados *desarrollarse plenamente*, aun a costa de la felicidad y de la existencia misma de la gran mayoría de los seres humanos». En el anarquismo, esto genera en efecto un regreso

... al individualismo más ordinario, defendido por todas las minorías que se creen superiores, para las cuales, ciertamente, el hombre necesita en su historia precisamente del Estado y todo lo demás que los individualistas combaten. Su individualismo va tan lejos que conducen a la negación de su propio punto de partida, y eso sin hablar de la imposibilidad para el individuo de alcanzar un desarrollo realmente completo en las condiciones de opresión de las masas por parte de las «bellas aristocracias».^[61]

En su amoralidad, este elitismo se presta fácilmente a la falta de libertad de las «masas» poniéndolas en última instancia bajo la custodia de los «únicos», una lógica que podría dar lugar a un principio de liderazgo característico de la ideología fascista.^[62]

En los Estados Unidos y gran parte de Europa, precisamente en un momento en que el desprestigio del Estado ha alcanzado unas proporciones sin precedentes, el anarquismo va de capa caída. La insatisfacción con el gobierno como tal es profunda en ambos lados del Atlántico, y pocas veces en el pasado reciente ha habido un sentimiento popular más clamoroso demandando una nueva política, incluso un nuevo reparto social que pueda dar a la gente un sentido de dirección que permita compatibilizar la seguridad y los valores éticos. Si el fracaso del anarquismo para afrontar esta situación puede atribuirse a un único motivo, la estrechez de miras del anarquismo personal y sus fundamentos individualistas deben ser considerados como los responsables de impedir que un potencial movimiento libertario de izquierda entre en una esfera pública cada vez más reducida.

A favor del anarcosindicalismo cabe decir que en el momento de su apogeo trató de practicar lo que predicaba y crear un movimiento organizado —tan ajeno al anarquismo personal— dentro de la clase obrera. Sus principales problemas no radican en su deseo de estructura e implicación, de programas y movilización social, sino en el declive de la clase obrera como sujeto revolucionario, particularmente después de la Revolución española. No obstante, afirmar que al anarquismo le faltaba

una política, entendida en su sentido original del griego como autogestión de la comunidad —la histórica «comunidad de comunidades»— es repudiar una práctica histórica y *transformadora* que trata de radicalizar la democracia inherente en cualquier república y crear un poder confederal municipalista para contrarrestar el Estado.^[63]

El aspecto más creativo del anarquismo tradicional es su compromiso con cuatro principios básicos: una confederación de municipios descentralizados, una firme oposición al estatismo, una creencia en la democracia directa y un proyecto de una sociedad comunista libertaria. El problema más importante al que el libertarismo de izquierda —tanto el socialismo libertario como el anarquismo— se enfrenta hoy es: ¿Qué *hará* con estos cuatro poderosos principios? ¿Cómo les daremos *forma y contenido* social? ¿De qué *maneras* y con qué *medios* los convertiremos en relevantes para nuestra época y haremos que sirvan a los fines de un movimiento popular organizado para lograr el empoderamiento y la libertad?

El anarquismo no debe disiparse en un comportamiento indulgente consigo mismo, como el de los adamistas primitivistas del siglo XVI, que «vagaban por los bosques desnudos, cantando y bailando», como Kenneth Rexroth observó con desdén, pasando «el tiempo en una orgía sexual constante» hasta que fueron perseguidos por Jan Zizka y exterminados, con el consiguiente alivio de los campesinos indignados, cuyas tierras habían saqueado.^[64] No debe retroceder al submundo primitivista de los John Zerzans y George Bradfords. No pretendo en absoluto argüir que los anarquistas no deberían vivir su anarquismo en la medida de lo posible en el día a día, tanto personalmente como social, estética y pragmáticamente. Pero no deberían vivir un anarquismo que merma, incluso elimina los rasgos más importantes que han distinguido al anarquismo, como movimiento, práctica y programa, del socialismo de Estado. El anarquismo hoy en día debe mantener resueltamente su carácter de movimiento social —un movimiento social tanto programático como activista—, un movimiento que conjuga su disposición a luchar por una sociedad comunista libertaria con su crítica directa del capitalismo, sin ocultarlo bajo etiquetas como «sociedad industrial».

En resumen, el anarquismo social debe reafirmar rotundamente sus diferencias con el anarquismo personal. Si un movimiento social anarquista no puede traducir sus cuatro principios —confederalismo municipal, oposición al Estado, democracia directa y, finalmente,

comunismo libertario— en una práctica real, en una nueva esfera pública; si esos principios se debilitan como recuerdos de luchas pasadas en declaraciones y encuentros ceremoniosos; peor aún, si son subvertidos por la industria del ocio «libertario» y por los teísmos asiáticos quietistas, entonces su esencia socialista revolucionaria tendrá que restablecerse bajo un nuevo nombre.

Ciertamente, ya no es posible, en mi opinión, llamarse a sí mismo anarquista sin añadir un adjetivo calificativo que lo distinga de los anarquistas personales. Como mínimo, el anarquismo social está radicalmente en desacuerdo con el anarquismo centrado en un estilo de vida, la invocación neosituacionista del éxtasis y la soberanía del ego pequeñoburgués cada vez más marchito. Los dos divergen completamente en los principios que los definen: socialismo o individualismo. Entre un cuerpo revolucionario comprometido de ideas y práctica, por una parte, y el anhelo deambulante de placer y autorrealización personal, por otra, no puede haber ningún punto en común. La mera oposición al Estado podría muy bien unir al lumpen fascista con el lumpen stirneriano, un fenómeno que no carecería de precedentes históricos.

1 de junio de 1995

[1] Estos sectores promoverían la edición en castellano de *Las políticas de la ecología social: municipalismo libertario*, de Janet Biehl, publicado en 1998 en esta casa, añadiéndose a la autoría del volumen un interesado «con Murray Bookchin».

[2] Se trataba del importante artículo de Watson de 1981 que luego daría igualmente título en 1998 al volumen en el que el autor agrupó sus artículos enviados a *Fifth Estate*.

[3] Zerzan no era un desconocido en los ambientes antiautoritarios españoles. Su artículo «Quien mató a Ned Ludd», de 1976, que proponía una promoción interesada del sindicalismo como sofoco de la revuelta de los productores ya desde comienzos del XIX, había sido publicado en castellano en 1978 en los cuadernos *Nada*. Este texto era el exponente de una fértil producción del autor sobre los ítems del movimiento obrero, editados mayormente en la revista *Telos*.

[4] El «T.A.Z.» de Bey había sido publicado en castellano ya en 1996, aun cuando sus propuestas, que incluían también reflexiones sobre el papel de las prácticas artísticas, tuvieron un mayor impacto entre los sectores que impulsaban prácticas creativas de subversión en el marco de las iniciativas activistas.

[5] El papel de Miquel Amorós, desde 1997, en la difusión de los presupuestos de la EdN es determinante, así como su producción teórica de 1999 en adelante, partiendo de su texto

«¿Dónde estamos? Algunas consideraciones sobre el tema de la técnica y la manera de combatir su dominio».

[6] Así, como ejemplo, John Zerzan realizaría diversos debates en ciudades del Estado español en septiembre de 2000 y 2001, y David Watson participaría en un encuentro de claro matiz antiindustrial en Barcelona en noviembre de 2003.

[7] La salvedad, la constituiría el «anarquismo insurreccionalista», aun cuando las polémicas estarían teñidas de factores concurrentes, como la mencionada crisis entre grupos de FIJL y CNT.

[8] *The Political Philosophy of Bakunin*, G. P. Maximoff editor (Glencoe, Illinois.: Free Press, 1953), p. 144. Edición en castellano: *Escritos de Filosofía Política de Bakunin*, compilación de G. P. Maximoff (Madrid: Alianza editorial, 1978).

[9] *Political Philosophy of Bakunin*, p. 158.

[10] Peter Kropotkin, «Anarchism», artículo de la Enciclopedia Británica, en *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, ed. Roger N. Baldwin (Nueva York: Dover Publications, 1970), pp. 285-287. Edición en castellano: *Panfletos revolucionarios de Kropotkin* (Madrid: Editorial Ayuso, Biblioteca de textos socialistas, nº 14, 1977).

[11] El anarcosindicalismo se remonta, de hecho, a unas nociones de unas «grandes vacaciones» o huelga general propuestas por los partidarios del cartismo inglés. Entre los anarquistas españoles, ya era una práctica aceptada en los años 1880, aproximadamente una década antes de que se definiera como doctrina en Francia.

[12] Pese a todos sus defectos, la contracultura anárquica de principios de la década de 1960 fue a menudo intensamente política y acuñó expresiones como deseo y éxtasis en unos términos eminentemente sociales, con frecuencia ridiculizando las tendencias personalistas de la generación de Woodstock posterior. La transformación de la «cultura joven», como fue originalmente denominada, desde el nacimiento de los derechos civiles y movimientos pacifistas hasta Woodstock y Altamont, con su hincapié en una forma puramente autocomplaciente de «placer», se refleja en el paso de Dylan de «Blowin' in the Wind» al de «Sad-Eyed Lady of the Lowlands».

[13] Katinka Matson, «Preface», *The Psychology Today Omnibook of Personal Development*, Nueva York: William Morrow & Co., 1977, s.p.

[14] Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1 (Nueva York: Vintage Books, 1990), pp. 95-96. Edición en castellano: *Historia de la Sexualidad*, vol. 1 (Madrid: Siglo XXI, 1990). Bendito sea el día en que podamos tener formulaciones claras de Foucault, cuyas opiniones se prestan a interpretaciones a menudo contradictorias.

[15] El pedigrí filosófico de este ego y sus destinos se remonta a Kant pasando por Fichte. La visión del ego de Stirner era simplemente una variación burda de los egos kantiano y particularmente fichteano, más marcado por el autoritarismo que por una comprensión profunda.

[16] Paul Goodman, «Politics Within Limits», en *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman*, ed. Taylor Stoehr (San Francisco: Jossey-Bass, 1994), p. 56.

[17] Desgraciadamente, en las lenguas románticas *freedom* se traduce generalmente por una palabra derivada del latín *libertas*: *liberté* en francés, *libertà* en italiano o *libertad* en español. El inglés, que conjuga el alemán y el latín, permite distinguir entre *freedom* y *liberty*, una diferenciación que no existe en otros idiomas.

[18] L. Susan Brown, *The Politics of Individualism* (Montreal: Black Rose Books, 1993). El vago compromiso de Brown con el anarcoindividualismo parece derivar más de una preferencia visceral que de su análisis.

[19] En una burla exquisita del mito de que las personas nacen libres, Bakunin declaró astutamente: «Cuán ridículas son entonces las ideas de los individualistas de la escuela de Jean Jacques Rousseau y de los mutualistas proudhonianos, que conciben la sociedad como resultado de un contrato libre pactado por individuos absolutamente independientes entre sí, que entran en las relaciones mutuas sólo debido a la convención establecida entre ellos. Es como si esos hombres hubiesen caído del cielo trayendo consigo el lenguaje, la voluntad, el pensamiento original, y como si fueran ajenos a todo cuanto hay en la Tierra, es decir, a todo lo que tiene un origen social». Maximoff, *Escritos de Filosofía Política de Bakunin*, p. 99.

[20] Finalmente, Brown malinterpreta significativamente a Bakunin, Kropotkin y mis propios escritos; una mala interpretación que exigiría una discusión detallada para corregirla completamente. Por mi parte, no creo en un «ser humano natural», como afirma Brown, más de lo que comparto su creencia arcaica en una «ley natural» (p. 159). La «ley natural» tal vez fue un concepto útil durante la época de las revoluciones democráticas de hace dos siglos, pero es un mito filosófico cuyas premisas morales no tienen más sustancia en la realidad que la intuición profunda de la ecología de «valor intrínseco». La «segunda naturaleza» de la humanidad (la evolución social) ha transformado tan ampliamente la «primera naturaleza» (la evolución biológica) que la palabra *natural* debe matizarse con más cuidado de como lo hace Brown. Su afirmación de que yo creo que «la libertad es inherente a la naturaleza» confunde terriblemente mi distinción entre una posibilidad y su materialización (p. 160). Para clarificar mi distinción entre la posibilidad de libertad en la evolución natural y su materialización aún incompleta en la evolución social, véase mi obra ampliamente revisada *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism* [La filosofía de la ecología social. Ensayos sobre el naturalismo dialéctico] (Montreal: Black Rose Books, 1995, 2ª ed.).

[21] Hakim Bey, T.A.Z.: *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism* (Brooklyn, Nueva York: Autonomedia, 1985, 1991). Edición en castellano: *T.A.Z.: Zona Temporalmente Autónoma, Anarquía Ontológica, Terrorismo Poético* (Madrid: Talasa Ediciones, 1996). El individualismo de Bey puede parecerse fácilmente al del difunto Fredy Perlman y sus acólitos y primitivistas anticivilización de la revista *Fifth Estate* de Detroit, salvo que T.A.Z. aboga bastante confusamente por un «paleolitismo psíquico basado en la alta tecnología» (p.44).

[22] «TAZ», *The Whole Earth Review* (primavera de 1994), p.61.

[23] Citado por José López Rey, *Goya's Caprichos: Beauty, Reason and Caricature* [Los Caprichos de Goya: Belleza, Razón y Caricatura], vol. 1 (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1953), pp. 80-81.

[24] George Bradford, «Stopping the Industrial Hydra: Revolution Against the Megamachine» [Detengamos la hidra industrial: revolución contra la megamáquina], *The Fifth Estate*, vol. 24, n° 3 (invierno de 1990), p. 10.

[25] La sustitución del capitalismo por la máquina, desviando por consiguiente la atención del lector de las importantísimas relaciones sociales que determinan el uso de la tecnología hacia la tecnología en sí, figura en casi toda la bibliografía antitecnológica de este siglo y los anteriores. Jünger representa a casi todos los escritores de este género cuando observa que «debido al progreso técnico, ese monto de trabajo se ve constantemente aumentado y por ello en épocas en que el proceso de trabajo técnico se ve expuesto a crisis y perturbaciones, cunde la desocupación». Véase Friedrich Georg Jünger, *Perfección y fracaso de la técnica* (Buenos Aires: Ed. Sur, 1968).

[26] Jacques Ellul, *The Technological Society* (Nueva York: Vintage Books, 1964), p. 430. Edición en castellano: *La edad de la técnica* (Barcelona: Ediciones Octaedro, 1964, 2003).

[27] Bradford, «Civilization in Bulk», *Fifth Estate* (primavera de 1991), p. 12.

[28] Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (Nueva York y Burlingame: Harcourt Brace & World, 1963), p. 301. Todas las páginas aquí citadas se refieren a esta edición. Edición en castellano: *Técnica y Civilización* (Madrid: Alianza, 1998).

[29] Lewis Mumford, *The Pentagon of Power [El pentágono del poder]*, vol. 2 (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970), leyendas de las ilustraciones 13 a 26 (existe una edición en castellano a cargo de la editorial Pepitas de Calabaza, 2001). Esta obra en dos volúmenes se ha malinterpretado sistemáticamente como un ataque a la tecnología, la racionalidad y la ciencia. De hecho, como su prólogo indica, la obra contrapone más bien la megamáquina en tanto que modo de organizar el trabajo humano —y sí, las relaciones sociales— con los logros de la ciencia y la tecnología, que Mumford solía aplaudir y situaba en el mismo contexto social al que Bradford resta importancia.

[30] Kropotkin, «Anarchism», *Revolutionary Pamphlets*, p. 285.

[31] Cualquiera que nos aconseje reducir considerablemente, incluso drásticamente, nuestro uso de la tecnología también nos está recomendando, con toda lógica, volver a la «Edad de Piedra»; por lo menos, al Neolítico o al Paleolítico (Inferior, Medio o Superior). En respuesta al argumento de que no podemos volver al «mundo primitivo», Bradford ataca no el argumento sino a quienes lo exponen: «Los ingenieros de las empresas y los críticos izquierdistas/sindicalistas del capitalismo» rechazan «cualquier perspectiva diferente sobre la dominación tecnológica [...] como “regresiva” y como deseo “tecnófobo” de volver a la Edad de Piedra», lamenta (*CIB*, nota a pie de página 3). No voy a entrar en la patraña de que favorecer el desarrollo tecnológico en sí implique favorecer la extensión de la “dominación”, presumiblemente de las personas y la naturaleza no humana. Los «ingenieros de las empresas» y los «críticos izquierdistas/sindicalistas del capitalismo» no son de ningún modo comparables en su visión de la tecnología y sus usos. Dado que los «críticos izquierdistas/sindicalistas del capitalismo» están encomiablemente implicados en una serie oposición de clases al capitalismo, el hecho de que actualmente no hayan logrado atraer a un movimiento obrero amplio es más una tragedia que lamentar que un motivo de celebración.

[32] Los documentos de la conferencia se publicaron en *Man the Hunter*, editado por Richard B. Lee e Irvn DeVore (Chicago: Aldine Publishing Co., 1968).

[33] «What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out in Scarce Resources», [De qué viven los cazadores, o cómo subsistir con unos recursos escasos], *Man the Hunter*, p.43.

[34] Véase especialmente *The World of Primitive Man* [El mundo del hombre primitivo] de Paul Radin (Nueva York: Grove Press, 1953), pp. 139-150.

[35] John Zerzan, *Future Primitive and Other Essays* (Brooklyn, Nueva York: Autonomedia, 1994), p.16. Edición en castellano: *Futuro primitivo* (Valencia: Numa, 2001). El lector que confíe en la investigación de Zerzan puede tratar de buscar fuentes importantes como Cohen (1974) y Clark (1979) (citados en las páginas 24 y 29, respectivamente) en su bibliografía: éstos y otros autores están totalmente ausentes.

[36] La bibliografía sobre estos aspectos de la vida prehistórica es muy amplia. El artículo «Gazelle Killing in Stone Age Syria», *Scientific American*, vol. 257 (agosto de 1987), pp. 88-95 [en castellano: «Caza de gacelas en la Siria de la edad de Piedra», *Investigaciones y Ciencia*, n.º 133 (1987)], muestra que podría haberse matado a animales migratorios con una eficacia devastadora mediante el uso de corrales. Un estudio clásico de los aspectos pragmáticos del animismo es *Magia, Ciencia, Religion* de Bronislaw Malinowski (Barcelona: Ariel, 1994). La antropomorfización manipuladora es evidente en lo que cuentan muchos chamanes sobre transmigraciones del reino humano al no humano, como en los mitos de los makuna de los que habla Kaj Århem en «Dance of the Water People» [Danza de la gente del agua], *Natural History* (enero de 1992).

[37] Sobre los pigmeos, véase *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo* de Colin M. Turnbull (Nueva York: Clarion/Simon and Schuster, 1961), pp. 101-102 [edición en castellano: *La gente de la Selva*, Barcelona: Milrazones, 2011]. Sobre los esquimales, véase *Kabloona: A White Man in the Artic Among the Eskimos* [Kabloona: un hombre blanco en el Ártico entre los esquimales] de Gontran de Montaigne Poncins (Nueva York: Reynal & Hitchcock, 1941), pp. 208-9, así como muchas otras obras sobre la cultura esquimal tradicional.

[38] Que muchos prados en todo el mundo surgieron a causa del fuego, probablemente ya en la época del *Homo erectus*, es una hipótesis que se encuentra por toda la bibliografía antropológica. Un estudio excelente es *Fire in America* [Fuego en América] de Stephen J. Pyne (Princeton, Nueva Jersey.: Princeton University Press, 1982). Véase también William M. Denevan, en *Annals of the American Association of Geographers* [Anales de la Asociación Americana de Geógrafos] (septiembre de 1992), citado en William K. Stevens, «An Eden in Ancient America? Not Really» [¿Un Edén en la antigua América? No exactamente], *The New York Times* (30 de marzo de 1993), p. C1.

[39] Sobre el tema tan acaloradamente debatido de las «matanzas excesivas», véase *Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause* [Extinciones del Pleistoceno: búsqueda de una causa], editado por P. S. Martin y H. E. Wright, Jr. Los argumentos sobre si fueron los factores climáticos y/o el exterminio humano lo que causó extinciones masivas de unos 35 géneros de mamíferos del Pleistoceno son demasiado complejos como para tratarlos aquí. Véase «Prehistoric Overkill» [Exterminio prehistórico] de Paul S. Martin, en *Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause*, editado por P. S. Martin and H. E. Wright, Jr. (New Haven: Yale University Press, 1967). He explorado algunos de los argumentos en la introducción a mi edición revisada de *La ecología de la libertad* (Madrid: Nossá y Jara Editores, 1999). No hay todavía una evidencia concluyente al respecto. Ahora se sabe que los mastodontes, considerados antes animales medioambientalmente limitados, eran

ecológicamente mucho más flexibles y podrían haber sido exterminados por cazadores paleoindios, posiblemente con muchos menos reparos de lo que a los ecologistas románticos les gustaría creer. No sostengo que la caza por sí sola causó el exterminio de estos animales; una cantidad considerable de matanzas podría haber bastado. Puede encontrarse un resumen de cazas de bisontes acorralados en arroyos en «Bison Hunters of the Northern Plains» [Cazadores de bisontes de las llanuras meridionales] de Brian Fagan, *Archaeology* (mayo-junio de 1994), p. 38.

[40] Karl W. Butzer, «No Eden in the New World» [Ningún Edén en el Nuevo Mundo], *Nature*, 1. 82 (4 de marzo de 1993), p. 15-17.

[41] T. Patrick Cuthbert, «The Collapse of Classic Maya Civilization» [El colapso de la civilización maya clásica] en *The Collapse of Ancient States and Civilizations* [El colapso de Estados y civilizaciones antiguas], editado por Norman Yoffee y George L. Cowgill (Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1988); y Joseph A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies* [El colapso de las sociedades complejas] (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), especialmente el capítulo 5.

[42] Es curioso que se me vuelva a decir —esta vez por parte de L. Susan Brown— que mis «pruebas sobre sociedades “orgánicas” sin ningún tipo de jerarquía son cuestionables» (p. 160, énfasis añadido). Si Marjorie Cohen, según Brown, no encuentra «convinciente» la afirmación de que «la simetría sexual y la igualdad total» puedan demostrarse sistemáticamente mediante «pruebas antropológicas» existentes o que «la división del trabajo según el sexo» no es necesariamente «compatible con la igualdad de sexos», todo lo que puedo decir es: ¡de acuerdo! No están aquí para contárnoslo, y menos aún para proporcionarnos pruebas «convincientes» sobre nada. Lo mismo puede afirmarse de las relaciones entre los sexos que apunté en *La ecología de la libertad*. De hecho, todas las «pruebas antropológicas» contemporáneas acerca de la «simetría sexual» son cuestionables porque los pueblos nativos modernos estuvieron condicionados, para mejor o peor, por las culturas europeas mucho antes de que los antropólogos modernos llegaran hasta ellos. Lo que traté de presentar en ese libro fue una *dialéctica* de la igualdad y la desigualdad entre los sexos, no un relato definitivo de la prehistoria, un conocimiento al que inevitablemente no tendremos nunca acceso Brown, Cohen ni yo mismo. Utilicé datos modernos de manera especulativa: para mostrar que mis conclusiones son *razonables*, lo que Brown rechaza desdeñosamente en dos frases sin datos que lo justifiquen de modo alguno. En cuanto a los argumentos de Brown sobre mi falta de «pruebas» acerca de *cómo* apareció la jerarquía, mi reconstrucción sobre su aparición queda confirmada por los descubrimientos recientes sobre Mesoamérica, tras descifrarse los pictogramas mayas. Por último, la gerontocracia, cuya prioridad recalco como probablemente la primera forma de jerarquía, es una de las evoluciones jerárquicas más extendidas descritas en la bibliografía antropológica.

[43] Clifford Geertz, «Life on the Edge» [La vida en el límite], *The New York Review of Books*, 7 de abril de 1994, p. 3.

[44] Como William Powers observa, el libro «*Alce Negro habla* se publicó en 1932. En él no hay ningún rastro de la vida cristiana de Alce Negro». Un desenmascaramiento a fondo de la fascinación actual por la historia de Alce Negro se puede encontrar en: «When Black Elk Speaks, Everybody Listens» [Cuando Alce Negro habla, todo el mundo escucha] de William Powers, *Social Text*, vol. 8, n.º 2 (1991), pp. 43-56.

[45] Edwin N. Wilmsen, *Land Filled With Flies* [Tierra llena de moscas] (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 127.

[46] Wilmsen, *Land Filled with Flies*, p. 3.

[47] Allyn Maclean Stearman, *Yuquí: Forest Nomads in a Changing World* [Los yuqui: nómadas de la selva en un mundo en mutación] (Fort Worth y Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1989), p. 23.

[48] Stearman, *Yuquí*, pp. 80-81.

[49] Wilmsen, *ob. cit.*, pp. 235-39 y 303-15.

[50] Para ver los abrumadores datos estadísticos, véase Corinne Shear Wood, *Human Sickness and Health: A Biocultural View* [Enfermedad y salud humanas: una visión biocultural] (Palo Alto, California: Mayfield Publishing Co., 1979), pp. 17-23. Los neandertales —que más que ser «difamados», como Zerzan pretende, tienen muy buena prensa en estos tiempos— reciben un tratamiento muy generoso en la obra de Christopher Stringer y Clive Gamble *En busca de los neandertales* (Barcelona: Crítica, Grijalbo Mondadori, 1996). No obstante, estos autores concluyen: «La elevada incidencia en los neandertales de enfermedades articulares degenerativas tal vez no resulte sorprendente, a la vista de lo que sabemos sobre la dureza de la vida que llevaban y sobre el desgaste que aquel modo de vida imponía a sus anatomías. Pero el predominio de lesiones realmente graves es más llamativo, y pone de manifiesto cuán peligrosa era la existencia diaria en las sociedades neandertales, incluso para aquellos que conseguían alcanzar la “tercera edad”» (p. 107). Algunos humanos prehistóricos vivían sin duda hasta más allá de los 70 años, como los recolectores que ocuparon las marismas de Florida hace unos 8.000 años, pero son unas raras excepciones. No obstante, sólo un primitivista acérrimo se aferraría a estas excepciones y las convertiría en la norma. Sí, claro: las condiciones son terribles para la mayoría de la gente que vive en la civilización. Pero ¿quién pretende argumentar que la civilización se caracteriza por la felicidad, festines y amor infinitos?

[51] Véase, por ejemplo, «Scavenging and Human Evolution», *Scientific American* (octubre de 1992), de Robert J. Blumenshine y John A. Cavallo [en castellano: «Carroñeo y evolución humana», *Investigación y Ciencia*, octubre de 1992], pp. 90-96.

[52] Paul A. Janssens, *Paleopathology: Diseases and Injuries of Prehistoric Man* [Paleopatología: enfermedades y heridas del hombre prehistórico] (Londres: John Baker, 1970).

[53] Wood, *Human Sickness*, p. 20.

[54] E. B. Maple, «The Fifth Estate Enters the 20th Century. We Get a Computer and Hate It!» [The Fifth Estate entra en el siglo XX. ¡Compramos un ordenador y lo odiamos!], *The Fifth Estate*, vol. 28, n.º 2 (verano de 1993), pp. 6-7.

[55] Cita en *The New York Times*, 7 de mayo de 1995. Hay personas menos mojigatas que Zerzan que han tratado de escapar de las garras de la televisión y se recrean con buena música, piezas radiofónicas, libros, etc. ¡Simplemente no compran una!

[56] Max Stirner, *The Ego and His Own*, ed. James J. Martin (Nueva York: Libertarian Book Club, 1963), part 2, chap. 4, sec. C, «My Self-Engagement», p. 352; énfasis del autor. Edición

en castellano: *El único y su propiedad*, traducción de Pedro González Blanco (México D. F.: Juan Pablos Editor, 1976), segunda parte, cap. II, sec. 3, «Mi goce de mí», p. 358.

[57] Friedrich Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (1873, fragmento), *Obras Completas*, vol. I (Buenos Aires: Ediciones Prestigio, 1970), p. 547.

[58] Friedrich Nietzsche, fragmento 481 (1883-1888), *The Will to Power* (Nueva York: Random House, 1967), p. 267. Edición en castellano: *La voluntad de poder* (Madrid: EDAF, 1981).

[59] James J. Martin, introducción del editor a *The Ego and His Own*, p. xviii.

[60] Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (Nueva York: Oxford University Press, 1947), p. 135. Edición en castellano: *Crítica de la razón instrumental* (Madrid: Editorial Trotta, 2002).

[61] Kropotkin, *ob. cit.*, pp. 287,293.

[62] Kropotkin, *ob. cit.*, pp. 292-3.

[63] En su odiosa «crítica» sobre mi obra *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* [*El auge de la urbanización y el declive de la ciudadanía*], retitulado más tarde *Urbanization Without Cities* [*Urbanización sin ciudades*], John Zerzan repite el despropósito de que la Atenas clásica es «desde hace tiempo el modelo de Bookchin para la revitalización de la política urbana». De hecho, me esforcé mucho en apuntar los fallos de la *polis* ateniense (la esclavitud, el patriarcado, los antagonismos de clase y las guerras). Mi eslogan «Democratizar la república, radicalizar la democracia», que subyace en la república —con el objetivo explícito de crear un poder dual—, queda reducido cínicamente a la interpretación: «Tenemos que [Bookchin] nos aconseja ampliar y expandir gradualmente las “instituciones existentes” y “tratar de democratizar la república”». Esta manipulación engañosa de ideas es elogiada por Lev Chernyi (seudónimo de Jason McQuinn), de *Anarchy: A Journal of Desire Armed* y *Alternative Press Review*, en su prólogo exhortatorio de *Futuro primitivo* de Zerzan.

[64] Kenneth Rexroth, *Communalism* [Comunalismo] (Nueva York: Seabury Press, 1974), p. 89.

Nosotros los verdes, nosotros los anarquistas

Hoy en día nuestra relación con el mundo natural está atravesando una fase crítica que no tiene precedente en la historia de la especie humana. Recientes estudios sobre el 'Efecto Invernadero' conducidos en los Estados Unidos, demuestran que tenemos que encontrar desde ahora la manera de hacer disminuir el porcentaje de monóxido de carbono presente en la atmósfera en la cual vivimos. En caso contrario, no solamente se presentarán graves mutaciones químicas, sino que la misma sobrevivencia de la especie humana estará en grave peligro.

No se trata nada más de un problema de contaminación por los venenos con los cuales nos alimentamos. La alteración de los grandes ciclos geoquímicos podría poner fin a la vida humana sobre este planeta. Por mi parte estoy consciente de la necesidad de reaccionar inmediatamente para contrarrestar los procesos que están dañando la tierra. Soy totalmente solidario de muchos de los grupos ambientalistas, y en los últimos 30 años he estado involucrado cotidianamente en actividades para la defensa del ambiente: contra las centrales nucleares, contra la construcción de nuevas carreteras, contra la destrucción del suelo y el uso incontrolado de pesticidas y de biocidas, y por la promoción del reciclaje y de un crecimiento cualitativo y no sólo cuantitativo.

Estos problemas ambientales me han preocupado por años y por décadas, tanto como hoy en día me siguen preocupando. Estoy de acuerdo con ustedes sobre la necesidad de bloquear los reactores nucleares y de poner fin a la contaminación de la atmósfera, de las tierras agrícolas, de los cultivos, o sea de liberarnos de los venenos que se están difundiendo sobre todo el planeta y que ponen en peligro a nuestra especie y a toda la vida. Comparto con ustedes todo esto, pero me gustaría que fuéramos un poquito más allá con nuestros planteamientos.

De hecho pienso que es esencial el empujar siempre más allá de nuestro cuestionamiento, porque no podemos seguir poniendo más parches aquí y allá que no resuelvan los verdaderos problemas. Posiblemente logremos

un día hacer cerrar una fábrica que inquina la atmósfera. Pero al final, ¿qué logramos?: una nueva central nuclear. Vivimos en un mundo basado en el intercambio de contrapartidas, y nos seguimos comportando de acuerdo a esas leyes. Definitivamente, pasando de un mal mayor a un mal menor y de un mal a otro mal, seguimos empeorando la situación general. No se trata sólo de una cuestión de plantas para la producción de energía, por más importantes que éstas sean; ni tampoco el problema de los gases contaminantes; tampoco el problema está en los daños que causamos a la agricultura, o el congestionamiento y la contaminación de los centros urbanos.

El problema es otro más grave: estamos simplificando el planeta. Estamos disolviendo los ecosistemas que se formaron en millares de años. Estamos destruyendo las cadenas alimenticias. Estamos rompiendo las ligas naturales y llevando al reloj evolutivo a un atraso de millones de años en el tiempo. a las épocas en las que el mundo era mucho más simple y no se encontraba en la posibilidad de sostener la vida humana.

Una Visión del Mundo más Coherente

No se trata nada más de tecnología, aún si el control tecnológico es muy importante. Es claro que necesitamos una tecnología nueva. Necesitamos una tecnología basada en la energía solar y en la eólica, y necesitamos nuevas formas de agricultura. Sobre esto, no hay dudas, estamos todos de acuerdo. Pero existen problemas de fondo mucho más graves que aquellos creados por la tecnología y el desarrollo moderno. Tenemos que buscarlos en las raíces mismas del desarrollo. Y primero que nada tenemos que buscarlos en los orígenes de una economía basada sobre el concepto de 'crecimiento': la economía de mercado; una economía que promueve la competencia y no la colaboración, que se basa en la explotación y no en el vivir en armonía. Y cuando digo vivir en armonía entiendo no solamente el hacerlo con la naturaleza, sino entre la misma gente.

Tenemos que empujar hacia la construcción de una sociedad ecológica que cambie completamente, que transforme radicalmente nuestras relaciones básicas. Mientras que vivamos en una sociedad que marcha hacia la conquista, al poder, fundada en la jerarquía y en la dominación, no haremos nada más que empeorar el problema ecológico, independientemente de las concesiones y pequeñas victorias que logremos ganar. Por ejemplo, en California, nos han donado algunas

hectáreas de árboles, y luego han talado bosques completos. En Europa están haciendo la misma cosa.

Prometen acabar con las lluvias ácidas, y las lluvias ácidas siguen cayendo. Deciden poner en el mercado alimentos naturales, no contaminados por los pesticidas, y efectivamente el porcentaje de veneno disminuye, pero lo poco que queda está constituido por los venenos más peligrosos para el organismo.

Nuestro problema no es solamente de mejorar el ambiente, o de parar las centrales nucleares, de bloquear la construcción de nuevas carreteras, o la construcción, expansión y sobrepoblación en las ciudades, la contaminación del aire, del agua y de los alimentos. La cuestión que tenemos que enfrentar es mucho más profunda.

Tenemos que llegar a una visión del mundo mucho más coherente. No tenemos que ponernos a proteger los pájaros olvidándonos de las centrales nucleares, y tampoco luchar contra las centrales nucleares olvidándonos de los pájaros y de la agricultura. Tenemos que llegar a comprender los mecanismos sociales y hacerlo de una manera coherente.

Tenemos que enfocarlos en una visión coherente, una lógica que prevé a largo plazo una transformación radical de la sociedad y de nuestra misma sensibilidad. Hasta que esta transformación radical no empiece, lograremos cosas pequeñas, de poca importancia. Venceremos algunas batallas pero perderemos la guerra, mejoraremos algo, pero no obtendremos ninguna victoria. Hoy en día vivimos el momento culminante de una crisis ambiental que amenaza nuestra misma sobrevivencia, tenemos que avanzar hacia una transformación radical, basada en una visión coherente que englobe todos los problemas. Las causas de la crisis tienen que aparecer claras y lógicas de manera que todos — nosotros incluidos — las podamos entender. En otras palabras, todos los problemas ecológicos y ambientales son problemas sociales, que tienen que ver fundamentalmente con una mentalidad y un sistema de relaciones sociales basadas en la dominación y en las jerarquías. Estos son los problemas que nos ofrece hoy en día la gran difusión de la cultura tecnológica.

Ningún regalo de Parte del Estado

¿Qué tienen que hacer entonces los Verdes? Primero que todo tenemos que clarificarnos las ideas. Tenemos que evidenciar las relaciones existentes entre los problemas ecológicos y los problemas sociales.

Tenemos que demostrar que una sociedad basada en la economía de mercado, en la explotación de la naturaleza y en la competencia acabará por destruir al planeta. Tenemos que hacer lo posible para que la gente entienda que si queremos resolver de una vez por todas nuestros problemas con la naturaleza, tenemos que preocuparnos de las relaciones sociales. La gente tiene que entender que todo tiene que unificarse en una visión del mundo coherente, en una visión basada en un análisis, en una crítica, y en soluciones de nivel político, personal e histórico.

Esto significa, dar otra vez la fuerza al pueblo. Tenemos que crear una cultura política con una visión libertaria y no limitarnos a un proyecto, que el Estado ejecuta. Tenemos que crear una literatura política, una cultura política que lleve a la gente a participar, liberándose, autónomamente, de este tipo de economía, de sociedad y de sensibilidad.

En el movimiento feminista, se empieza a discutir el tema de la dominación del hombre sobre la mujer empezando por la misma estructura de la familia. En los movimientos comunitarios, se habla de necesidades a 'escala humana' y de dar fuerza a los barrios, a las comunidades, a las regiones.

Estos son los argumentos más importantes que se discuten en los Estados Unidos. En relación con la tecnología, no tenemos que preocuparnos solamente con que ésta sea más eficiente y renovable, tenemos que inventar una tecnología creativa, que no sólo lleva consigo un trabajo más creativo, sino que contribuya a mejorar el mundo natural al mismo tiempo que mejora el modo y la calidad de nuestras vidas.

Pero todo esto no nos llegará desde arriba. No puede ser un regalo que el Estado nos haga. No puede traducirse en una ley salpicada por un Parlamento. Tiene que ser el fruto de una cultura popular, de una cultura política y ecológica difundida por el pueblo. Entonces no tendremos más que elaborar estrategias para cambiar la sociedad, usando las varias organizaciones existentes. Tenemos que elaborar estrategias libertarias que conduzcan al pueblo, a la gente, a participar en el proceso de transformación social, porque si no es la gente la que quiere cambiar la sociedad, entonces no se efectuará en ella ningún cambio real ni radical.

Cuando hablamos de Ecología, hablamos de participación en el mundo natural. Decimos que nosotros, como seres humanos, compartimos la esfera de la vida juntos, con todos los demás seres vivos, y con ello buscamos aplicar un sistema de relaciones que nos haga partícipes del ecosistema.

Pero yo les pregunto, queridos amigos, si queremos ser Verdes, si queremos reverdecer al planeta: ¿Cómo podemos hacerlo sin reverdecer a la sociedad misma? Y si queremos reverdecer a la sociedad: ¿Cómo podemos pensar en una participación del mundo natural que no tome en consideración la participación popular en la vida social? Si nada más queremos conquistar el poder para cambiar a la sociedad, les garantizo que vamos a perder. Y no solamente porque algunos de nosotros, con toda la buena fe del mundo, acabaríamos con ser condicionados por el poder, emotiva y psicológicamente. Esto ya les pasó a algunos de mis mejores amigos entre los Verdes Alemanes, que con buenas intenciones y con buena fé se encontraron en el Parlamento buscando hacer coaliciones, hacer alianzas, y usar el poder desde arriba. De alguna manera ellos también se volvieron líderes espirituales aspirantes al poder. Ahora razonan en términos de ‘males menores’, de un mal ‘siempre menor’ que, al final, los llevará al peor de todos los males. Esto es lo que la historia nos ha enseñado siempre.

Verde profundo

Ya es tiempo que nosotros los Verdes propongamos una visión libertaria, una visión anarquista que lleve a la gente hacia un movimiento Verde, que pueda ser un movimiento Verde en el sentido más profundo del término. Un movimiento Verde en el cual no nos limitemos a llevar adelante un proyecto coherente y que unifique todos los problemas en un programa y análisis comunes, sino en un movimiento en el cual la gente sea la primera protagonista de su historia. Tenemos que apoyar la creación de una sociedad libertaria: ecolibertaria. Esto es lo que nos enseñaron las experiencias alemanas y de los Estados Unidos, algunos movimientos han buscado perseguir objetivos Verdes actuando ‘desde arriba’ a través de las leyes, y siempre han tenido que ceder. abandonar una posición detrás de otra.

Con esto no quiero decir que no tenemos que empeñarnos en llevar a cabo cambios que puedan atrasar o bloquear la disgregación de la sociedad actual y del mundo natural. Ya sé que no tenemos mucho

tiempo a nuestra disposición. Los problemas son reales e involucran también a las dos generaciones siguientes, y quizás ni siquiera las dos próximas generaciones sean decisivas por lo que respecta a la sobrevivencia de nuestra especie y la conservación de nuestro habitat y de nuestro planeta. De todas formas, si no podemos dar a la gente una imagen unitaria, una visión práctica y ética al mismo tiempo, y que cuestione su sensibilidad, entonces, ¿saben ustedes quién tomará el poder en este caos?: la derecha, los reaccionarios.

Hoy en América, la derecha se califica a sí misma como 'la mayoría moral', y dice: «Devolvamos su significado a la vida. Devolvamos su significado a las relaciones humanas». Y, por mala suerte, lo que queda de la izquierda americana, no hace otra cosa que hablar de 'progreso' de 'centralizar' y de todas las mismas cosas que el socialismo repite desde hace 150 años.

Primero tenemos que recuperar aquel terreno sobre el que la gente está buscando la verdad, y no tan sólo la sobrevivencia: una manera de vivir que hable de calidad y no sólo de cantidad. Tenemos que difundir un mensaje coherente para todos, un mensaje que sea para la base de la sociedad, que la haga partícipe, que enseñe qué significa el ser ciudadanos y el decidir autónomamente. En otras palabras, tenemos que elaborar una nueva política, una política Verde que reemplace a la vieja política autoritaria y centralista, basada en las estructuras de los partidos y en la burocracia. Esto es lo más importante que tenemos que aprender. Si no lo logramos, los movimientos verdes serán absorbidos poco a poco por los movimientos tradicionales. El objetivo principal se disolverá frente a los pequeños objetivos a corto plazo y vencimiento.

Los compromisos sobre 'males menores' nos llevarán siempre a males peores. La gente dirá: ¿Qué es esto? ¿La misma política de siempre? ¿La misma burocracia de siempre? ¿El mismo parlamentarismo que siempre hemos tenido? ¿Por qué tendría yo que votar verde? ¿Por qué tendría que darle fuerza a los verdes? ¿Por qué no tendría que seguir apoyando a la democracia cristiana, o al partido comunista, o a cualquier otro partido que garantiza resultados inmediatos, y satisfacciones inmediatas?... Nuestra responsabilidad de Verdes de Europa — como en América — en Alemania, como en tantas partes del mundo, y sobre todo en Italia, ya que ustedes están apenas empezando ahora, es de aprender de lo que está ocurriendo en los movimientos verdes desde hace 5 a 10 años.

Tenemos que darnos cuenta que hay que sustituir la vieja política tradicional de los partidos, con una política verde. Que hay que poner

energía a nivel de base en las comunidades, que hay que elaborar análisis que vayan más allá del puro ambientalismo y de los otros problemas importantes a los cuales nos dedicamos cotidianamente (pesticidas, energía nuclear, Chernobyl).

Tenemos que darnos cuenta que esta sociedad no es solamente dura e insensible, sino que sus mismas leyes prevén su propia destrucción, la destrucción del planeta y la de las bases para la sobrevivencia humana. Tenemos que proponer nuevas alternativas, nuevas instituciones fundadas en una democracia local, en la participación local, que pueda constituir un nuevo poder contra el Estado centralizado, que pueda constituir un nuevo sistema de relaciones sociales, en el cual un número cada vez mayor de personas, tome parte activa en una política realmente libertaria. Esta es nuestra única alternativa para evitar caer en la misma política de partido, corrupta y rebasada, que vuelve a las personas cínicas, indiferentes, siempre más encerradas en sus propias esferas privadas.

Un Momento de Transición

Déjenme concluir con una última consideración de importancia. No solamente estamos luchando para mejorar nuestras relaciones humanas. Como el sistema de mercado, también el sistema capitalistas sigue simplificando no sólo la obra compleja de millones de años, sino también el espíritu humano. Se está simplificando el espíritu mismo de la humanidad, se le está quitando la complejidad y la plenitud que contribuyen a formar personalidades creativas. Entonces, nuestra nueva política no debe tener como único objetivo el de salvar el planeta y crear una sociedad verde, ecológica, de carácter libertario, y una alternativa política a nivel de base. Hay también que ver aún más allá de todo esto: si no se pone un fin a la 'simplificación' del planeta, de la comunidad y de la sociedad, lograrán simplificar al espíritu humano a tal punto (y con basura del tipo de 'Dallas', de 'Dinasty' y otros programas televisivos) que se acabará hasta con el mismo espíritu de rebeldía, el único capaz de promover un cambio social y un reverdecimiento real del planeta.

Hoy vivimos en un momento de transición, no sólo de una sociedad a otra, sino de una personalidad a otra nueva. ¡Muchas gracias!

Seis tesis sobre municipalismo libertario

Tesis I

Históricamente, la teoría y la práctica social radical se han centrado sobre las dos zonas de la actividad social humana: el lugar de trabajo y la comunidad. A partir de la creación de la Nación-Estado y de la Revolución Industrial, la economía ha ido adquiriendo una posición predominante sobre la comunidad —no sólo en la ideología capitalista, sino también en los diferentes socialismos, libertarios y autoritarios, que han ido apareciendo en el último siglo—. Este cambio de posición del socialismo desde una postura ética a una económica es un problema de enormes proporciones que ha tenido amplia discusión. Lo que es más importante dentro de este punto son los socialismos en sí, con sus preocupantes atributos burgueses, extrañamente adquiridos, un desarrollo principalmente revelado por la visión marxista de llegar a la emancipación humana a través del dominio de la naturaleza, un proyecto histórico que presumiblemente establece la «dominación del hombre por el hombre»; es el razonamiento marxista y burgués del nacimiento de una sociedad de clase como «precondición» a la emancipación humana.

Desafortunadamente el ala libertaria del socialismo —los anarquistas— no han avanzado consistentemente en la prevalencia de lo moralista sobre lo económico. Aunque quizás lo han desarrollado a partir del nacimiento del sistema fabril, locus classicus de explotación capitalista, y de, nacimiento del proletariado industrial como «portador» de la nueva sociedad. Con todo su fervor moral, la adaptación sindical a la sociedad industrial y la imagen del sindicalismo libertario como infraestructura del mundo liberado, supuso un cambio apreciable en el énfasis intencional desde el comunitarismo hacia el industrialismo; de valores comunales a valores fabriles.^[1] Algunos trabajos que han adquirido santidad doxográfica dentro del sindicalismo, han servido para enaltecer el significado de la fábrica y, de forma más general, el lugar de trabajo dentro de la teoría radical, y eso por no hablar del papel mesiánico del «proletariado». Los límites de este análisis no necesitan ser igualmente analizados en este artículo. En forma superficial, me parece que están justificados con los hechos acaecidos en la época de la Primera Guerra Mundial y los años 30.

Hoy día la situación es distinta, y el hecho de que podamos criticarlos con la sofisticación que nos da la perspectiva de décadas, no nos da derecho a patrocinar el descrédito del socialismo proletario por su falta de visión futura.

Sin embargo debe hacerse la matización: la fábrica y, con la historia, el lugar de trabajo, ha sido el lugar principal no sólo de explotación, sino

también de jerarquías, a esto hay que añadir la familia patriarcal. La fábrica no ha servido precisamente para «disciplinar», «unir» y «organizar» al proletariado capacitándolo para el cambio revolucionario, sino para esclavizarle en los hábitos de la subordinación, la obediencia y la penosa robotización descerebrada. El proletariado, al igual que todos los sectores oprimidos de la sociedad, vuelve a la vida cuando se despoja de sus hábitos industriales y entra en la actividad libre y espontánea de comunizar, esto es, el proceso vital que da significado a la palabra «comunidad». Entonces los trabajadores se despojan de su naturaleza estricta de clase, que no es sino la contrapartida del status de burguesía, y se revela su naturaleza humana. La idea anárquica de comunidades descentralizadas, colectivamente gestionadas, estatales, y con una democracia directa y la idea de la confederación de municipalidades o «comunas», habla por sí sola, así como en una formulación más expresa a través de los trabajos de Proudhon y Kröpotkin, expresando el papel transformador del municipalismo libertario como una columna vertebral de una sociedad liberadora, enraizada en el principio ético antijerárquico de unidad de la diversidad, autoformación y autogestión, complementariedad y apoyo mutuo.

Tesis II

La Comuna, como municipalidad o ciudad, debe evitar un papel puramente funcional de un estado económico, en el que los seres humanos no tienen oportunidad de realizar actividades agrícolas, sino pasara ser un «centro de implosión» (usando la terminología de Lewis Mumford) que realce las comunicaciones sociales internas y el acercamiento de los miembros de la misma, de forma que se demuestre su función histórica transformando, esa población casi tribal, unida por lazos de sangre y por costumbre, en un cuerpo político de ciudadanos unidos por valores éticos basados en la razón.

Esta función abiertamente transformadora, atraerá al «extraño» y al «no miembro» al interior de un denominador común con el tradicional genoi, creando así una nueva esfera de interrelaciones: el reino del polisnomos, literalmente la gestión de la polis o ciudad. Es precisamente a partir de esta conjunción de nomos y de polis que deriva la palabra «política», una palabra que ha sido desnaturalizada y convertida al estatismo. Igualmente, la palabra polis ha sido reconvertida como «Estado». Estas distinciones no son meras disquisiciones etimológicas. Reflejan, por el contrario, una auténtica degradación de estos conceptos,

siendo todos y cada uno de ellos de enorme importancia para legitimar fines ideológicos. A los antiautoritarios les choca y rechazan la degradación del término «sociedad» entendido como «Estado», y tienen razón. El Estado, tal como lo conocemos es un aparato diferente que se utiliza para dirigir a las clases; es el monopolio profesionalizado de la violencia con la finalidad de asegurar la subyugación y la explotación del hombre por el hombre. Las teorías antropológicas y sociales nos enseñan cómo el Estado ha ido emergiendo lentamente a partir de relaciones jerárquicas más abiertas, también nos enseñan sus distintas formas y cuales son su grado de desarrollo, y como se dibuja dentro del concepto de nación Estado moderno, asimismo nos están enseñando, muy posiblemente, cuál vaya a ser el futuro, con el Estado en su forma absolutamente más totalitaria.

Así Pues, los antiautoritarios saben también cómo las nociones de familia, lugar de trabajo, y diversas formas culturales de asociación —en el sentido más completo y antropológico de la palabra «cultura»—, las relaciones interpersonales y de forma general, la esfera de la vida privada, están, sin paralelismo alguno, totalmente diferenciados, social e intrínsecamente, del estatismo.

Lo «social» y el «estatalismo» pueden infiltrarse el uno en el otro; así, en este sentido, los antiguos despotismos reflejaban la soberanía patriarcal del oikos. La absorción de lo social por el moderno y gigantesco Estado totalitario refleja la ampliación del concepto de «burocracia» (tanto en sus esferas psicoterapéuticas y educacionales, como en la esfera administrativa tradicional) evidenciando las imperfecciones que existen en todas las clases de organismos sociales.

El surgimiento de la ciudad nos ofrece diversos grados de desarrollo, no sólo con respecto a una nueva dominación de la humanitas universal, diferenciada de la parroquia; nos abre la posibilidad del espacio libre de un nuevo civismo, diferenciado de los lazos tradicionales, es la *gemeinschaften* biocéntrica. Asimismo nos ofrece el reino del polissonomos, la gestión de la polis por un cuerpo político de ciudadanos libres, en resumen, se nos da la posibilidad de la política en una forma diferente a lo estrictamente social y al estatismo.

La Historia no nos muestra una esfera de lo político en estado «puro», tampoco nos da una visión mayor de las relaciones sociales a nivel de aldeas y grupos no jerarquizados, y tan sólo en una época más reciente, ha empezado a mostrarnos instituciones puramente estatistas. El

término de «pureza» es un concepto que es introducible en teoría social, a expensas de perder cualquier contacto con la realidad según hemos podido comprobar por la historia. Sin embargo, existen aproximaciones a la política, invariablemente de carácter cívico, y que no son, en principio, de carácter social o estatalista: la democracia ateniense, las asambleas municipales de Nueva Inglaterra, las asambleas de sección de la Comuna de París en 1793, por citar tan sólo los ejemplos más conocidos. De duración considerable en algunos casos, y efímeras en otros; y hay que admitir totalmente que fueron marcadas por los numerosos elementos de opresión que existieron en aquellas épocas. No se pueden componer trazos aquí y allá para ofrecer la imagen de un status político no parlamentario ni burocratizado, centralizado o profesionalizado, social o estatal, sino que hay que recoger la imagen ciudadana, reconociendo el papel de la ciudad en la transformación de una población o de una aglomeración monádica de individuos en una ciudadanía basada en formas éticas y regionales de asociación.

Tesis III

Si definimos lo social, lo político y lo estatal con una concepción absoluta, y estudiamos la evolución histórica de la ciudad como en el espacio en que nace lo político, en forma separada de las ideas de lo social y lo estatal, estamos entrando en la investigación de unas materias cuya importancia programática es enorme. La época moderna define «lo civil» como urbanización, lo cual supone una auténtica corrupción de la acción ciudadana, amenazando con englobar los conceptos de ciudad y país, convirtiendo así la dialéctica histórica en algo ininteligible en la actualidad.

La confusión entre urbanización y acción ciudadana sigue siendo tan oscura hoy día, como la confusión existente entre sociedad y Estado, colectivización y nacionalización o, en este sentido, política y parlamentarismo. La urbe dentro de la tradición romana, se refería a los aspectos físicos de la ciudad, a sus edificios, plazas, calles... diferenciándose de la civitas, la unión de ciudadanos en un cuerpo político. Estos dos conceptos no fueron intercambiables hasta la época final del Imperio, cuando el concepto de «ciudadanía» ya había decaído, y había sido reemplazado por términos que diferenciaban castas, y que estaban condicionados por el Imperio Romano; esto nos muestra un hecho altamente relevante y sustancioso.

Los griegos intentaron retornar a la *civitas* dejando la urbe recrear nuevamente la *ekklesia* ateniense, a expensa del Senado de Roma. Pero fracasaron, y la urbe devoró a la *civitas* bajo la forma de Imperio. Se supone que los ciudadanos libres, que formaban la columna vertebral de la República, y que pudieron haberla transformado en una democracia, una vez que «bajaron» de las Siete Colinas en las que Roma se «fundó» se «empequeñecieron» usando la terminología de Heine. La «idea de Roma» en tanto que una herencia ética, se fue reduciendo en proporción directa al crecimiento de la ciudad. A partir de entonces, «cuanto más crecía Roma, más se dilató esta idea; el individuo se perdió por completo en la urbe, los grandes personajes que conservaban cierto poder, ya nacían con esta idea, y se ahondaba aún más la diferencia con los individuos menores».

Aquí podemos obtener una enseñanza, y aprender de los peligros de la jerarquía y de la «grandeza»; y además captar el sentido intuitivo que supone la distinción entre urbanización y acción ciudadana, el crecimiento de la urbe a expensas de la *civitas*. Y además surge otra cuestión; ¿tiene la *civitas* o el cuerpo político significado a menos que literal y protoplásmicamente tenga un contenido? Rousseau nos recuerda que «las casas forman la urbe, pero que (sólo) los ciudadanos forman la ciudad».

Los habitantes de la urbe se conceptúan como simple «electorado... o como «votantes», o ya usando el término más degradante utilizado por el Estado, «impositores sujetos a gravamen», —un término que es realmente un eufemismo aplicado a un «sujeto»—. Los habitantes de la urbe se transforman en abstracciones, y a partir de entonces, en simples «criaturas del Estado», utilizando la terminología jurídica norteamericana en relación al status legal de lo que es una entidad municipal hoy día. Un pueblo, cuya única función política es la de votar delegados, no es pueblo en absoluto; es una «masa», una aglomeración de monadas. La política diferenciada de lo social y lo estatal, supone la reestructuración de esas masas en asambleas totalmente articuladas, supone asimismo la formación de un cuerpo político dentro de la idea de debate, de la participación racional, la libertad de expresión, y a través de fórmulas democráticas radicales de toma de decisiones.

Este proceso es interactivo y auto-formativo. Se puede elegir entre seguir a Marx en la idea de que los «hombres se forman a sí mismos como productores de cosas materiales»; se puede seguir a Fichte diciendo que

son individuos éticamente motivados; o según Aristóteles, decir que son hablantes de la polis; Bakunin decía que los hombres eran quienes buscan la libertad. Sin embargo, cuando no existe una presencia autogestionaria en todas las esferas de la vida —económica, ética, política— y libertaria, la formación del carácter que transforma al «hombre» de objetos pasivos en sujetos activos es, lamentablemente, inexistente.

La Personalidad, es tanto una función, dentro de la acción de «gestión», o mejor todavía de la comunización, como la gestión es una función de la Personalidad. Ambos conceptos, son parte del proceso formativo que los alemanes denominan *bildung* y los griegos denominan *paideia*. El lugar donde se desarrolla lo civil, tanto si es la polis, la ciudad o el vecindario, es la cuna de civilización humana, tras el proceso de socialización que supone la familia, y para complicar aún más las cosas, la «civilización» civil, es simplemente otra forma de politización, convirtiendo una masa en un cuerpo político, deliberativo y racional. Para llegar a este concepto de *civitas*, se presupone que el ser humano es capaz de reunirse, superando a las monadas aisladas, puede debatir directamente mediante formas de expresión que «vayan más allá de las simples palabras», y que razonen en forma directa, cara a cara, llegando pacíficamente y en común a puntos de vista que permitan tomar decisiones factibles, llevándose realmente a cabo mediante principios democráticos.

Para formar estas asambleas y que además funcionen, es necesario que los propios ciudadanos se formen también, ya que la política es baladí si no, tiene un carácter educacional y si esa idea de nueva apertura no está promoviendo un carácter formativo.

Tesis IV

Así pues, la municipalidad no es tan sólo el «lugar» donde uno vive, la «inversión» de tener una casa, sanitarios, salud, servicios de seguridad, un trabajo, la biblioteca, y amenidades culturales. La ciudadanización forma, históricamente, una nueva transición de la humanidad que desde las formas tribales hasta las formas civiles de vida, lo cual tiene un carácter tan revolucionario como el paso de los grupos cazadores hacia el cultivo de la tierra; o como del cultivo de la tierra a la industria manufacturera. A pesar de los absorbentes poderes del Estado, hubo un posterior desarrollo que combinó civismo con nacionalismo, y política con estatismo; como decía V. Gordon Childe, la «revolución urbana» fue un cambio tan grande como la revolución agrícola o la revolución industrial.

Además se puede comprobar, que la Nación-Estado, al igual que sus predecesores, lleva en las entrañas mucho de este pasado ya mencionado, y aún no lo han digerido. La urbanización puede completar aquello que los Césares romanos, las monarquías absolutas y las repúblicas burguesas no pudieron —destruyendo incluso la herencia de la propia revolución urbana—, sin embargo esto aún no ha tenido lugar.

Antes de entrar en las implicaciones revolucionarias de las aproximaciones al municipio libertario y de volver sobre política libertaria, es necesario estudiar un problema teórico: la realización de la política diferenciada de la simple administración. En este punto, Marx, en sus análisis sobre la Comuna de París de 1871 ha construido una teoría social radical de considerable imperfección. La combinación existente en la Comuna, de política delegada, con la acción de policía realizada por los propios administradores, hecho que Marx celebró profusamente, supuso el mayor fracaso de esta revolución. Rousseau, con bastante razón, planteaba que el poder popular no se puede delegar sin que se destruya. O bien se tiene una asamblea popular que ostenta todos los poderes, o bien esos poderes los ostentará el Estado. El problema del poder delegado, infectó por completo el sistema de consejos: los soviets (Raten), la Comuna de 1871, y naturalmente los sistemas republicanos en general, tanto de carácter nacional como municipal, las palabras «democracia representativa» son una contradicción terminológica. Un pueblo no puede constituirse en polissonomos, realizando la designación del nomos creando legislación, o nomothesia delegando en cuerpos que excluyen el debate, el razonamiento, y la forma de decisión que caracteriza la auténtica identidad de la política. No menos importante es la no entrega a la administración —mera ejecución de la política— del poder de formular qué debe ser administrado sin entrar en la actividad habitual del Estado.

La supremacía de la asamblea, como fuente de política por encima de cualquier organismo administrativo, es la única garantía, dentro de la existencia individual, para que prevalezca la política sobre el estatalismo. Este grado perfecto de supremacía tiene una importancia crucial dentro de una sociedad que contiene expertos y especialistas para las operaciones de la maquinaria social; mientras que el problema del mantenimiento de la preponderancia de la asamblea popular sólo se presenta durante el período de tránsito de una sociedad administrativamente centralizada hacia una sociedad descentralizada. Tan sólo cuando las asambleas populares, tanto en los barrios de las ciudades

como en los pueblos pequeños, mantengan la mayor y más estricta vigilancia sobre cualquier tipo de organismo de coordinación confederal, se podrá elaborar una auténtica democracia libertaria. Estructuralmente, dicha realización no tiene que conllevar problema alguno. Las comunidades se han apoyado en expertos y administradores desde hace tiempo, sin perder por ello su libertad. La destrucción de estas comunidades ha sido más bien debida a un acto estatalista, no a uno administrativo. Las corporaciones sacerdotales y las jefaturas se han apoyado desde siempre en la ideología, y en la tontería humana en forma aún más clara, y no tuvieron que apoyarse en la fuerza, para atenuar el poder popular, y finalmente eliminarlo.

El Estado no ha podido absorber nunca, en su totalidad, lo ocurrido en el pasado; este es un hecho descrito por Kröpotkin, en «El apoyo mutuo», cuando describe el rico contexto existente en la vida civil hasta las comunas oligárquicas medievales. En efecto, la ciudad ha sido siempre el punto opuesto de la balanza frente a los Estados nacionales e imperiales, hasta los tiempos presentes.

Augusto y sus herederos hicieron de la supresión de la autonomía municipal una pieza maestra de la administración imperial romana, e igual hicieron los monarcas absolutos de la época de la Reforma. «Echar abajo las murallas de las ciudades» fue la política central de Luis XIII y de Richelieu, una política que salió a la superficie años más tarde, cuando el Comité de Salud Pública de Robespierre hizo y deshizo a su antojo para restringir los poderes de la Comuna 1793-94. La «Revolución Urbana» ha acompañado al Estado como un poder doble irreprimible, un desafío potencial al poder centralizado a través de la historia. Esta tensión prosigue hoy en día, y como ejemplo, los conflictos entre el Estado centralizado y las municipalidades en toda Norteamérica e Inglaterra. Es aquí, en el entorno del individuo más inmediato, —la comunidad, el vecindario, el pueblo, la aldea— donde la vida privada se va ligando lentamente con la vida pública, es el lugar auténtico para que exista un funcionamiento a nivel de base, siempre y cuando la urbanización no haya destruido totalmente las posibilidades para ello. Cuando la urbanización haya enmascarado la ciudad de tal manera que ésta carezca por completo de identidad propia, le falte la cultura y los espacios para relacionarse socialmente, cuando le falten las bases para la democracia, —no importa con que palabras la definamos— entonces habrá desaparecido la identidad de la ciudad, y la posibilidad de crear formas revolucionarias serán tan sólo sombras de un juego de abstracciones. Por la misma razón,

ningún símil radical basado en fórmulas libertarias ni sus posibilidades, tienen sentido cuando se carecen de la conciencia radical que darán a estas formas, contenido y sentido. Démonos cuenta de que cualquier forma democrática o libertaria puede ser transformada en contra del ideal de libertad si se conciben de una forma esquemática, con fines abstractos carentes de esa sustancia ideológica, y de esa organicidad a partir de la cual estas formas dibujan ese significado liberador. Además, sería bastante inocente pensar que formas tales como el barrio, el pueblo, y las asambleas comunales populares podrían alcanzar el nivel de la vida pública libertaria, o llegar a crear un cuerpo político libertario, sin un movimiento político que fuera altamente consciente, que estuviera bien organizado, y fuera programáticamente coherente.

Sería igualmente ingenuo pensar que tal movimiento libertario podría nacer sin la «intelligentsia» radical indispensable, cuyo medio está en esa vida comunal intensamente vibrante (hay que recordar a este respecto a la «intelligentsia» francesa de la Ilustración, y la tradición que creó en los quartiers (barrios) y cafés de París; No me refiero al conglomerado de intelectuales anémicos que copan las academias e institutos de la sociedad occidental [2]. A menos que los anarquistas se decidan a desarrollar este estrato de pensadores de menor esplendor, cuya vida pública se transforme en un búsqueda de comunicación con su entorno social, en el caso contrario, se encontrarán con el peligro real de transformar las ideas en dogmas, y de convertirse en herederos por derecho propio de movimientos y gentes ancestrales, que pertenecen a otra época histórica.

Tesis V

Es indudable que uno puede ponerse a jugar, y perderse entre términos como «municipalidades», y «comunidad», «asambleas» y «democracia directa», perdiendo de vista las clases, étnias, y diferentes géneros que convierten palabras tales como «el Pueblo» en algo sin sentido, en abstracciones casi oscurantistas. Las asambleas por sectores de 1793 no sólo se vieron forzadas a un conflicto con la Comuna Burguesa de París o con la Convención Nacional;... sino que se convirtieron en un campo de batalla entre ellas mismas entre los estratos de propietarios y los no propietarios, entre realistas y demócratas, entre moderados y radicales.

Si nos quedamos exclusivamente en este nivel económico, sería tan erróneo como ignorar las diferencias de clase por completo, y hablar sólo

de «fraternidad», «libertad», e «igualdad», como si estas palabras fueran algo más que retórica. Sin embargo, se ha escrito ya bastante para desmitificar los lemas de las grandes revoluciones «burguesas»; en efecto, se ha hecho tanto en este sentido para reducir estos lemas a meras reflexiones de intereses egoístas burgueses que corremos el riesgo de perder de vista cualquier dimensión populista utópica que tuvieran consigo. Después de todas las cosas que se ha dicho sobre los conflictos económicos que dividieron las revoluciones Inglesa, Americana y Francesa, las historias futuras de estos dramas deberían servir mejor para revelarnos el pánico burgués a cualquier tipo de revolución; su conservadurismo innato, y la proclividad que tienen a comprometerse a favor del orden establecido. También sería de gran utilidad que la historia enseñara cómo los estratos revolucionarios de cada época empujaban a los revolucionarios «burgueses» mucho más allá de los confines conservadores que éstos establecían, llevándolos a interesantes situaciones de desarrollo de principios democráticos, en los que los burgueses nunca se han sentido demasiado cómodos. Los diferentes «derechos» formulados por estas revoluciones no se consiguieron gracias a los burgueses, sino a pesar de ellos; así los granjeros libres norteamericanos de la década de 1770 y los sans culottes (descamisados) de la década de 1790 —y además su futuro es cada vez más cuestionable dentro de este mundo cibernético y corporativo que está en crecimiento —.

Sin embargo, estas tendencias actuales y futuras de carácter tecnológico, social y cultural, que se agitan y amenazan con descomponer la estructura de las clases tradicionales nacida en la Revolución Industrial nos traen la posibilidad de que surja un interés general diferente a los intereses de clase, creados durante los dos últimos siglos. La palabra «pueblo» puede volver a incorporarse al vocabulario radical, no como una abstracción oscurantista, sino como una expresión cuyo significado venga asociado a una capa social de desraización progresiva, de fluidez, y desplazamiento tecnológico; de forma que ya no sea integrable en una sociedad cibernética y altamente mecanizada. A esta capa social de desplazamiento tecnológico podemos añadirle los jóvenes y los ancianos, que se encaran con un futuro bastante dudoso dentro de un mundo que ya no puede definir los roles que la gente juega dentro de la economía y la cultura. Estas capas sociales ya no cuadran adecuadamente dentro de una división simplista de conflictos de clase, como saque la teoría radical estructuraba alrededor de los «trabajadores asalariados» y el «capital».

El concepto de «pueblo» puede retornar a nuestra época dentro de un sentido todavía diferente: Como un «interés general» que se forma a partir del interés público en relación a temas ecológicos, comunitarios, morales, de género, o culturales. Sería además muy poco hábil el subestimar el papel primordial de estos intereses «ideológicos» aparentemente marginales. Como decía Franz Bokenau hace cerca de cincuenta años, la historia del siglo pasado nos muestra más que claramente cómo el proletariado puede enamorarse más intensamente del nacionalismo que del socialismo, y ser guiado preferentemente por intereses «patrióticos» que por intereses de clase... tal y como se podría apreciar por cualquiera que visitara los Estados Unidos. Aparte de la influencia histórica que tienen movimientos ideológicos tales como el Cristianismo o el Islam, los cuales, muestran todavía el poder que la ideología tiene sobre intereses materiales, nos enfrentamos con el problema de enfocar el poder de la ideología en una dirección socialmente progresista, principalmente, las ideologías ecologistas, feministas, étnicas, morales y contraculturales, en las que se encuentran numerosos componentes anarquistas, pacifistas y utópicos que están esperando a ser integrados dentro de una visión conjunta y coherente. En cualquier caso, los «nuevos movimientos sociales», usando la terminología creada por los neo-Marxistas, se están desarrollando alrededor nuestro, cruzando las líneas tradicionales de clases. A partir de este fermento se puede elaborar aún un interés general con miras mucho más amplias, nuevo y de mayor creatividad que los intereses particulares con orientación económica del pasado. Y será a partir de este punto que el «pueblo» nacerá y se dirigirá hacia las asambleas, un «pueblo» que irá más allá de los intereses particulares y dará una mayor relevancia a la orientación municipal libertaria.

Tesis VI

Asimismo, cuando la imagen orwelliana de «1984» sea claramente asimilable en alguna «megalópolis» de un Estado altamente centralizado y una sociedad altamente corporativizada, tendremos que ver las posibilidades que tenemos de contraponer a este desarrollo estatalista y social un tercer supuesto de práctica humana: la situación política que supone la municipalidad; el desarrollo histórico de la Revolución Urbana, que no ha podido ser digerido por el Estado. La Revolución siempre significa una dualidad de poderes: el sindicato de industria, el soviet o el consejo, y la Comuna, todos ellos orientados contra el Estado.

Si examinamos cuidadosamente la historia, veremos cómo la fábrica, criatura de la racionalización burguesa, no ha sido nunca el lugar de la revolución; los trabajadores revolucionarios por excelencia, (los españoles, los rusos, los franceses y los italianos) han sido principalmente clases de transición, aún más estratos sociales agrarios en descomposición que se vieron sujetos del último y discordante impacto corrosivo de la cultura industrial, hoy día convertida en tradicional. Así es, en efecto; allá donde los trabajadores están aún en movimiento, su batalla es totalmente defensiva (irónicamente se trata de una batalla por mantener el sistema industrial que se enfrenta con un desplazamiento del capital y un aumento de la tecnología cibernética) y que refleja los últimos coletazos de una economía en decadencia.

También se quiere la ciudad —pero de forma muy diferente a la fábrica—. La fábrica no fue nunca un reino de libertad, siempre fue el lugar de la supervivencia, de la «necesidad», imposibilitando y disecando cualquier actividad humana a su alrededor. El nacimiento de la fábrica fue combatido por los artesanos, por las comunidades agrarias, y por todo el mundo a escala más humana y más comunal. Tan sólo la simpleza de Marx y Engels, que promovieron el mito de que la fábrica servía para «disciplinar», «unir» y «organizar» el proletariado, pudo impulsar a los radicales, ensimismados por el ideal del «socialismo científico», a ignorar cuál era el papel autoritario y jerárquico de la fábrica. La abolición de la fábrica por el trabajo ecotécnico, creativo, e incluso por componentes cibernéticos dirigidos a satisfacer las necesidades humanas, es el desideratum del socialismo en su visión libertaria y utópica; aún nos es una precondition moral para la libertad.

Por el contrario la Revolución Urbana ha jugado un papel muy diferente. Principalmente ha creado la idea de humanitas universal y la comunalización de la humanidad a lo largo de unas líneas racionales y éticas. La revolución urbana ha levantado los límites del desarrollo humano que estaban impuestos en lazos de hermandad, el parroquialismo del mundo pueblerino, y los efectos sofocantes de la costumbre. La disolución de las municipalidades auténticas a manos de la urbanización, marcó un punto muy grave de regresión de la vida societal: supuso la destrucción de la única dimensión humana donde se daba la asociación superior, y la desaparición de la vida civil, que justificaba el uso de la palabra civilización, así como del cuerpo político que daba identidad y significado a la palabra «política».

A partir de este momento, cuando la teoría y la realidad entran en conflicto, uno se justificaba invocando la famosa cita de Georg Lukacs: «Que se fastidie la realidad» «*So much the worse for the facts*». La Política, tantas veces degradada por los «políticos», convertida en estatalismo, tiene que ser rehabilitada por el anarquismo, y ser devuelta a su significado original, en el que suponía una participación y, una administración civil, levantándose en contraposición del Estado, y extendiéndose más allá de los aspectos básicos de interrelación humana que llamamos interrelación social.^[3]

Con un significado totalmente radical, tenemos que volver hacia las raíces de la palabra en la polis, y dentro del inconsciente vital de la gente, de forma que se cree un espacio para una interrelación racional, ética y pública, que, a su vez, de lugar al ideal de la Comuna y de las asambleas populares de la era revolucionaria.

El Anarquismo ha agitado siempre la bandera de la necesidad de una regeneración moral, y la lucha por la contracultura (usando el término en el mejor de los sentidos), y en contra de la cultura establecida. Con esto se explica el énfasis que el anarquismo hace sobre la ética, y su interés por ser coherente en medios y fines, su defensa de los derechos humanos y de los derechos civiles, así como su interés respecto a la opresión dentro de cada aspecto de la vida. Sin embargo, su imagen contrainstitucional ha presentado más problemas. Conviene recordar que en el anarquismo siempre ha existido una tendencia comunalista, no sólo sindicalista o individualista. Y que además esta tendencia comunalista ha mantenido una y fuerte orientación municipalista, y que puede ser extraída principalmente de los escritos de Proudhon y Kröpotkin.

De lo que se ha carecido, sin embargo, es de un cuidadoso examen del meollo político de esta orientación: se trata de la distinción entre un momento del discurso, una forma de toma de decisiones, y un desarrollo institucional que no tiene carácter social ni estatal.

La política civil no es tan sólo política parlamentaria; de hecho, si nos ceñimos al sentido histórico auténtico del término «política» dentro de su lugar preciso en un vocabulario radical, tiene todo el aroma de las asambleas de ciudadanos atenienses, y su heredero igualitario, la Comuna de París.

Si conseguimos volver hacia estas instituciones históricas, y enriquecerlas con nuestras tradiciones libertarias y nuestros análisis críticos,

devolviéndolas a la vida en este mundo, tan ideológicamente confuso; estaremos trayendo el pasado al servicio del presente en una forma creativa e innovadora.

Todas las tendencias radicales están cargadas de una cierta medida de inercia intelectual, tanto los anarquistas como los socialistas. La seguridad que nos da la tradición es tan fuerte que puede acabar con toda posible innovación, aún entre los antiautoritarios.

El anarquismo está caracterizado por su actitud ante el parlamentarismo y el estatalismo. Esta actitud ha sido ampliamente justificada por el curso de la historia; pero también nos puede llevar a una paralización mental que, en teoría no es menos dogmática que el radicalismo electoral corrompido, en la práctica. Así si el municipalismo libertario se construye como política orgánica, esto es, una política que emerge de la base de la asociación superior humana, yendo hacia la creación de un cuerpo político auténtico y de formas de participación ciudadanas; posiblemente sea éste el último reducto de un socialismo orientado hacia instituciones populares descentralizadas. Un elemento importante dentro de la aproximación al municipalismo libertario es la posibilidad de evocar tradiciones vivas para legitimar nuestras peticiones, tradiciones que, aunque son fragmentarias e irregulares, aún ofrecen potencialidad para una política de participación con una respuesta de dimensiones globales al Estado. La Comuna está enterrada todavía en los Consejos de la ciudad (plenos de ayuntamiento); las secciones están escondidas en los barrios; y la asamblea de ciudad está en los ayuntamientos; encontramos formas confederales de asociación municipal escondidas en los vínculos regionales de pueblos y ciudades. Recuperar un pasado que puede vivir y funcionar con fines libertarios, no es, ni mucho menos, estar cautivo de la tradición; sino que se trata de hilar conjuntamente los objetivos humanos únicos de asociación que permanecen como cualidades inherentes al espíritu humano, —la necesidad de la comunidad como tal— y que han surgido repetidas veces en el pasado. Permanecen en el presente como esperanzas que acaban de nacer, pero que la gente tiene consigo en todas épocas, saliendo a la superficie en los momentos de acción y libertad.

Estas tesis nos anticipan la visión de la posibilidad de un municipalismo libertario, y una nueva política definible como un doble poder, que puede ser contrapuesto mediante las asambleas y las formas confederales al Estado. Tal como están ahora las cosas en el mundo orwelliano de la

década de los 80, esta perspectiva de un poder doble es sin duda una posibilidad de las más importantes, entre otras, que los libertarios pueden desarrollar sin comprometer sus principios antiautoritarios. Es más, estas tesis, apuntan la posibilidad de una política orgánica basada en formas participativas tan radicales de asociación civil, no excluyentes de la posibilidad de que los anarquistas cambien los cuadros de las ciudades y pueblos, y convaliden la existencia de instituciones democráticas directas. Y si este tipo de actividad lleva a los anarquistas a los plenos de los ayuntamientos, no hay razón para que tal política tenga que ser parlamentaria, máxime cuando mantiene un nivel civil y está conscientemente opuesta al Estado.^[4] Es curioso que muchos anarquistas que celebran la existencia de las empresas industriales «colectivizadas», tanto en un sitio como en otro, y todo ellos con gran entusiasmo a pesar de que se forma parte del entramado económico burgués y que tiene una visión de la política municipal que considera con repugnancia las «elecciones» de cualquier tipo; sobre todo cuando la política está estructurada en torno a las asambleas de barrio, a los delegados revocables, a las formas de contabilidad radicalmente democráticas y a los vínculos locales fuertemente enraizados.

La ciudad no es congruente con el Estado. Ambos tienen orígenes muy diferentes y han jugado papeles muy distintos en la historia. El Estado penetra en todos los aspectos de la vida cotidiana, desde la familia a la fábrica, desde el Sindicato a la ciudad; lo cual no significa que los individuos conscientes deban retirarse de cualquier tipo de relaciones humanas organizadas, de la propia piel de uno, para esconderse en un estado de pureza y abstracción, de forma que se convalidaría la descripción de Adorno sobre el anarquismo como un «fantasma». Si hay algún fantasma que nos de caza, son los que toman forma de ritualismo y de rigidez tan sumamente inflexible que uno cae en un rigor mortis bastante parecido al que cae el cuerpo congelado cuando alcanza la muerte eterna. El poder de la autoridad para dar órdenes a los individuos físicos habrá obtenido entonces una conquista más completa que las órdenes imperativas ejercidas a través de la simple coerción. Habrán puesto su mano sobre el mismo espíritu —y su libertad para pensar libremente y resistir con ideas, aún cuando la capacidad para actuar esté bloqueada temporalmente por las circunstancias—.

[4] Como ejemplo particularmente deprimente, sólo hay que leer “El organismo económico de la Revolución” (Barcelona, 1936), traducido al inglés como “After the revolution”, dicho trabajo influencia enormemente a la CNT-FAI.

[2] A pesar de las ventajas y fracasos, ha sido esta inteligencia radical la que ha servido de puntal para cada proyecto revolucionario en la historia, y de hecho, fueron ellos quienes literalmente proyectaron las ideas para el cambio, y a partir de las cuales la gente diseñó sus características sociales. Pericles es un ejemplo de esta inteligencia durante el mundo clásico; John Bail o Thomas Munzer durante las épocas del medioevo y la Reforma; y Denis Diderot durante la Ilustración; Emile Zola y Jean Paul Sartre en épocas más recientes. Los intelectuales de academia son un fenómeno bastante más reciente: criaturas embibliotecadas, enclaustradas, incestuosas y orientadas a su carrera, carentes de experiencias vividas y de práctica.

[3] Antes de finalizar este punto, vale la pena observar que la distinción entre lo Social y lo Político mantiene una marca desde sus orígenes, remontándose a la época de Aristóteles, y que se ha mantenido a lo largo de toda la historia de la teoría social, hasta épocas recientes con las teorías de Hannah Arendt. Lo que se echa de menos en ambos pensadores es una teoría del Estado. y por tanto la ausencia de una distinción tripartita dentro de sus escritos.

[4] Espero que no se invoque en contra de esta postura al fantasma de Paul Brousse. Brousse utilizó el municipalismo libertario de la Comuna, tan ligado a los parisinos de su época, en contra del tradicionalismo comunalista, esto es, para practicar una forma pura de parlamentarismo burgués, no para llevar a París y a los municipios franceses en oposición al Estado centralizado, tal y como la Comuna pretendía hacer. No había nada orgánico en su postura sobre municipalismo, y nada revolucionario en sus intenciones. Todo el mundo está usando la imagen de la Comuna para sus propios propósitos: Marx para anclar su teoría de la «dictadura del proletariado» en un precedente histórico; Lenin para legitimar su jacobinismo «político» total; y los anarquistas, en forma más crítica para difundir el «comunalismo».

El significado de Confederalismo

Introducción

Pocos argumentos han sido usados más efectivamente para retar el caso de la democracia participativa cara-a-cara, que el que afirma que vivimos en una “sociedad compleja”. Los centros poblacionales modernos, se nos dice, son demasiados grandes y demasiados concentrados para permitir la toma de decisiones directa a nivel de base. Que nuestra economía es demasiado “global”, presumiblemente, para deshacer las complejidades de la producción y el comercio. Que en nuestro presente transnacional, y con frecuencia altamente centralizado sistema social, es mejor aumentar la representación en el estado, para incrementar la eficiencia de las instituciones burocráticas, se nos aconseja, en vez de avanzar en utópicos esquemas “localistas” de control popular sobre la vida política y económica.

Después de todo, como tales argumentos a menudo corren, los centralistas son ya “localistas” en el sentido de que ellos creen en “más poder para el pueblo” —o al menos, para sus representantes. Y seguramente un buen representante está siempre ansioso de conocer los deseos de sus “votantes” (por usar otro de esos arrogantes sustitutos para “ciudadano”).

¿Pero democracia cara-a-cara? ¡Olvídense del sueño de que en nuestro “complejo” mundo moderno nosotros podemos tener cualquier otra alternativa democrática al estado-nación! Mucha gente pragmática, incluidos los socialistas, a menudo rechazan los argumentos a favor de esta clase de “localismo” de otro mundo —con afable condescendencia en el mejor de los casos y franca burla en el peor. Es más, hace algunos años, en 1972, fui retado en el periódico “Root and Branch”, por Jeremy Brecher, un socialdemócrata, a explicar cómo la visión descentralista por mí expresada en “Post-Scarcity Anarchism”^[1] puede prevenir, digamos, que Troy, en el estado New York, arroje sus desechos sin tratamiento en

el río Hudson, del cual aguas abajo ciudades como Perth Amboy sacan su agua potable.

En la superficie de las cosas, argumentos como los de Brecher a favor de un gobierno centralizado parecen más bien irresistibles. Una estructura que es “democrática”, seguramente, pero todavía en gran medida organizada de la arriba-hacia-abajo es todavía necesaria para prevenir que una localidad afecte ecológicamente a otra. Pero los argumentos económicos y políticos convencionales contra la descentralización, alertándonos sobre destino del suministro de agua potable de Perth Amboy hasta nuestra supuesta “adicción” al petróleo, descansan sobre un número de suposiciones problemáticas. Lo más perturbador es que, ellas descansan sobre una aceptación inconsciente del status quo económico.

1. Descentralización y Autosustentabilidad

La suposición de que todo lo actualmente existente debe necesariamente existir, es el ácido que corroe todo pensamiento visionario (como testimonio sirva la resiente tendencia de los radicales a abrazar el “socialismo de mercado”, más bien que atender a las caídas de la economía de mercado, tanto como del socialismo de estado). Indudablemente seguiremos importando el café para aquellos quienes necesitan una taza en la mesa del desayuno, o metales exóticos para las personas que quieren que sus utensilios duren más que la basura conscientemente diseñada por una economía del desecho. ¿Pero aparte de la manifiesta irracionalidad de apiñar diez millones de personas en un congestionado, verdaderamente sofocante cinturón urbano, debe la actual extravagante división internacional del trabajo necesariamente existir en orden a satisfacer las necesidades humanas? ¿O ha sido creada para proveer ganancias extravagantes a las corporaciones internacionales? ¿Vamos a ignorar las consecuencias ecológicas del saqueo de los recursos naturales del Tercer Mundo, insanamente entrelazando la vida económica moderna con las áreas ricas en petróleo, cuyos productos últimos incluyen contaminantes del aire y derivados de petróleo cancerígenos? El ignorar el hecho que nuestra “economía global” es el resultado de las florecientes burocracias industriales y del competitivo crece-o-muere de la economía de mercado, es increíblemente miope.

Apenas es necesario explorar el sentido de las razones ecológicas para alcanzar alguna medida de la auto-sustentabilidad. La mayoría de las personas interesadas por el medioambiente son conscientes, de que una

masiva división del trabajo nacional e internacional es un desperdicio extremo, en el sentido literal de los términos. No es sólo que una excesiva división del trabajo produce una sobre-organización en la forma de gigantescas burocracias y tremendos gastos de recursos en transportes sobre grandes distancias; también reduce las posibilidades de reciclar efectivamente los desechos, evitando la contaminación que tiene su fuente en centros industriales y poblacionales altamente concentrados, haciendo un uso racional de las materias primas locales o regionales.

En la otra mano, no podemos ignorar el hecho de que comunidades relativamente auto-sustentables en las cuales las artesanías, la agricultura e industria sirven redes definibles de comunidades organizadas confederalmente, enriquecen las oportunidades y los estímulos a los cuales los individuos son expuestos y hacen personalidades más redondeadas, con un rico sentido de la individualidad y la competencia. El ideal griego de un ciudadano redondeado en un ambiente redondo —uno que reaparece en las obras utópicas de Charles Fourier— fue grandemente querido por los anarquistas y socialistas del último siglo.

La oportunidad de los individuos para dedicar su actividad productiva a muchas tareas diferentes sobre una semana atenuada de trabajo (o en la sociedad ideal de Fourier, sobre un día dado) ha sido visto como un factor vital en la separación entre la actividad manual y la intelectual, en trascender las diferencias de status que esta mayor división del trabajo crea y en aumentar la salud de las experiencias que vienen con el movimiento de la industria hacia las artesanías hacia el cultivo de los alimentos. Así la autosustentabilidad hace un más rico yo, uno fortalecido por las variadas experiencias, competencias y seguridades. Desgraciadamente, esta visión se ha perdido para los izquierdistas y para muchos de los ambientalistas actuales, con su cambio hacia un liberalismo pragmático y la trágica ignorancia del movimiento radical de su propio pasado visionario.

No deberíamos, creo yo, perder de vista lo que significa vivir la vida de una forma ecológica, no meramente siguiendo conocidas prácticas ecologistas. La multitud de libros que enseñan cómo conservar, invertir, comer y comprar de una manera «ecológicamente responsable», son una tergiversación de la necesidad más básica de reflejar qué significa pensar —sí, razonar— y vivir ecológicamente en el sentido integral del término. Por lo tanto, quisiera sostener que la jardinería orgánica es más que una buena forma de agricultura y una buena fuente de nutrientes; es sobre

todo la forma de colocarnos a nosotros mismos directamente en la cadena de los alimentos, por medio del cultivo personal de las sustancias que uno consume para vivir y para devolverle al ambiente de cada uno lo que cada uno toma de él.

Los alimentos entonces se vuelven más que una forma de nutrientes materiales. La tierra que uno labora, los seres vivientes que uno creía y consume, y el compuesto que uno prepara todo unido en un continuo ecológico para alimentar el espíritu tanto como el cuerpo, ajustando la sensibilidad de cada uno al mundo no-humano y humano que nos rodea. Frecuentemente me dan gracia los «espiritualistas» celosos, muchos de los cuales son pasivos observadores de aparentes paisajes «naturales» o devotos de rituales, de la magia y de las debilidades paganas (o todos estos) quienes fallan al darse cuenta de que una de las tareas más eminentemente humana —el así llamado, cultivo de alimentos, puede hacer más por fomentar una sensibilidad ecológica (y espiritual, si ustedes quieren) que todos los encantamientos y mantras dichos en nombre del espiritualismo ecológico.

Tales cambios monumentales, como la disolución del estado-nación y su sustitución por la democracia participativa, por lo tanto, no ocurren en un vacío psicológico donde sólo la estructura política es cambiada. Argumento contra Jeremy Brecher, que en una sociedad que fue radicalmente variando hacia una descentralizada, con democracia participativa, y guiada por principios comunitarios y ecológicos, es sólo razonable suponer que las personas no elegirían una dispensación social tan irresponsable, como permitir que las aguas del Hudson se han contaminadas. La descentralización, una democracia participativa cara-a-cara, y el énfasis localista en los valores comunitarios deberían ser vistos todos ellos como una pieza —ellos son así considerados, en la visión por la que he venido abogando por más de treinta años. Esta «sola pieza» involucra no sólo una nueva política, sino una nueva cultura política que abraza nuevas formas de pensar y sentir, y nuevas interrelaciones humanas, incluyendo las formas en que experimentamos el mundo natural. Palabras como «política» y «ciudadanía» podrán ser redefinidas por los ricos sentidos que ellas adquirieron en el pasado y agrandaron para el presente.

Nombre difícil mostrar —ítem por ítem —como la división internacional del trabajo puede ser grandemente atenuada por el uso de los recursos locales y regionales, implementando eco-tecnologías, conteniendo el

consumo humano a lo largo de líneas racionales (es más, saludables), y enfatizando la calidad de la producción que provee medios de vida durable (en vez de desechos). Es desafortunado que el considerable inventario de estas posibilidades, las cuales parcialmente ensamble y evalúe en mi ensayo de 1965 «Toward a Liberatory Technology»,^[2] sufre la carga de haber sido escrito hace demasiado, como para ser accesible a la presente generación de gente ecológicamente orientada. De hecho, en ese ensayo también argumenté por la integración regional y la necesidad de interconectar los recursos entre las eco-comunidades. Las que por ser comunidades descentralizadas son inevitablemente interdependientes unas de otras.

2. Los problemas del descentralismo

Sí muchas personas pragmáticas son ciegas a la importancia de la descentralización, muchos en el movimiento ecologista tienden a ignorar los problemas muy reales del “localismo” —problemas que no son menos enrevesados que los problemas surgidos del globalismo que fomenta la completa interconexión de la vida económica y política sobre bases mundiales. Sin cambios culturales y políticos tan holísticos como por los que he abogado, las nociones de descentralización que enfatizan la aislación localista o un grado de autosuficiencia pueden guiar al provincianismo cultural y el chauvinismo. El provincianismo puede llevar a problemas que son tan serios como una mentalidad “global” que pasa por alto la singularidad de culturas, las peculiaridades de ecosistemas y eco regiones, y la necesidad de una vida comunitaria a escala humana que haga posible a la democracia participativa. Esta no es una actualmente cuestión menor, en un movimiento ecológico que tiende a girar hacia bien intencionados, aunque más bien ingenuos extremos. No puedo repetir demasiado enérgicamente que debemos encontrar la manera de compartir el mundo con otros seres humanos y con formas de vida no-humanas, una visión que es frecuentemente es difícil de obtener en demasiadas comunidades “autosuficientes”.

Aunque respeto mucho las intenciones de aquellos que defienden la autosuficiencia y la auto-sustentabilidad local, estos conceptos pueden ser altamente confusos. Seguramente puedo coincidir con David Morris del “Institute for Local Self-Reliance” (Instituto para la Autosuficiencia Local), por ejemplo, en que si una comunidad puede producir las cosas que necesita, debería hacerlo. Pero las comunidades autosuficientes no pueden producir todas las cosas que necesitan —a menos que eso

implique un regreso a un sacrificado modo de vida de la villa, que históricamente de manera frecuente envejece prematuramente a los hombres y mujeres con trabajo pesado y permitiéndoles muy poco tiempo para la vida política más allá de los inmediatos confines de la comunidad misma.

Lamento el decir que hay gente en el movimiento ecológico quienes abogan, de hecho, por un retorno a una economía de alta intensidad laboral, por no hablar de deidades de la Edad de Piedra. Claramente debemos darles a los ideales de localismo, descentralización y autosustentabilidad un mayor y más completo sentido.

Actualmente podemos producir los medios básicos de vida —y bastante más— en una sociedad ecológica que está focalizada en la producción de bienes útiles de alta calidad. Aun así otros en el movimiento ecológico comúnmente acaban abogando por una forma de “capitalismo” colectivo, en el cual una comunidad funciona como un empresario, con un sentido de propiedad hacia sus recursos. Tal sistema de cooperativas, nuevamente marca el inicio de un sistema de distribución de mercado, y es así como las cooperativas se quedan enredadas en la red de los “derechos burgueses” —esto es, en contratos y contaduría que se focaliza en las exactas cantidades que recibirá una comunidad en “intercambio” por lo que entregue a otros. Esta deterioración ocurrió entre algunas de las empresas bajo control obrero, que funcionaron como empresas capitalistas en Barcelona después de que los trabajadores las expropiaron en julio de 1936 —una práctica que los anarco-sindicalistas de la CNT combatieron tempranamente en la Revolución Española.

Es un hecho problemático que ni la descentralización ni la autosuficiencia sean en sí mismas necesariamente democráticas. La ciudad ideal de Platón fue de hecho diseñada para ser autosuficiente, pero su autosuficiencia fue pensada para sostener una elite de guerreros tanto como de filósofos. Es más, su capacidad para preservar su autosuficiencia dependía de su habilidad, como Esparta, para resistir la aparente influencia “corruptiva” de culturas foráneas (una característica, diría yo, que todavía aparece en muchas sociedades cerradas en el Este). Similarmente, la descentralización en sí misma no provee certezas de que vayamos a vivir en una sociedad ecológica. Una sociedad descentralizada puede fácilmente coexistir con jerarquías extremadamente rígidas. Un poderoso ejemplo es el feudalismo europeo y el oriental, un orden social en el cual las jerarquías principescas, ducales, baroniales estaban

basadas en comunidades altamente descentralizadas. Con todo el debido respeto a Fritz Schumacher, lo pequeño no es necesariamente bello.^[3]

Tampoco se sigue que las comunidades de escala humana y “tecnologías apropiadas” en sí mismas constituyan garantías contra las sociedades de dominio. Es más, durante siglos la humanidad vivió en villas y pequeños poblados, comúnmente con una organización hermética de los lazos sociales e incluso con formas comunales de propiedades. Pero estas proveyeron la base material para estados imperiales altamente despóticos. Consideradas en términos económicos y de propiedad, ellas pueden haberse ganado un gran lugar en la perspectiva de “no crecimiento” de economistas como Herman Daly,^[4] pero ellas fueron los duros ladrillos utilizados en la construcción de los más sorprendentes despotismos orientales en India y China. A lo que estas autosuficientes, descentralizadas comunidades temían casi tanto como a los ejércitos que las devastaban, eran los recolectores de impuestos de las esquilaban.

Sí exaltamos tales comunidades por causa de la extensión en la cual estaban descentralizadas, eran autosuficientes, o pequeñas, o empleaban “tecnologías apropiadas”, estaríamos obligados a ignorar la extensión en la cual estaban culturalmente estancadas y eran fácilmente dominadas por élites exógenas. Su aparentemente orgánica, pero ligada a la tradición, división del trabajo puede muy bien haber formado las bases para los sistemas altamente opresivos y degradantes de castas de diferentes partes del mundo —sistema de castas que plaga la vida social de India hasta la actualidad.

A riesgo de aparentar lo contrario, me siento obligado a remarcar que la descentralización, el localismo, la autosuficiencia, e incluso la confederación, cada una tomada singularmente —no constituyen una garantía de que alcancemos una sociedad ecológica racional. Es más, todas ellas han sostenido, en un momento o en otro, el provincialismo comunal, las oligarquías, e incluso regímenes despóticos. Seguramente, sin las estructuras institucionales que se agrupan alrededor de nuestro uso de estos términos y sin tomarlas en combinación las unas con las otras, no podemos esperar alcanzar una sociedad libre ecológicamente orientada.

3. Confederalismo e Interdependencia

La descentralización y la autosustentabilidad deben involucrar un mucho más amplio principio de organización social que el mero localismo.

Conjuntamente con la descentralización, las aproximaciones a la autosuficiencia, las comunidades de escala humana, las eco-tecnologías, etc., existe una necesidad imperiosa por formas democráticas y verdaderamente comunitarias de interdependencia —sintetizando, por formas de confederalismo libertario.

He detallado largamente en muchos artículos y libros (particularmente en “The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship”^[5]) la historia de las estructuras confederales desde las confederaciones antiguas y medievales a las modernas, desde como los “Comuneros” en España durante el temprano siglo XVI al movimiento seccional parisino de 1793, y a los intentos más recientes, particularmente por los anarquistas en la Revolución Española de los años 1930. Actualmente, lo que frecuentemente lleva a serios malentendidos entre los descentralistas es su falla en demasiados casos para ver la necesidad de la confederación — las cuales al menos tienden a contrarrestar la inclinación de las comunidades descentralizadas a ir a la hacia el exclusivismo y el provincialismo. Sí carecemos de un claro entendimiento de lo que significa confederalismo —es más, del hecho de que forma un principio clave y da completo sentido a la descentralización— la agenda de un municipalismo libertario puede fácilmente volverse vacua en el mejor caso, o ser usada para fines altamente provincialistas en el peor.

¿Qué es, entonces, el confederalismo? Es sobretodo una red de consejos administrativos cuyos miembros o delegados son electos en asambleas populares y democráticas cara-a-cara, en varias villas, pueblos e incluso barrios de grandes ciudades. Los miembros de esos consejos confederales son estrictamente mandatados, revocables y responsables ante las asambleas que los eligen para el propósito de coordinar y administrar las políticas formuladas por sus asambleas mismas. Su función es entonces puramente administrativa y práctica, no una creadora de políticas, como la función de los representantes en un sistema republicano de gobierno.

Una perspectiva confederalista implica una clara distinción entre la creación de las políticas, y la coordinación y ejecución de las políticas adoptadas. La creación de políticas es el exclusivo derecho de asambleas populares comunales, basadas en las prácticas de la democracia participativa. La administración y coordinación son responsabilidad de los consejos confederales, los cuales se vuelven medios para interconectar villas, pueblos, barrios y ciudades en redes confederales. El poder, por lo

tanto, fluye de abajo-hacia-arriba, en vez de arriba-hacia-abajo; y en las confederaciones, el flujo del poder de abajo-hacia-arriba disminuye con el alcance del consejo federal que va de las localidades a las regiones y de las regiones a áreas territoriales cada vez más amplias.

Un elemento crucial para darle realidad al confederalismo es la interdependencia de comunidades por medio de un autentico mutualismo basado en compartir los recursos, la producción y la creación de políticas. Sí una comunidad no es obligada a contar con otra u otros generalmente para satisfacer sus importantes necesidades materiales y realizar objetivos políticos comunes, de manera que este interconectada a un todo más grande, el exclusivismo y el provincialismo son posibilidades genuinas. Sólo en tanto reconocemos que las confederaciones deben ser concebidas como extensiones de una forma de administración participativa —por medio de las redes confederales— pueden el descentralismo y el localismo prevenir a las comunidades que componen cuerpos más grandes de asociación, de un retiro provincialista dentro de sí mismas a expensas de áreas más amplias de consociación humana.

El confederalismo es, entonces, una manera de perpetuar la interdependencia que debería existir entre comunidades y regiones —es más, es un modo de democratizar esa interdependencia sin traicionar el principio del control local. Mientras que una razonable medida de autosuficiencia es deseable en cada localidad y región, el confederalismo es el medio de evitar que provincialismo localista, en una mano, y un nacionalismo extravagante y una división global del trabajo, en la otra. En breve, es la manera en que una comunidad puede retener su identidad y unicidad mientras participa en formas de compartir ese todo más grande que constituye una balanceada sociedad ecológica.

El confederalismo como un principio de organización social alcanza su completo desarrollo cuando la economía en sí misma es confederalizada colocando las granjas locales, las fábricas y otras empresas necesarias en manos de los municipios locales —que es, cuando una comunidad, sin importar que sea grande o pequeña, comienza a manejar sus propios recursos económicos en una red intercomunicada con otras comunidades. El forzar una elección entre o autosuficiencia de un lado y el sistema de mercado de intercambio en el otro, es una dicotomía simplista e innecesaria. Me gustaría pensar que una sociedad confederal ecológica sería una que compartiera, una basada en el placer que se siente al distribuir entre las comunidades de acuerdo a sus necesidades, no una en

la cual comunidades “cooperativistas” capitalistas se sumerjan a sí mismas en el quid pro quo de las relaciones de intercambio.

¿Imposible? A menos que creamos que la propiedad nacionalizada (la cual refuerza el poder político del estado centralizado con poder económico) o un mercado económico privado (cuya ley “crece o muere” amenaza con minar la estabilidad ecológica del planeta entero) sean más realizables, no llego a ver qué alternativa tenemos a la municipalización confederada de la economía. De todos modos, por una vez no serían más los privilegiados burócratas del estado o codiciosos empresario burgueses —o incluso capitalistas “colectivistas” en las así llamadas empresas bajo control obrero— todos con sus intereses especiales para promover, quienes se enfrenten con los problemas comunales, sino los ciudadanos, sin importar su ocupación o lugar de trabajo. Por una vez, sería necesario trascender los tradicionales intereses de la ocupación, del lugar de trabajo, de la clase, y de las relaciones de propiedad y crear un interés general basado en los problemas de la comunidad compartida.

La confederación es entonces un ensamble de descentralización, localismo, autosuficiencia, interdependencia —y más. Este más, es la indispensable educación moral y construcción del carácter —que los griegos llamaban “paideia”— que genera una ciudadanía activa en una democracia participativa, en vez de los pasivos votantes y consumidores que tenemos actualmente. Al final, no hay sustituto para una reconstrucción consciente de nuestra relación con los otros y con el mundo natural.

Argumentar que la reconstrucción de la sociedad y de nuestras relaciones con el mundo natural puede alcanzarse sólo por la descentralización, o el localismo, o la autosustentabilidad nos deja con una colección incompleta de soluciones. Cualquiera de estos presupuesto que omitamos en una sociedad basada en municipalidades confederadas, démoslo por hecho, dejaría un profundo abismo en el tejido social que esperamos crear. El todo crecería y eventualmente destruiría la fábrica en sí misma —justo como una economía de mercado, unida a un “socialismo”, “anarquismo”, o cualquier otro concepto que tengamos de una buena sociedad, debería eventualmente dominar como un todo. Ni podemos omitir la distinción entre la creación de políticas y la administración, por una vez la creación de políticas descansa en las manos del pueblo, que es devorada por sus delegados, quienes rápidamente se vuelven burócratas.

El confederalismo, en efecto, debe ser concebido como un todo: un cuerpo conscientemente formado de interdependencias que unen una democracia participativa en municipalidades, con un sistema de coordinación escrupulosamente supervisado. Implica el desarrollo dialéctico de la independencia y la dependencia en una ricamente articulada forma de interdependencia, de la misma manera como el individuo en una sociedad libre crece de la dependencia de la niñez a la independencia de la juventud, para negar y superar ambas en una forma consciente de interdependencia entre individuos, y entre los individuos y la sociedad.

El confederalismo es entonces una especie de metabolismo fluido y siempre en desarrollo, en el cuál la identidad de una sociedad ecológica es preservada a través de sus diferencias y por virtud de sus potenciales para una siempre creciente diferenciación. El confederalismo, de hecho, no marca el cierre de la historia social (como el “fin de la historia” de los ideólogos de los años recientes quisieran que creyéramos sobre el capitalismo liberal[6]), sino más bien el punto de partida para una nueva historia eco-social creada por una evolución participativa dentro la sociedad, y entre la sociedad y el mundo natural.

4. La confederación como poder dual

Sobre todo, he intentado mostrar en mis escritos previos cómo la confederación sobre la base municipal ha existido en aguda tensión con los estados centralizados en general y el estado-nación de los tiempos recientes. El confederalismo, he tratado de remarcar, no es simplemente una forma única de administración social, en particular cívica o municipal. Es una tradición vibrante en las relaciones humanas, una que tiene largos siglos de historia tras de sí. Las confederaciones han tratado por generaciones compensar una casi igualmente larga tendencia histórica hacia la centralización y la creación del estado-nación.

Sí los dos —confederalismo y estatismo— no son vistos como estando en tensión el uno con el otro, una tensión en la cual el estado-nación ha usado una variedad de intermediarios como los gobiernos provinciales en Canadá y los gobiernos estatales en los Estados Unidos para crear la ilusión de “control local”, entonces el concepto de confederación pierde todo sentido. La autonomía provincial en Canadá y los derechos de los estados en los Estados Unidos, no son más confederales que los “soviets” o los consejos un medio para el control popular que existió en

tensión con el estado totalitario de Stalin. Los soviets rusos fueron cooptados por los bolcheviques, quienes los suplantaron con miembros de su partido en el plazo uno o dos años tras la Revolución de Octubre. Para debilitar el rol de los municipios confederados como contrapeso del poder del estado-nación se utiliza la postulación oportunista de candidatos “confederales” para el gobierno estatal —o, más terroríficamente, por la gobernación de los aparentemente democráticos estados (como algunos verdes en Estados Unidos han propuesto), lo que es distorsionar la importancia de la necesidad de tensión entre confederación y el estado-nación— es más, ellos obscurecen el hecho de que los dos no pueden coexistir mucho tiempo juntos.

Al describir la confederación como un todo —como una estructura para la descentralización, la democracia participativa y el localismo— y como la potencialidad para una diferenciación siempre creciente a lo largo de nuevas líneas de desarrollo, quisiera también enfatizar que este mismo concepto de totalidad que se aplica a la interdependencia entre municipios, también se aplica al municipio en sí mismo. El municipio, como he apuntado en escritos anteriores, es la arena política más inmediata al individuo, el mundo que literalmente se haya más allá del portal de la privacidad de la familia y de la intimidad de las amistades personales. En esta arena política primaria, donde la política debe ser concebida en un sentido literalmente helenístico de control de las elecciones o de la comunidad, el individuo puede ser transformado de una mera persona a un activo ciudadano, de un ser privado a un ser público. Dado que esta arena crucial literalmente convierte al ciudadano en un ser funcional puede quien participar directamente del futuro de la sociedad, estamos tratando a un nivel de interacción humana que es más básico (aparte de la familia misma) que cualquiera de los niveles expresados en las formas de gobierno representativas, donde el poder colectivo es literalmente trasmutado en poder encarnado en uno o unos pocos individuos. El municipio es, luego, la más auténtica arena de la vida pública, sin importar cuánto haya sido distorsionada en el curso de la historia.

En contraste, los delegados o los niveles con autoridad «política» presuponen la abdicación del poder municipal y de los ciudadanos en un grado u otro. El municipio debe ser siempre entendido como este mundo público verdaderamente auténtico. El comparar las posiciones ejecutivas como la de intendente [o alcalde] con un gobernador en las formas representativas de poder es malinterpretar groseramente la naturaleza

política básica de la vida misma, a pesar de todas sus malformaciones. Entonces, para los verdes el competir de una manera puramente formal y analítica —con una lógica moderna que instrumenta términos como «ejecutivo» para hacer las dos posiciones intercambiables, es remover totalmente la noción de poder ejecutivo de su contexto, cosificarlo, para hacer de él una mera categoría sin vida por causa de los adornos externos que le adosamos a la palabra. Si la ciudad debe ser vista como un todo, y sus potencialidades para crear una democracia participativa son completamente reconocidas, los gobiernos provinciales y los gobiernos estatales en Canadá y en los Estados Unidos, deben ser vistos como pequeñas repúblicas claramente establecidas por completo alrededor de la representación, en el mejor de los casos, y del dominio oligárquico, en el peor. Ellos proveen los canales de expresión para el estado-nación —y constituyen obstáculos para el desarrollo de un genuino dominio público.

El que un verde se presente para intendente con un programa libertario municipalista, en breve, es cualitativamente diferente de que se postule para gobernador provincial o estatal con un programa supuestamente municipalista libertario. Incrementa la descontextualización de las instituciones que existen en un municipio, en una provincia o estado, y en un estado-nación en sí mismo, por medio de colocar estas tres posiciones ejecutivas bajo una perspectiva puramente formal. De la misma forma, se puede decir que porque los seres humanos y los dinosaurios tienen columnas vertebrales, que ambos pertenecen a la misma especie o incluso al mismo género. En cada uno de estos casos, una institución — sea la intendencia, el consejo a una persona seleccionada— debe ser visto en el contexto municipal como un todo; de la misma forma que un presidente, primer ministro, congresista o miembro del parlamento, a su vez, debe ser visto en el contexto del Estado como un todo. Desde esta perspectiva, para los verdes postularse para intendentes es fundamentalmente diferente que postularse para puestos provinciales o estatales. Uno podría detallar una lista sinfín de las razones por las que el poder del intendente está mucho más controlado y está mucho más próximo al ojo público que aquellos que ostentan una oficina provincial o estatal.

A riesgo de repetirme, permítanme decir que ignorar este hecho es simplemente abandonar el sentido de contextualidad y de medioambiente en el cual cuestiones como la política, la administración, la participación y la representación deben ser colocadas. Es simplemente que la intendencia

de un pueblo o ciudad no es la capital de la provincia, el estado, o el estado-nación.

Incuestionablemente, existen actualmente ciudades que son tan grandes que rayan ser cuasi-repúblicas por derecho propio. Uno podría pensar por ejemplo en áreas megalopolitanas como la ciudad de New York o Los Ángeles. En tales casos, el programa mínimo del movimiento verde puede demandar que las confederaciones establezcan dentro del área urbana — digamos, entre los barrios o distritos definibles— no sólo entre las áreas urbanas mismas. En un sentido muy real, estas sobrepobladas, extendidas y sobredimensionadas entidades deben ser en última instancia desarmadas institucionalmente dentro de las municipalidades auténticas que tienen escalas de dimensiones humanas y que llevan ellas mismas a una democracia participativa. Estas entidades no son todavía poderes del Estado completamente formados, ni institucionalmente ni en la realidad, tales como los que encontramos incluso en los estados estadounidenses menos poblados. El intendente no es todavía un gobernador, con los poderes enormemente coercitivos que un gobernador tiene, ni el consejo de la ciudad el parlamento nacional o estatal que puede literalmente legislar la pena de muerte, tal como ocurre actualmente en los Estados Unidos.

En ciudades que se están transformando ellas mismas en cuasi-estados, existe todavía una buena cantidad de libertad de acción en las cuales la política puede conducirse a lo largo de líneas libertarias. Ya los brazos ejecutivos de estas entidades urbanas constituyen todavía una base muy precaria —sobrecargados por burocracias enormes, con poder de policía, poder fiscal y sistemas jurisdiccionales, que generan severos problemas para una aproximación municipal libertaria. Así debemos preguntarnos a nosotros mismos con toda franqueza siempre, cuál es nuestra situación concreta. Dónde los consejos de la ciudad y las intendencias de las grandes ciudades proveen una arena para la batalla por la concentración del poder en un creciente y más poderoso ejecutivo estatal o provincial, y, todavía peor, en jurisdicciones regionales que pueden cortar tales ciudades (Los Ángeles es un ejemplo notable), el postular candidatos al Consejo de la ciudad puede ser el único recurso que tengamos, es más, para detener el desarrollo creciente de instituciones autoritarias del Estado y ayudar a la restauración de una democracia institucionalmente descentralizada.

No tenemos duda de que llevará un largo tiempo el descentralizar físicamente entidades urbanas tales como la ciudad de New York, en auténticas municipalidades y, en última instancia, en comunas. Tales esfuerzos son parte de un programa máximo del movimiento verde. Pero no existe razón por la cual una entidad urbana de tan gran magnitud no puede ser lentamente descentralizada institucionalmente. La distinción entre la descentralización física y la descentralización institucional debe siempre ser tenida en mente. Desde hace tiempo excelentes propuestas han sido adelantadas por los radicales e incluso por los urbanistas para localizar la democracia de tales entidades urbanas gigantescas y literalmente darle un mayor poder a la gente, sólo para ser cínicamente boicoteados por los centralistas quienes invocan los impedimentos físicos que supone tal tarea.

Torna confusos los argumentos de quienes abogan por la descentralización, el realizar conjuntamente la descentralización institucional con la descentralización física de entidades tan grandes. Es de alguna forma una traición de parte de los centralistas el hacer de estas muy distintas líneas de desarrollo, idénticas o entrelazadas la una con la otra. El municipalismo libertario debe tener siempre clara en la mente la distinción entre la descentralización institucional y la física; y reconocer que la primera es enteramente alcanzable incluso mientras la última requiera años para lograrse todavía.

3 noviembre de 1990.

[6]El autor se refiere a Francis Fukuyama: “The End of History and the Last Man”; Free Press, New York, 1992 (edición en español: “El fin de la historia y el último hombre”. Editorial Planeta. 1992. (N. del t.).

[1] Versión en español: “El anarquismo en la sociedad de consumo”; traducción: Rolando Hanglin. Ed. Kairós, Barcelona: 1974 (n. del t.).

[2] Existe una versión en español: “Hacia una tecnología liberadora”, en “Por una sociedad ecológica”; Editorial Gustavo Gili, S. A.; Barcelona, traducción: Josep Elias, 1978 (n. del t.).

[3] E. F. Schumacher: “Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered”, 1973. Versión en español: “Lo pequeño es hermoso”; Ediciones AKAL, 2001 (n. del t.).

[4] Herman Daly (n. 1938): economista ecológico, académico norteamericano. Algunas obras: “Steady-State Economics”, 1977; “Valuing the Earth” (1993); “Ecological Economics and the Ecology of Economics”, (1999) (n. del t.).

[5] Murray Bookchin: “The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship”, San Francisco: Sierra Club Books, 1987 (n. del t.).

Autogestión y tecnología

El concepto de autogestión, en toda la riqueza y variedad de sus significados, ha estado siempre estrechamente relacionado con la idea de progreso técnico; a menudo, hasta tal punto, que a esta conexión no se le ha prestado la atención específica que merecería. No pretendo proponer una teoría —inevitablemente tosca y reductiva— basada sobre el determinismo tecnológico. Está claro que el hombre es un ser social que crea valores, instituciones y relaciones culturales que favorecen o impiden la evolución técnica. Viene ahora al caso, recordar que invenciones técnicas consideradas de importancia vital (como, por ejemplo, la máquina de vapor), ya eran conocidas en la civilización helénica hace más de dos mil años. El que esta fuente vital de energía haya sido siempre considerada poco más que un juguete, demuestra claramente qué enorme influjo han tenido los valores y las culturas de la antigüedad en el desarrollo de la técnica y, particularmente en los períodos históricos no caracterizados por una mentalidad mercantilista.

Sin embargo, sería igualmente prueba de escaso valor y, en cierto sentido, sería también reductivo no reconocer que la técnica, al tiempo que se consolidaba en una u otra forma, ha contribuido ampliamente a hacer que el hombre definiera e interpretase el concepto de autogestión. Esto es cierto sobre todo hoy que la autogestión se entiende en sentido preferentemente económico, como «control obrero», «democracia industrial», «participación económica», e incluso, por parte del anarcosindicalismo, como «propuesta revolucionaria de colectivización económica». Veremos después cómo esta interpretación puramente economicista de la autogestión ha conseguido quitar cualquier valor a las restantes interpretaciones del término, es decir a aquellas formas de organización que se remontan a las confederaciones municipales de la sociedad medieval, a las secciones de la Francia revolucionaria de 1793 y a la Comuna de París. Sin embargo, hay una cosa que está clara: cuando se habla de «autogestión» hoy, nos referimos a una forma determinada de sindicalismo. Nos referimos a una concepción económica relativa a la organización del trabajo, al empleo de las máquinas y los aparatos, al uso racional de los recursos materiales. En resumen, nos referimos a la técnica.

Sin embargo, si apelamos a la técnica abrimos el camino a una serie de paradojas que no pueden liquidarse con bonitos artificios retóricos o con moralismos de andar por casa. Si el papel de la técnica en el desarrollo de la sociedad y del pensamiento a menudo ha sido sobrevalorado por escritores de diversas tendencias en el campo social, como Marshall MacLuhan y Jacques Ellul, no por ello se puede ignorar su influencia en el proceso de formación de las instituciones sociales y de las orientaciones culturales. El significado exquisitamente economicístico que tan a menudo atribuimos al término «autogestión», constituye, por sí mismo, una clara demostración de la medida en que la sociedad industrial tiende a «industrializar» su propio lenguaje.^[1]

El término «autogestión» se disocia intelectualmente en sus dos componentes, ideológicamente contrapuestas la una a la otra. La «gestión» tiende a prevalecer sobre el «auto» (de sí para sí); la administración tiende a asumir el control sobre la autonomía del individuo. Gracias a la influencia ejercida por los valores tecnocráticos sobre el pensamiento del hombre, la individualidad —que reviste una importancia fundamental en la concepción libertaria de la organización de la vida en todos sus aspectos—, tiende a ser sustituida, con un juego sutil pero inexorable, por las virtudes de eficaces estrategias administrativas. Como consecuencia, se va promoviendo la «autogestión» no tanto con finalidad libertaria cuanto por metas funcionales, y esto ocurre incluso en los sindicalistas más comprometidos. Se nos empuja a creer que lo «pequeño es hermoso» porque eso presupone el concepto de «energía» más que el de una dimensión humana capaz de hacer la sociedad comprensible y controlable por todos. La iniciativa individual autónoma y la autogestión se ven como aspectos de la logística industrial para la solución de problemas no morales ni sociales, sino económicos y técnicos. Y por eso, la propia sociedad tecnocrática, negadora de la individualidad del hombre, propone los términos del discurso para quien quiere sustituirla por una sociedad más libertaria. Es la propia sociedad tecnocrática quien estimula la sensibilidad de sus feroces adversarios, quien establece los parámetros de la crítica y de la práctica subversiva «industrializando» el sindicalismo.

No menos paradójica parece la limitada naturaleza del propio concepto de «autogestión» cuando demuestra que no es capaz de poner a discusión sus propias premisas tecnológicas. ¿Podemos quizá afirmar sin temor a desmentidos, que las empresas colectivizadas, controladas por los trabajadores, han cambiado de forma decisiva el status social, cultural e intelectual de los obreros? ¿Las fábricas, las minas y las grandes

empresas se han transformado, quizá, en paraísos libertarios sólo porque están dirigidas —incluso anárquicamente— por comités obreros? ¿Eliminando la explotación económica nos hemos liberado realmente de la dominación social? ¿Haciendo desaparecer las clases hemos destruido las estructuras jerárquicas? En resumen: ¿las técnicas de hoy pueden continuar siendo substancialmente las mismas si los hombres que las controlan deben transformar profundamente su propia naturaleza de seres Humanos?

He aquí que los conceptos de «control obrero», «democracia industrial» y «participación económica», deben enfrentarse con la explotación tecnológica en sus formas más acérrimas. Quizá la crítica más convincente al concepto sindicalista de organización económica está representada, precisamente, por la evidencia del carácter intrínsecamente autoritario de la tecnología. Una crítica tal se ha avanzado, como veremos, no sólo por los ideólogos de orientación claramente burguesa, sino también por los presuntos exponentes del área «radical». Desde cualquier perspectiva política, esta crítica se sostiene en la común convicción de la neutralidad social de la tecnología. La concepción funcional según la cual la tecnología no es más que el instrumento inanimado a través del cual se realiza el «metabolismo» del hombre con la naturaleza, es ampliamente aceptada y asumida. Que las fábricas sean los «lugares» de la autoridad se considera como un hecho natural (es decir, un hecho que trasciende la esfera ética y es independiente de cualquier consideración de carácter social).

Desgraciadamente cuando se sacan de su contenido histórico y social las consideraciones éticas sobre la tecnología, tienden a prevalecer las meramente funcionales (y es por el mismo motivo por el que desaparecen las primeras): unas y otras, de hecho, dan por descontado que la tecnología es un hecho puramente proyectual, algo «dado» que puede ser más o menos eficiente. Sólo muy recientemente se ha comenzado a poner en duda este carácter de cosa «dada» atribuido a la tecnología, y se ha visto, en particular, a propósito de las instalaciones para la explotación de la energía nuclear. Después del método de Three-Mile-Island, en Harrisburg, ha comenzado a difundirse la idea de que incluso él «átomo pacífico» es, por su naturaleza intrínseca un «átomo demoníaco». Lo que es particularmente significativo a propósito de este «incidente» nuclear, es el hecho de que los críticos de la energía atómica hayan conseguido atraer la atención pública sobre las nuevas tecnologías, ecológicas e implícitamente más humanísticas, que solamente esperan ser

perfeccionadas y aplicadas. La distinción entre tecnologías «buenas» y «malas» —o sea, la valoración del progreso técnico en términos éticos—, está hoy más viva y difundida de cuanto lo había estado nunca, desde los tiempos de la primera revolución industrial.

Lo que quería resaltar aquí es la necesidad, para quienes luchan en favor de la autogestión, de luchar sobre bases éticas, como hacen los que se oponen a las centrales nucleares. Aparte, también quería verificar si las fábricas, las minas y las empresas agrícolas modernas, pueden ser legítimamente consideradas lugares en los cuales aplicar el concepto anarquista de autogestión (y en caso contrario, cuáles son las posibilidades alternativas de legitimar este concepto a un nuevo nivel ético, social y cultural). El problema es hoy más importante que nunca porque la autogestión esto siendo cada vez más reducida a un puro problema técnico relativo a la dirección empresarial, y, por tanto consonante con los sectores más sofisticados de la burguesía y de los movimientos neo-marxistas. El «control obrero» puede incluso entrar a formar parte de las más normales estrategias de dirección empresarial, con tal de que los trabajadores no aspiren a convertirse en algo diferente. Puede ser incluso deseable —e incluso «productivo»— que sean ellos quienes «tomen las decisiones», a pesar de lo «extremado» que resulte su lenguaje y lo originales que sean las instituciones por medio de las cuales «gestionen» la empresa, con tal de que contribuyan a la racionalización técnica de las operaciones industriales.

Sin embargo, sí la autogestión no es más que una manera diferente de gestionar las formas tecnológicas existentes; si el trabajo de gestionar se limita a ser socializado o colectivizado, en lugar de transformarse en una forma significativa de expresión autónoma (y si estos íntimos, e incluso diría insidiosos, cambios de las condiciones materiales de vida coinciden con la idea de «libertad»), entonces la autogestión se convierte en un objetivo privado de todo valor. Desde este punto de vista, si incluso la libertad debe ser recuperada por la semántica tecnocrática, es necesario reexaminar a fondo el propio concepto de autogestión. Y lo mejor será que analicemos, y muy a fondo, los dos elementos del término autogestión —sobre todo en relación con el progreso tecnológico—, antes de sintetizarlos de nuevo en un ideal libertario.

El «auto» deriva del concepto helénico de autonomía, de autogobierno (self-rule) del individuo. Es sobre el término «gobierno» que queremos insistir. Hoy, el significado que se atribuye al término «autonomía», es decir

el de simple «independencia», testimonia nuestra tendencia a reducir en sentido economicista términos que tenían un valor bien distinto en épocas históricas ajenas o la mentalidad mercantilista. Para los griegos, los conceptos de «individualidad» y de gobierno, de gobierno social, estaban estrechamente relacionados, y se valoraba la capacidad del individuo para participar directamente en el gobierno de la sociedad, antes incluso de que estuviera en condiciones de resolver sus intereses económicos. El propio término «economía» tenía una connotación más doméstica — relativa al oikos— que social, y las actividades a que se refería, aunque necesarias, se consideraban, en cierto sentido, inferiores en relación a las concernientes a la participación en la vida comunitaria de la polis.

La individualidad, por tanto, estaba ligada no tanto a la organización de la vida material, como al poder del ciudadano en la gestión de la vida social. En efecto, la capacidad de ejercitar poder en el interior de la sociedad —la posibilidad de ser un «individuo»—, presuponía una libertad material garantizada por una eficiente gestión de la economía doméstica. Pero dado que la oikos estaba garantizada, la «individualidad» presuponía mucho más, y este más asume un enorme significado en nuestros días que han reducido el ego a la impotencia y la individualidad a un eufemismo para definir el egoísmo. Para empezar, la individualidad suponía el reconocimiento de la competencia individual. El concepto de autonomía, de autogobierno, habría perdido todo significado si la confraternidad de individuos que constituían la polis helénica (y en particular la democracia ateniense), no hubiera estado formada por hombres de carácter fuerte, capaces de cumplir las enormes responsabilidades de gobierno. En resumen, la polis se basaba en la seguridad de que sus ciudadanos podían ser investidos de «poder», porque estaban dotados de las capacidades individuales necesarias para gestionarlo de un modo digno. La educación de los ciudadanos en el gobierno era, por ello, una educación en la competencia, en la inteligencia, en la probidad moral y el compromiso social. La ecclesia de Atenas, la asamblea popular de los ciudadanos que se reunía al menos cuarenta veces al año, era el banco de pruebas de esta educación; la verdadera escuela, en cambio, era el agora, la plaza pública donde se desarrollaban todas las transacciones de negocios y las discusiones. La individualidad se originó, sobre todo, por una política de la personalidad, y no por un proceso de producción.^[2] Desde un punto de vista etimológico no tiene casi sentido disociar el término «auto» de la capacidad de ejercitar un control sobre la vida social, de «gobernar» en el sentido que

entendían los griegos. Si disminuimos su significado caracterial —de sus connotaciones fuerza y probidad moral—, la individualidad se convierte en sinónimo de puro «egoísmo», de aquel semblante de personalidad humana, neurótico y vacío como una cáscara que yace entre las basuras de la sociedad burguesa como una escoria de la producción industrial.

Quitar a la autonomía individual estas connotaciones personales significa desnaturalizar, responsablemente, el sentido de las palabras formadas por el prefijo «auto». La «iniciativa autónoma», para usar otro término corriente, implica la activación de estas fuertes connotaciones personales de los procesos sociales. También ésta se basa en una política de la personalidad que educa al individuo y lo hace capaz de intervenir directamente para modificar el curso de los acontecimientos sociales y, en el plano activo, tomar parte en una práctica social común. Sin la capacidad personal de juicio, la fuerza moral, la voluntad y la sensibilidad para actuar en este sentido total y directo, el individuo se atrofiaría y su actividad se reduciría a una relación de obediencia y mandato. En este sentido, iniciativa autónoma solamente puede querer decir acción directa. Pero la acción directa como norma puede entenderse solamente como práctica del individuo comprometido en el proceso social que estos mismos términos presuponen. El «auto», la educación en la individualidad y su ejercicio —casi un entrenamiento cotidiano para la formación de la personalidad individual—, constituyen un fin en sí, el momento culminante de los que tenemos la costumbre de definir como «proceso de auto-realización».

La organización anárquica, con su política de acción directa, es, por definición, el instrumento educativo para la consecución de estos antiguos objetivos. Es el agora donde, como antaño, se realiza la política de la personalidad. En su medio, los «grupos de afinidad» representan una forma de asociación única en su género, fundada sobre el reconocimiento de la capacidad y la competencia de todos sus miembros o, por lo menos, sobre el reconocimiento de la necesidad de alcanzar este nivel de individualidad. Cuando estos grupos cesan de ejercitar su obra educativa en este sentido, se convierten en otra cosa. Peor aún, «producen» militantes y no anarquistas, subordinados y no individuos. En su acepción ideal, el grupo anarquista de afinidad es una asociación sobre bases éticas de individuos libres y dotados de gran fuerza moral, con capacidad para autogobernarse consensualmente utilizando y respetando las respectivas capacidades y competencias. Sólo si alcanzan esta condición, y consecuentemente, sólo si alcanzan a través de un proceso

revolucionario el estado de individuos, sus miembros pueden definirse como verdaderos revolucionarios: ciudadanos de una futura sociedad libertaria.

He tratado estos aspectos del problema del «auto», de la autonomía individual —y sólo la escasez de espacio me impide profundizarlos ulteriormente como merecerían—, porque se han convertido en los puntos débiles del concepto de «autogestión». Hasta que no se haya alcanzado, al menos, a un nivel mínimo, este grado de individualidad, el concepto de «autogestión» continuará siendo una contradicción en sus términos. La autogestión, si no existen individuos capaces de gestionarse autónomamente, corre el riesgo de transformarse en cualquier cosa que sea exactamente su opuesto: una jerarquía basada en la obediencia y el mandato. La abolición de las clases no compromete mínimamente la existencia de estas relaciones jerárquicas. Estas pueden subsistir en el interior de la familia, entre los sexos y entre los diferentes grupos de edad, entre los grupos étnicos y en el interior de los organismos burocráticos, lo mismo que en los grupos sociales administrativos que pretenden realizar la política de una organización o de una sociedad libertaria. Ninguna organización social, ni siquiera los más intransigentes grupos anarquistas, pueden ser inmunizados contra el virus de la jerarquía, si no es a través del filtro de la autoconsciencia, derivada de la «autorrealización» de las potencialidades existentes en cada individuo. Este es el mensaje que todas las filosofías occidentales, de Sócrates a Hegel, nos han lanzado. Su llamada al discernimiento y a la autoconsciencia como únicas vías para acceder a la verdad y a la iluminación interior del conocimiento, tienen hoy un valor aún mayor del que tenía en épocas remotas, y socialmente menos confusas, que la nuestra.

Antes de examinar los problemas que, plantea la tecnología en el proceso de autoformación, es importante recordar que el concepto de autogobierno —de autonomía—, precede históricamente, al más moderno de autogestión. Paradójicamente, es significativo el hecho de que hoy autonomía sea sinónimo de independencia, con referencia al ego materialista burgués, más que al individuo comprometido socialmente. El autogobierno se entiende para toda la sociedad en su conjunto y no sólo para la economía. La individualidad helénica encontraba su expresión más plena en la polis sobre la oikos, en la comunidad social sobre la comunidad técnica. Si rozamos apenas los confines de la historia, la autogestión se nos aparece como forma de gobierno de los pueblos, de los barrios y de las ciudades. La esfera técnica es del todo secundaria en

relación con la esfera social. En las dos revoluciones que inauguran la era moderna de la política del siglo —la americana y la francesa—, el concepto de autogestión nace de las asambleas ciudadanas libertarias que se reúnen por todas partes, de Boston a Charlestown, y de las secciones populares de los barrios de París. La naturaleza profundamente cívica de esta autogestión contrasta netamente con aquella, puramente económica, que hoy se le atribuye. En sus escritos, Kropotkin discutió ya ampliamente este problema, y no es el caso de profundizarlo más en este trabajo con otros ejemplos. Queda, sin embargo, el hecho de que en la práctica libertaria, el concepto de autogestión tiene un significado mucho más amplio y profundo del que se le da corrientemente en nuestros días.

En esta transformación la tecnología ha jugado un papel mucho más determinante que el que se le atribuye. Los procesos de producción artesanal de las sociedades precapitalistas garantizaban siempre un espacio material para el desarrollo subterráneo de un proceso libertario, incluso cuando la centralización política del estado se encontraba notablemente desarrollada. En la base de las instituciones imperiales de las naciones europeas y asiáticas, se encontraban sistemas de organización social como los clanes, los pueblos y las confraternidades, que ni los ejércitos, ni los onerosos impuestos sobre la producción agrícola, podían destruir. Tanto Marx como Kropotkin han descrito, en sus obras, esta estructura social arcaica —un mundo antiguo—, prácticamente inmóvil y aparentemente anónimo, inmutable e indestructible.

La polis helénica y la congregación cristiana añadieron al cuadro el toque de individualidad —de autonomía y de autoconsciencia—, a fin de que el concepto de autodeterminación no brillara demasiado en un mundo netamente caracterizado en sentido individualista. En las democracias urbanas de la Europa Central y de Italia, como en las polis griegas, la autodeterminación municipal de la ciudad, con dimensiones apropiadas a la medida del hombre, floreció, si bien por poco tiempo, en su significado más completo. Se habían puesto así las bases de aquel individualismo socialmente comprometido que caracterizaría, algunos siglos más tarde, el espíritu de la revolución americana y francesa, y habría definido, en nuestra época, las concepciones más avanzadas de autonomía individual, de sociabilidad, de autogestión.

No es posible, ni social ni tecnológicamente, regresar a aquellas épocas del pasado. Sus límites los tenemos hoy demasiado claros para que se

pueda justificar la más mínima nostalgia del tiempo que fue. Pero las fuerzas sociales y tecnológicas que han causado la ruina de aquellos valores son mucho más transitorias de lo que generalmente pensamos. Me limitaré aquí a tomar en consideración las dimensiones tecnológicas del problema, dejando aparte los aspectos institucionales. Entre todos los elementos de transformación tecnológica que separan nuestra época del pasado, la «invención» más importante es precisamente aquella que tiene menos características «mecánicas»: la fábrica. A riesgo de parecer exagerado, querría afirmar aquí que ni la máquina de vapor de Watt, ni el convertidor de Bessemer, tuvieron un significado y un peso similares al simple proceso de racionalización del trabajo, de su transformación en una máquina industrial para la producción de bienes de consumo. La mecanización, en el sentido convencional del término, favoreció enormemente este proceso —pero fue la sistemática racionalización de la fuerza de trabajo al servicio de una cada vez mayor especialización productiva, la que demolió completamente la estructura tecnológica de las sociedades autogestionadas, y acabó con la habilidad profesional del trabajador singular—, o sea, la autonomía individual en la esfera económica.

Parémonos un momento a pensar en el significado de estas afirmaciones. El artesanado se basa sobre la habilidad manual del singular y sobre el uso de pocos instrumentos y aparatos. Pero sobre todo, es importante la habilidad del singular: el ejercicio y la experiencia en las expresiones manuales, a menudo con connotaciones culturales; la habilidad en el uso de las manos y la coordinación de los movimientos; la reacción a una vasta serie de estímulos y la expresión original de la propia individualidad. La atmósfera es aquella de los cantos del trabajo, la espiritualidad aquella inserta en el placer de disfrutar y plasmar las posibilidades latentes en las materias primas, para conseguir formas útiles y agradables. No es casualidad que, según Platón, la divinidad no sea más que un artesano que imprime forma a la materia. Es evidente cuáles son los presupuestos sobre los que se fundan las líneas características de esta actividad: un virtuosismo personal lleno, profundo, que no es puramente técnico, sino ético, espiritual y estético. La dimensión artesano es amor, y no esclavitud del trabajo. Estimula y agudiza los sentidos, no los obstruye. Da, en lugar de arrebatar, dignidad al hombre. Libera el espíritu, no lo esteriliza. En el campo técnico, constituye la expresión por excelencia de la individualidad, de la caracterización personal, de la conciencia, de la

libertad. El sentido de estas palabras se desprende de cualquier obra de arte y de cualquier objeto de buena producción artesanal.

El trabajador en la fábrica no tiene más que una lejana memoria, y vive sobre ella. El alboroto de la fábrica ahoga cualquier pensamiento, por no hablar de los cantos; la división del trabajo no permite al obrero ninguna relación con lo que produce, la racionalización del trabajo obtura los sentidos y agota el cuerpo. No hay ningún espacio en la fábrica para las formas de expresión del artesano —por el arte o la espiritualidad—, sino únicamente una interacción con los objetos que reduce a objeto al propio trabajador. La distinción entre obrero y artesano no necesita muchas explicaciones. Pero hay dos buenos motivos para considerar una verdadera calamidad, tanto desde el punto de vista social como desde el caracterial, la transformación de la producción artesanal en producción manufacturera. En primer lugar la deshumanización del obrero y su transformación en elemento de una masa; en segundo lugar, la reducción del trabajador a elemento de una estructura jerárquica.

Es bastante significativo que Marx y Engels hayan adoptado la involución del artesano en obrero como prueba de la naturaleza intrínsecamente revolucionaria del proletariado. Y precisamente en esta burda mistificación del destino del proletariado es en la que, a menudo, el sindicalismo sigue la vía trazada por el marxismo. Es común, en ambas ideologías, la convicción de que la fábrica es la «escuela» de revolución (en el caso del sindicalismo, de reconstrucción social), más que lo contrario.

Ambas ideologías, por otra parte, tienen una gran confianza en el papel de la fábrica, como lugar de movilización social.

Para bien o para mal, Marx y Engels expresan esta concepción mucho mejor de lo que suelen hacerlo los teóricos del sindicalismo, y del anarcosindicalismo. Concebido como masa o como clase, el proletariado marxista se convierte en un puro y simple instrumento de la historia. Esta misma despersonalización, para colmo de ironías, le libera de cualquier caracterización humana, más allá de las necesidades «urgentes, que no pueden ocultarse, absolutamente imperativas...» Como simple «clase» o «agente» social, no tiene voluntad personal, sino únicamente histórica. Es un instrumento de la historia en el más puro sentido del término. Por eso, para Marx, «el problema no es qué cosas éste o aquél proletario, ni siquiera todo el proletariado, consideran como objetivos. El problema es qué cosa es el proletariado, y qué cosas, como consecuencia de su ser, deberá hacer».

El ser, por tanto, es diferente de la persona, la acción no depende de la voluntad, la actividad social está separada de la individualidad. En efecto, es precisamente este despojar al proletariado de su individualidad —este deshumanizarlo—, el que le confiere la cualidad de agente social «universal», el que le confiere cualidades sociales casi trascendentales. Los conceptos que he citado, sacados de «la sagrada familia» de los primeros años 40, impregnan todos los escritos de Marx durante algunos decenios. Si no se tienen presentes al leer las obras posteriores éstas resultan incomprensible, llenas como están de retórica acerca de la superioridad moral del proletariado. Como consecuencia, no sorprende que Marx conciba la fábrica como una especie de coso eclesiástico para la educación de «su» gente social. La tecnología asume, por tanto, la función no sólo de un instrumento para la realización del metabolismo del hombre con la naturaleza, sino incluso del metabolismo del hombre consigo mismo. Paralelamente con la centralización de la industria, a través de la competición y la expropiación, «crecen la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación y la explotación; pero, al mismo tiempo, crece también la rebelión de la clase trabajadora, una clase cada vez más numerosa, instruida, unida y organizada por el propio mecanismo del proceso de producción capitalista», afirma Marx en una de las últimas páginas del primer volumen de «El Capital». “El monopolio capitalista se transforma en un tronco en los pies del propio modo de producción, que se ha desarrollado a su lado y por debajo... el cordón que lo une se rompe. Para la propiedad privada capitalista suena la campana de muerte. Los expropiadores son expropiados» (el subrayado es mío).

La importancia de estas famosas palabras de Marx reside en la importancia que concede a la fábrica, a su función educativa, de unificación y de organización del proletariado por obra del «propio mecanismo del proceso de producción capitalista». Se podría casi decir que la fábrica «produce» revolucionarios con la misma impersonalidad con que «produce» bienes de consumo. Pero aún más significativo es el hecho de que «produzca» también al proletariado. Esta concepción es también típica del sindicalismo. En ambos casos, la estructura de la fábrica no es simplemente una estructura técnica, sino también una estructura social. Marx tiende a despreciarla históricamente como reino de necesidades materiales, cuya influencia sobre la vida deberá, al final, atenuarse por el tiempo libre a disposición del comunismo.

Estamos por tanto frente a la paradoja que constituye el inquietante nudo de la cuestión: la fábrica, de hecho, lejos de actuar como fuerza de

cambio social, lo hace como fuerza regresiva. Tanto el marxismo como el sindicalismo, en virtud de su concepción de la fábrica como enclave social revolucionario, deben reformular la idea de autogestión para significar la gestión industrial del individuo. Para Marx esto no representa un problema. No pueden darse individualidades en el interior de la fábrica. La fábrica no sirve sólo para movilizar e instruir al proletariado, sino también para deshumanizarlo. La libertad no hay que buscarla en el interior, sino fuera de ella. La libertad, en efecto, «no puede consistir en otra cosa que en el hecho de que el hombre socializado, los productores asociados, regulen de forma racional sus relaciones de intercambio con la naturaleza y asuman colectivamente el control, en lugar de ser dominados por una fuerza ciega...», observa Marx en el tercer volumen de «El Capital». «Pero queda siempre el reino de las necesidades materiales. Por encima de él se inicia ese desarrollo de la potencialidad humana que constituye su propio fin, la verdadera dimensión de la libertad la cual, sin embargo, puede basarse y desarrollarse sólo sobre las necesidades. Su premisa fundamental es la reducción del horario de trabajo».

Obviamente, la fábrica concebida como “reino de necesidades materiales”, no exige necesariamente la autogestión. Es más, se trata de la antítesis exacta de una escuela de auto formación, de formación del individuo, como el agora con su concepción helénica de la educación. Remedando a sus adversarios sindicalistas al pedir el «control obrero» sobre la industria, los marxistas contemporáneos no hacen más que tergiversar el espíritu del concepto de la libertad de Marx. Esto significa disminuir, haciéndolo en su nombre, a un gran pensador, al usar términos completamente extraños a sus ideas. Engels, en cambio, en el ensayo «Sobre la autoridad» extrema burdamente la crítica de Marx al anarquismo precisamente sobre la base del funcionamiento de la fábrica. La autoridad concebida como «la imposición de nuestra voluntad sobre la de los otros», como «subordinación», es inevitable en una sociedad industrial, incluso comunista. Es un fenómeno connatural a la tecnología moderna, indispensable (según Engels) como la propia fábrica. Engels procede, por tanto, a exponer detalladamente esta concepción adversa al anarquismo con toda la ramplonería filistea de una mente victoriana. La coordinación de las operaciones industriales requiere disciplina y subordinación al mando, más aún, al «despotismo» de las máquinas automáticas, y presupone la «necesidad de una autoridad... de una autoridad imperiosa», (lo subrayado es mío). Engels no elude ni siquiera los más obtusos prejuicios sobre este argumento. Pasa con ligereza, de la «autoridad» de

las máquinas hiladoras (¡nada menos!), a la «obediencia inmediata y absoluta» debida al capitán de un barco. Confunde la coordinación con el mando, la organización con la jerarquía, el acuerdo con la dominación, y más aún, con la dominación «imperiosa».

Pero aún más significativas que los sofismas del escrito de Engels son las insidiosas verdades que contiene. La fábrica es, en realidad, exactamente el reino de las necesidades materiales — de la libertad. Es una escuela jerárquica, de obediencia y mandato, no revolucionaria y liberadora. Reproduce en cada momento, en cada hora, el servilismo del proletariado, y no su despegue revolucionario de sentido histórico. No impide, ciertamente, que sea reducido a objeto, sino que atenta contra su individualidad, contra su capacidad de trascender las necesidades. Como consecuencia, puesto que la autodeterminación, la iniciativa autónoma y la individualidad son la propia esencia de la «dimensión de la libertad», hay que negarlas a la «base material» de la sociedad, para poder encontrar una afirmación sólo en las «superestructuras» (al menos hasta que la fábrica y las técnicas de producción capitalista sean concebidas exclusivamente desde el punto de vista técnico, como elementos connaturales a la producción.)

Debemos presumir, por otra parte, que este reino deshumanizado de necesidades, —avalado por una «autoridad imperiosa»— puede en alguna forma, elevar y acrecentar la conciencia de clase del trabajador deshumanizado, transformándola en una conciencia social universal; y que este obrero, despojado y privado de cualquier individualidad en una vida de trabajo cotidiano, pueda de alguna forma recuperar el compromiso y la competencia social necesarias para un proceso revolucionario a gran escala, y para la construcción de una sociedad verdaderamente libre, basada en la autodeterminación en el sentido más auténtico del término. En fin, debemos pensar que esta sociedad libre pueda eliminar la jerarquía por una parte, mientras la conserva «imperiosa» por otra. Llevado a la lógica extrema, la paradoja adquiere proporciones absurdas. La jerarquía, como un mono de trabajo, se convierte en instrumento del que se desviste al «reino de la libertad» para colocárselo al «reino de las necesidades». Como un columpio, la libertad oscila en el punto en que situamos el eje social: quizá en el centro de la mesa en una determinada «fase» de la historia, o más desplazada hacia una u otra extremidad en otra «fase», pero siempre de forma que la medida sea equiparable a la «jornada de trabajo».

Esta fatal paradoja es común al comunismo lo mismo que al sindicalismo. Lo que redime a este último es la implícita complicidad —igualmente implícita, también, en las obras de Charles Fourier—, de la necesidad de privar a la tecnología de su carácter jerárquico y gris, monótono, para poder crear una sociedad libre. En las doctrinas sindicalistas, sin embargo, esta complicidad es, a menudo, distorsionada por la aceptación de la fábrica como infraestructura de la nueva sociedad en el interior de la vieja, como paradigma de la organización de la clase obrera y como escuela para la humanización del proletariado, así como para su movilización como fuerza social revolucionaria. La tecnología, por tanto, constituye un grave dilema para la concepción libertaria de la autogestión. ¿De dónde sacaron los trabajadores —y en general, todos los oprimidos: las mujeres, los jóvenes, los ancianos, los grupos étnicos, las comunidades culturales—, la subjetividad necesaria para el desarrollo de la individualidad? ¿Con qué tecnologías se puede sustituir la movilización jerárquica de la fuerza de trabajo en las fábricas? En fin, ¿cuáles son las componentes de la «gestión» que conllevan el desarrollo de una verdadera, auténtica competencia, de probidad moral y de discernimiento?

La respuesta a cada una de estas preguntas requeriría un libro entero. En este ensayo me limitaré a responder brevemente a la segunda cuestión: es decir, a esbozar cuáles son las nuevas tecnologías, potencialmente no jerárquicas, con las que será posible sustituir las fábricas por una sociedad anarquista.

La tecnología no es un hecho más «natural» de lo que pueden serlo los alimentos tratados químicamente con que nos nutrimos, y las bebidas fermentadas sintéticamente que bebemos, lejos de ser una cosa fija, inmutable, es, potencialmente uno de los modos más maleables con que el hombre entra en relación «metabólica» con la naturaleza. Las instituciones, los valores y las fórmulas culturales a través de las cuales el hombre crea una relación «metabólica» con el mundo natural, son a menudo menos modificables que los aparatos y las máquinas que les confieren una tangibilidad material. Su función «primaria» respecto a las relaciones sociales, a pesar de lo que afirman los teóricos del determinismo tecnológico, no es más que un mito. Están inmersas, en cambio, en un universo social de interacciones, necesidades, voluntad e interacción humanas.

La fábrica resalta su dimensión social como por venganza. Su aparición en el mundo no estuvo determinada por factores puramente mecánicos, sino orgánicos. Constituye un medio para racionalizar el trabajo, no para adornarlo con nuevos instrumentos. Si esto se comprende bien, la fábrica deja de gozar aquella autonomía que le fue atribuida por Engels y sus acólitos. Será el «reino de las necesidades» únicamente mientras existan necesidades que justifiquen su existencia. Estas necesidades, sin embargo, no tienen una naturaleza exclusivamente técnica; por el contrario, son en gran parte de tipo social. La fábrica es el reino de la jerarquía y de la dominación, no el campo de batalla de los conflictos entre «el hombre» y la naturaleza. Y una vez que sus funciones como elemento de dominación resultan evidentes, podemos empezar a preguntarnos qué objetivo tiene perpetuar su existencia. De la misma manera, el dinero, las armas y las instalaciones nucleares, son los instrumentos de una sociedad enloquecida. Pero, si la sociedad consigue curarse de su locura, nos preguntamos de nuevo: ¿para qué conservarlos? Las necesidades son un fenómeno que depende de condicionamientos sociales —y Marx lo sabía muy bien—, que pueden tener carácter racional o irracional. Por eso, el «reino de las necesidades» es tan elástico y sus límites tienen, en fin de cuentas, escaso significado; de hecho, resulta socialmente «necesario» como la concepción que el hombre tiene de la libertad. Separar uno de la otra es pura abstracción ideológica, ya que la libertad podría no estar, de hecho, «basada» sobre «el reino de las necesidades», sino ser, por el contrario, el elemento determinante.

En los mejores escritos de Fourier se contiene, implícitamente, esta conclusión. Los dos «reinos», de la necesidad y de la libertad, se han vuelto a sintetizar a un nivel más elevado de comportamiento y de valores sociales, en el que la felicidad, la creatividad y el placer, son fines en sí mismos. La libertad prevalece sobre las necesidades y la felicidad sobre el trabajo. Pero una concepción tan amplia y radical no puede expresarse sólo de forma abstracta; debe tener un fundamento concreto, de lo contrario las enormes posibilidades de lo real se convierten en categorías elusivas que niegan la reivindicación de la imaginación. De aquí el enorme poder del pensamiento utópico en sus formas más elevadas: La habilidad de dar una representación casi visual de aquello que, a menudo, queda confinado en el ámbito abstracto de ideologías contrastantes. Consideremos concretamente, y por tanto utópicamente, las alternativas en base a las cuales es posible transformar una ardua fatiga en una fiesta

gozosa: una recolección en los campos acompañada de danzas, fiestas, cantos y desfiles, parangonada con la monotonía del propio trabajo mecanizado. La primera forma refuerza la comunidad; la otra favorece el aislamiento en un sentido opresivo. Un mismo trabajo que desarrollado con espíritu estético puede resolverse en una obra de arte, realizado, en cambio, bajo el yugo de la dominación puede ser una fatiga insostenible. La afirmación según la cual todo trabajo oneroso es también tormentoso, constituye un juicio social determinado por la propia estructura de la sociedad, no por las condiciones técnicas del propio trabajo. El empresario que pide silencio a sus obreros, no es más que un proveedor de trabajo, un patrono. En ausencia de constricciones sociales que identifiquen la responsabilidad con la renuncia y la eficiencia con la sobriedad, el propio trabajo se podría efectuar en forma de juego, creativa, fantasiosa, incluso artística.

En otro escrito he enumerado las alternativas posibles hoy a las formas tecnológicas existentes.^[3] Desde entonces, tendría mucho que cambiar y mucho que añadir a lo que escribí. Quizá, más importante aún que lo que puede encontrarse en buenos libros como «Radical Technology» y otras obras de libertarios ingleses, hay algunos principios que quería subrayar en este escrito. Está naciendo una nueva tecnología, una tecnología no menos significativa para nuestro futuro de lo que lo es la fábrica para el presente.

Potencialmente, ésta se presta a una criba concienzuda de las formas tecnológicas existentes según el grado de integridad económica y según la capacidad para influir sobre la libertad del hombre. Por sí misma, puede consistir en una tecnología fuertemente descentralizada a la medida del hombre, simple desde el punto de vista constructivo, y orientada en sentido naturalista. Puede sacar provecho de la energía del sol y del viento, de los residuos reciclados y de los recursos renovables, como la madera. Ofrece la posibilidad de cultivar el alimento en formas espiritual y materialmente gratificantes de horticultura. Es respetuosa con el ambiente natural y, lo que resulta todavía más significativo, con la autonomía del individuo y de la comunidad.

Se podría definir esta tecnología como «tecnología popular». Los huertecillos comunitarios de cultivo intensivo explotados por los habitantes de Nueva York en las escuálidas áreas del ghetto, los colectores solares de construcción casera que empiezan a aparecer sobre los techos de las casas de vecindad, los pequeños molinos de viento que

les añaden para generar corriente eléctrica, todo esto es la expresión de nuevas iniciativas asumidas por comunidades hasta ahora pasivas, que reivindican el derecho a ejercitar control directo sobre la propia vida. Lo importante no es que una cooperativa alimenticia pueda sustituir a un gigantesco supermercado, o que un huerto comunitario proporcione alternativamente, los productos de la industria agrícola, o que un generador accionado por viento sustituya a un servicio público ya drásticamente obsoleto. Las cooperativas, los huertos y los molinos de viento son los símbolos tecnológicos de un renacimiento de aquella individualidad que ha estado siempre negada a los «masas» del ghetto, y de un sentido creciente de competencia que, regularmente, le viene siendo negado al ciudadano-cliente. La imagen de la fábrica de la ciudad, e incluso de los ciudadanos, se ha disparado tan lejos en reprimir incluso los menores destellos de vida pública, que las alternativas técnicas e institucionales representan quizá la única posibilidad de hacer renacer la autogestión en sus formas cívicas tradicionales.

Si se da por descontado el silencio de las fábricas, las voces más fuertes que invocan el derecho a la autogestión, se elevan de los barrios de centros urbanos (quizá su lugar de origen más natural), de los movimientos feministas y ecológicos, de las «masas» que han conquistado un nuevo grado de autonomía personal, cultural, sexual y cívica. La nueva tecnología a que apuntan no ha iniciado este proceso de desarrollo. Al menos ese puede ser el resultado de un nuevo sentido de la competencia y la individualidad, producido por una tecnología opresiva y represiva. La energía solar y eólica, y los huertos comunitarios, son medios técnicos mucho más antiguos que la fábrica. El hecho de que la tecnología popular los haya recuperado es síntoma de una fuerte voluntad de cortar los puentes con un sistema social que tiene su punto más débil, y al mismo tiempo más fuerte, en su naturaleza omnicomprendiva. Sin embargo, estas tecnologías alternativas determinan un nuevo contexto, quizá de valor histórico, para la transformación social. Demuestran la posibilidad tangible para una recuperación de la autogestión con toda la riqueza de matices que tenía en el pasado, pero sin volver atrás en el tiempo. Su concreción la hace profundamente utópica, no visionaria sino realista. Finalmente, como instrumentos educativos para la comunidad, tienden a crear una política de la personalidad que se puede parangonar a la de los «grupos de afinidad» anarquistas.

Las alternativas están en conflicto unas con otras en una medida parangonable sólo al grado de corrupción de la sociedad tradicional en las vísperas de la era capitalista.

También la nueva tecnología puede caer en el error de la centralización corporativa: las bases para la explotación de la energía solar, los satélites especiales, una industria agrícola «orgánica» parangonable a aquella envenenada por los productos químicos de hoy.

Los huertos, los paneles solares, los molinos de viento, los centros de reciclaje descentralizados, pueden ser centralizados, industrializados y organizados según estructuras jerárquicas. Ni los marxistas, ni el sindicalismo pueden comprender la naturaleza de estas alternativas y todavía menos las sutiles implicaciones que de ellas pueden derivarse. Y sin embargo, pocas veces ha habido mayor necesidad de un análisis profundo y serio acerca de las posibilidades que se intuyen, de las nuevas direcciones que la humanidad puede seguir por los caminos de la historia. A falta de una interpretación libertaria de estas vías, de una consciencia libertaria que articule la lógica de la nueva estructura tecnológica, podremos quizá asistir a la integración de la «tecnología popular» en lo sociedad tenocrática y managerial. En este caso, nos veremos reducidos como un coro griego, a fomentarnos y a lanzar maldiciones contra un destino que se deja controlar por fuerzas superiores a su control de decidir con anticipación el futuro de la sociedad. Y esta será una actitud no sólo poco heroica, sino inútil y vana.

[1] Téngase en cuenta, como prueba de cuanto se ha dicho, la medida en que, por ejemplo, han entrado en el lenguaje cotidiano los términos propios de la cibernética. Cuando discutimos no preguntamos, el parecer de nuestro interlocutor, sino su «feedback»; es más, no mantenemos ya «diálogos», sino que solicitamos un «input». Esta siniestra invasión del mundo del «logos» (en su significado más amplio del mundo de la palabra y el pensamiento), por parte de la terminología electrónica de la tecnocracia moderna, representa una subversión no sólo de la interacción humana o cualquier nivel de experiencia social, sino incluso de la personalidad del hombre como fenómeno orgánico y de desarrollo, «man, a Machine» («El hombre máquina») de La Matrie, asume la dimensión moderna de un sistema cibernético, y no sólo en los atributos físicos, sino incluso en su propia subjetividad.

[2] Evidentemente, uso el término «política» en el sentido helénico de la administración de la polis, y no en el sentido electoral. Los atenienses consideraban la administración de la ciudad no sólo una actividad social de importancia vital en la que todos los ciudadanos debían tomar parte, sino también un proceso educativo continuo.

[3] Ver Tecnología y Anarquismo, p. 23, cap. «Hacia una tecnología liberadora», Ed. Antorcha. México 1984.

Hacia una tecnología liberadora

Nunca, desde los días de la Revolución Industrial, la actitud popular frente a la técnica se mostró tan fluctuante como en los últimos decenios.

Durante la mayor parte de las décadas del veinte y del treinta, la opinión pública evidenció general beneplácito ante las innovaciones técnicas, y se identificaba el bienestar humano con los adelantos industriales. Fue entonces cuando los apologistas soviéticos excusaban a Stalin y a sus horrendos crímenes y brutales métodos aduciendo simplemente que era el *industrializador* de la Rusia moderna. Esta fue también la época en que la crítica de la sociedad capitalista encontraba sus mejores argumentos en la cruda realidad del estancamiento económico y técnico de los Estados Unidos y Europa occidental. Para muchos, existía una relación directa, unívoca, entre el progreso técnico y el social; se caía en un fetichismo que hacía de la *industrialización* un ídolo que justificaba los programas y planes económicos más vituperables.

Hoy por hoy, tal posición nos parecería ingenua. Salvo quizá los técnicos y los hombres de ciencia que hacen la *quincalla*, los avances tecnológicos despiertan en la generalidad de la gente un doble sentimiento, una reacción esquizoide diríase; por un lado, el acuciante temor ante una posible destrucción atómica de la humanidad y por el otro, la esperanza de lograr la abundancia material, el ocio y la seguridad.

Tampoco la técnica está de acuerdo consigo misma: la bomba se contrapone al reactor nuclear; el cohete intercontinental, al satélite de comunicaciones. La propia disciplina tecnológica se nos aparece tan pronto enemiga, tan pronto amiga de la humanidad. Incluso ciencias tradicionalmente centradas en el hombre, tal como la medicina, se encuentran ahora en una situación ambivalente; así, los recientes progresos de la quimioterapia se ven contrapesados por las investigaciones iniciadas en el campo de la guerra biológica: una esperanza y un peligro.

No es de sorprender, pues, que esta tensión entre la promesa de un bien y la amenaza de un mal incline al hombre cada vez más a rechazar la técnica y el espíritu tecnológico por perniciosos. Se tiende a ver en la técnica a un ente demoníaco, dotado de siniestra vida propia y capaz de mecanizar al ser humano, cuando no de exterminarlo.

El profundo pesimismo que provoca tal punto de vista suele ser tan simplista como el optimismo que primaba en décadas anteriores. En rigor, el gran peligro que corremos actualmente, es el de dejar que nuestro temor nos impida ver con claridad las perspectivas que ofrece la técnica, nos haga olvidar que ella puede contribuir a nuestra liberación y, peor aún, nos induzca a permitir con pasividad fatalista que se la emplee con fines destructivos. Si no queremos que esta nueva forma de fatalismo social nos paralice, hemos de hacer un balance.

Este ensayo se propone buscar respuesta a tres interrogantes: ¿Hay posibilidad de que la técnica moderna ayude a liberar material y espiritualmente al hombre? ¿Tenemos manera de hacer de la máquina el instrumento de una sociedad orgánica cuyo eje y medida sea el ser humano? Por último, ¿cómo pueden utilizarse la nueva técnica y los nuevos recursos de manera ecológica, es decir para promover el equilibrio en la naturaleza, el desarrollo pleno y duradero de las regiones naturales y la creación de comunidades orgánicas y animadas por un espíritu humano?

El *quid* de la cuestión se encuentra en la palabra *posibilidad*. No puedo asegurar que la técnica tenga que traer necesariamente la liberación del hombre o que ella sea siempre beneficiosa para su desarrollo; tengo sí, la certeza de que el hombre no ha nacido para ser esclavo de la técnica y el pensamiento tecnológico, como quieren dar a entender Juenger y Elul en sus obras sobre el tema.^[1]

Trataré de mostrar, por el contrario, que un modo de vida orgánico privado de sus elementos inorgánicos, tecnológicos (sean materias primas o máquinas en abundancia), sería tan poco funcional como un ser humano sin esqueleto. La técnica, me permito decir, ha de concebirse como la estructura indispensable en la que se apoyan todas las instituciones vivas de un organismo social dinámico.

Técnica y libertad

El año de 1848 marca un momento decisivo en la historia de las revoluciones modernas: el marxismo se definió como ideología alternativa a través de las páginas del Manifiesto Comunista y el proletariado, se definió como fuerza política en las barricadas de junio, a través de la acción de los trabajadores parisienses. Cabe destacar, además, que entonces, entrando ya el siglo XIX en su segunda mitad culminaba la era tecnológica del vapor, comenzada con la máquina de Newcomen un siglo y medio atrás.

Si mucho asombra la convergencia en un solo año de acontecimientos tan trascendentales en el campo ideológico, político y técnico, más maravilla comprobar hasta qué punto los objetivos revolucionarios expresados en el Manifiesto Comunista y los ideales socialistas que impregnaban el pensamiento de los trabajadores de París se adelantaban a las posibilidades industriales de la época.

Hacia 1840 la Revolución Industrial se limitaba fundamentalmente a tres esferas de la economía: la industria textil, la del hierro y los transportes. La invención de la máquina de hilar de Arkwright, la máquina de vapor de Watt y el telar de vapor de Cartwright significó la aparición de la fábrica textil; por otra parte, una serie de notables innovaciones en la técnica de la fabricación del hierro permitió obtener a bajo precio metales de gran calidad necesarios para la expansión de los establecimientos fabriles y de un medio de transporte recientemente descubierto, el ferrocarril.

Pero estas innovaciones, si bien importantísimas, no se vieron acompañadas de cambios equiparables en otras ramas de la tecnología. Por ejemplo, las máquinas de vapor de la época rara vez desarrollaban una potencia superior a los 15 caballos de fuerza, rendimiento ínfimo si se lo compara con el de las poderosas turbinas modernas; y los mejores altos hornos producían poco más de 100 toneladas de hierro por semana, pequeñísima fracción de las 2 a 3 mil toneladas diarias que salen de los hornos empleados en la actualidad. Peor aún, los restantes niveles de la economía no recibieron casi el beneficio de los adelantos técnicos.

Los métodos usados para extraer los minerales, puntal de la nueva metalurgia, eran prácticamente los mismos que se aplicaban desde el Renacimiento.

El minero seguía trabajando el filón con una pica de mano y una barra, en tanto que las bombas de drenaje, los sistemas de ventilación y los medios de acarreo no eran mucho mejores que los descritos en la obra clásica

sobre minería escrita por Agrícola tres siglos antes. La agricultura apenas comenzaba a despertar de su sueño secular. Si bien se habían desmontado grandes extensiones de tierra para su cultivo, el estudio del suelo seguía siendo una novedad; y la tradición y el espíritu conservador pesaban tanto que la cosecha se realizaba principalmente a mano, a pesar de que ya en 1822 se había perfeccionado una segadora mecánica.

Los edificios, grandes moles profusamente hornadas, eran construidos casi puramente a fuerza de músculo, pues la grúa de mano y el torno eran los principales elementos mecánicos empleados. El acero era todavía relativamente raro. Hacia 1850 se le cotizaba a 250 dólares la tonelada; y sólo con el descubrimiento del convertidor de Bessemer, la siderurgia salió de su estancamiento de siglos. Por último, aunque los instrumentos de precisión habían avanzado enormemente, recordemos que los intentos de Charles Babbage de construir un calculador mecánico se vieron completamente desbaratados por la falta de medios mecánicos adecuados.

He pasado revista a esta etapa de la evolución tecnológica porque tanto las promesas que ella encerraba como sus limitaciones ejercieron una profunda influencia sobre la idea de libertad de los revolucionarios del siglo XIX.

Las innovaciones en la técnica textil y metalúrgica abrieron nuevos horizontes y constituyeron un estímulo cualitativamente único para el pensamiento socialista utópico.

El teórico revolucionario creyó poder, por primera vez en la historia, anclar sus sueños de una sociedad liberadora en una visible perspectiva de abundancia material y mayor ocio para la masa de la humanidad. A su entender, el socialismo podía basarse más en el egoísmo del hombre que en su dudosa nobleza de alma y espíritu.

Los adelantos técnicos transmutaron el ideal socialista de una esperanza vaga y humanitaria en un programa práctico, superior en realismo a todos los modos de pensamiento burgueses imperantes.

Este nuevo sentido del realismo obligó a muchos teóricos socialistas, particularmente Marx y Engels, a ocuparse de las limitaciones técnicas de su época. Se veían frente a un problema estratégico: ninguna revolución había contado nunca con un nivel técnico tan elevado como para lograr que el hombre se viera libre de apuros materiales, del trabajo penoso y de

la lucha por la vida. Por encendidos y elevados que fueran los ideales revolucionarios del pasado, la gran mayoría del pueblo, agobiado por las necesidades materiales debía abandonar la escena de la historia para volver a su trabajo, dejando así las riendas de la sociedad en manos de una nueva clase explotadora que podía entregarse al ocio. Por cierto que ningún intento de establecer una justa repartición de la riqueza en una sociedad de escaso desarrollo técnico habría logrado eliminar las privaciones; sólo habría conseguido hacer de la pobreza una característica general de la sociedad en su conjunto, y recrear así las condiciones para la renovación de la lucha por los bienes materiales, el surgimiento de nuevas formas de propiedad y, finalmente, de un nuevo ordenamiento social con su clase dominante. *El desarrollo de las fuerzas de la producción es la premisa práctica absolutamente imprescindible (para el comunismo), escribió Marx en 1846, porque sin él la miseria se generaliza, y con la miseria la lucha por las necesidades retorna, lo cual significa que toda la vieja mierda revivirá.*

Y a decir verdad, virtualmente todas las utopías, las teorías y los programas revolucionarios de principios del siglo XIX giraron en torno del problema de la necesidad, se polarizaron en la pobreza y el trabajo. El problema de la necesidad —la formulación de teorías que encontrarán la manera de distribuir las labores y los bienes materiales de modo equitativo en una etapa relativamente temprana del desarrollo tecnológico— impregnaba el pensamiento revolucionario con una intensidad sólo comparable a la que presenta la cuestión del pecado original en la teología cristiana. El que los hombres tendrían que dedicar una parte sustancial de su tiempo al trabajo, por el cual recibirían una escueta retribución, era premisa fundamental de toda ideología socialista, fuera ella autoritaria o libertaria, utópica o científica, marxista o anarquista.

En la idea marxista de una economía planificada va implícito el hecho, incontestablemente patente en la época de Marx, de que el socialismo debería seguir afrontando la falta relativa de recursos. Los hombres se verían obligados a planear —en rigor, a restringir— la distribución de los bienes y a racionalizar —en rigor, intensificar— el uso de la fuerza laboral.

En un régimen socialista, el trabajo sería considerado como un deber, una responsabilidad que correspondía tomar a todo individuo físicamente apto. Hasta el gran libertario Proudhon dio a entender esto mismo cuando dijo: *Sí, la vida es una lucha. Pero no una lucha entre hombre y hombre, sino entre hombre y Naturaleza; y es deber de todos participar en ella.*

Estas afirmaciones tan austeras, de carácter casi bíblico, en cuanto a la importancia de la lucha y del deber reflejan la dureza del pensamiento socialista de la Revolución Industrial.

La forma de encarar la miseria y el trabajo secular —problema perpetuado por la primera etapa de la Revolución Industrial— fue lo que produjo la gran divergencia en las ideas revolucionarias del socialismo y del anarquismo. En caso de revolución la libertad seguiría quedando circunscripta a las necesidades. ¿Cómo habría de *administrarse* este mundo de necesidades? ¿Cómo se decidiría la distribución de los bienes y los deberes?

Marx dejaba la decisión a cargo de un poder estatal, un Estado *proletario* transitorio, sin duda, pero de todos modos un cuerpo coercitivo ubicado por encima de la sociedad. Según Marx, el Estado *iría caducando* a medida que avanzara la técnica y extendiera el reino de la libertad al darle a la humanidad abundancia material y tiempo libre para controlar directamente sus asuntos. Este extraño cálculo sobre la necesidad y la libertad, que requiere justamente la intervención del Estado, difiere muy poco en lo político de la corriente de opinión democrático-burguesa radical, propia del siglo pasado.

La esperanza anarquista de lograr la abolición inmediata del Estado descansaba principalmente en la creencia de que el hombre posee instintos sociales viables. A juicio de Bakunin, la costumbre obligaría al individuo antisocial a respetar los valores y las necesidades colectivos sin que la sociedad tuviera que someterlo a coerción. En cambio, Kropotkin, que ejerció mayor influencia sobre los anarquistas en este terreno especulativo, afirmó que en el hombre existe una propensión a la ayuda mutua —en esencia, un instinto social— y que ello constituiría la base segura de la solidaridad en una comunidad anarquista, concepto que dedujo perspicazmente de sus estudios de la evolución animal y social.^[2]

El hecho es que, tanto en el marxismo como en el anarquismo, la respuesta al problema de las necesidades y del trabajo está plagada de ambigüedades. El reino de la necesidad se imponía brutalmente; era imposible reducirlo a la nada con simples teorías o conjeturas. Los marxistas esperaban dominarlo mediante un Estado; los anarquistas, creían haber hallado la salida en sus comunidades libres. Pero, dado el escaso desarrollo tecnológico del siglo pasado, ambas escuelas de pensamiento se reducían en último análisis a un acto de fe, a una esperanza. Los anarquistas alegaban que todo poder estatal transitorio,

por revolucionaria que fuera su retórica y democrática su estructura, tendería a perpetuarse, a convertirse en un fin en sí mismo, a preservar precisamente las mismas condiciones materiales y sociales para cuya eliminación había sido creado. Tal poder estatal llegaría a *caducar*, es decir a promover su propia disolución, únicamente si sus jefes y burócratas fueran hombres de cualidades morales sobrehumanas. Los marxistas, a su vez, invocaban la historia para dar prueba de que la costumbre y la propensión mutualista nunca fueron barreras eficaces para contener las presiones de las necesidades materiales, las arremetidas de la propiedad y, por último, la explotación y el dominio de una clase por otra. Consecuentemente, descartaron al anarquismo por considerarlo una doctrina ética que resucitaba la mística del hombre natural y de sus virtudes sociales innatas. El problema de la miseria y del trabajo —el reino de la necesidad— nunca fue resuelto satisfactoriamente por ninguna de las dos doctrinas en el siglo pasado. Queda a favor del anarquismo el haberse mantenido absolutamente fiel a su elevado ideal de libertad —el ideal de la organización espontánea, la comunidad y la abolición de toda autoridad—, aunque esto equivalía a reconocerla como ideología del futuro, de la época en que la técnica pusiera término al reino de la necesidad. Por el contrario, el marxismo fue haciendo cada vez más concesiones en detrimento de su ideal de libertad, al que restringió tristemente con etapas transitorias y recursos políticos, al punto que en la actualidad su único objetivo es un férreo poder, la eficiencia pragmática y la centralización social; vale decir que se ha convertido en una ideología prácticamente idéntica a las del capitalismo estatal del presente.^[3]

Asombra comprobar durante cuánto tiempo el problema de las necesidades materiales y del trabajo fue la preocupación fundamental de la teoría revolucionaria. En un lapso de sólo nueve décadas —de 1850 hasta 1940— la sociedad occidental creó, atravesó y superó dos etapas importantísimas de la historia tecnológica: la era paleotécnica, basada en el carbón y el acero, la era neotécnica, fundada en la energía eléctrica, las sustancias químicas sintéticas, la electricidad y los motores de combustión interna. Por rara ironía, estas dos eras tecnológicas parecieron aumentar la importancia del trabajo en la vida social. A medida que crecía la proporción de obreros industriales en relación al número de las demás clases sociales, el trabajo —el trabajo arduo y absorbente— iba subiendo en la escala de valores del pensamiento revolucionario. Durante ese periodo, la propaganda de los socialistas sonaba cual himno al trabajo; se exaltaba al obrero, presentándolo como el único elemento útil

de la trama social. Se le atribuía una capacidad instintiva superior, que lo convertía en árbitro de la filosofía, el arte y la organización social. Esta curiosa inclinación a poner el trabajo por encima de todo, esta ética laboral puritana de la izquierda, no fue disminuyendo con el paso del tiempo sino todo lo contrario, y hacia 1930 adquirió fuerza imperiosa.

La desocupación en masa hizo del empleo y de la organización social del trabajo el tema central de la propaganda socialista. En lugar de postular fundamentalmente la necesidad de emancipar al hombre de las penas del trabajo, los socialistas tendían a pintar a la sociedad socialista como una suerte de colmena rumorosa donde se desplegaba una gran actividad industrial que daba ocupación a todos. Los comunistas no se cansaban de poner a Rusia como modelo de país socialista, en el que toda persona físicamente apta tenía empleo, en el que siempre había oportunidad de trabajar.

Por sorprendente que nos parezca hoy en día, el hecho es que hace poco menos de una generación, el socialismo era identificado con una sociedad cuyo pivote y fin último era el trabajo, y la libertad se asimilaba a la seguridad material proporcionada por la eliminación de la desocupación. Así, el mundo de la necesidad invadió y corrompió sutilmente el ideal de libertad.

Si las ideas socialistas de la generación precedente nos parecen ahora anacrónicas ello no se debe a que el hombre de hoy haya alcanzado una comprensión superior. Los tres últimos decenios, particularmente los años finales de la década de 1950, señalan un momento decisivo en el desarrollo tecnológico: en ellos se produjo una revolución tecnológica que niega todos los valores, los esquemas políticos y las miras sociales sostenidos por la humanidad en el transcurso de su historia conocida.

Tras miles de años de tormentoso desarrollo, los países de Occidente, y potencialmente la humanidad toda, se ven frente a la posibilidad de instaurar un mundo de abundancia en el que no habrá obligación de trabajar, una época en la cual todos los medios de vida y los lujos podrán ser provistos casi enteramente por la máquina.

Como veremos en la sección siguiente, ha surgido una nueva técnica capaz de reemplazar el reino de la necesidad por el reino de la libertad. Tan obvio es esto para millones de personas de los Estados Unidos y Europa, que ya no requiere explicación elaborada ni exégesis teórica. Esta revolución tecnológica y las perspectivas que abre para la sociedad

constituyen las premisas del estilo de vida radicalmente distinto adoptado por muchos jóvenes, que pertenecen a una generación desembarazada de los valores y de las seculares tradiciones de sus mayores, que ponían sus miras esencialmente en el trabajo. Incluso la proposición de que se garantice a todos una renta anual sin tomar en cuenta si quien la recibe trabaja o no, suena cual lejano eco de una nueva realidad que llena el pensamiento de la juventud actual.^[4]

A partir de 1960, con los progresos de la cibernética, la imagen de una vida libre de los afanes del trabajo pasó a ser artículo de fe para un número cada vez mayor de jóvenes. En realidad, el verdadero problema que se nos presenta hoy en día no es el saber si la nueva técnica puede proporcionarnos los medios de vida en una sociedad donde no haya obligación de trabajar, sino el determinar si ella puede humanizar a la sociedad, contribuir a la creación de nuevas relaciones entre los hombres. La exigencia de una renta anual garantizada se apoya exclusivamente en las promesas cuantitativas que encierra la tecnología cibernética, es decir en la posibilidad de satisfacer las necesidades materiales fundamentales sin tener que trabajar.

Admito que esta solución cuantitativa, si así puede decirse, está quedando atrás respecto a los avances tecnológicos que ya abren las perspectivas de una solución cualitativa, a saber, la posibilidad de concretar un estilo de vida comunitario, descentralizado o, como yo prefiero denominarlo, formas ecológicas de agrupamiento humano.^[5]

Lo que planteo, en efecto, es un interrogante distinto de los que habitualmente inspira la técnica moderna: ¿demarca ella una nueva dimensión de la libertad humana, de la liberación del hombre? ¿Puede liberarnos de las necesidades materiales y del trabajo, amén de contribuir directamente a formar una comunidad humana armoniosa y equilibrada, una comunidad que constituya el suelo fértil donde el hombre pueda florecer plena e ilimitadamente? ¿Servirá no sólo para eliminar la eterna lucha por la existencia sino también para alentar el deseo de creación tanto en lo individual como en lo colectivo?

Las posibilidades de la tecnología moderna

Permítaseme buscar respuesta a estas preguntas señalando un rasgo fundamental de la tecnología moderna: por primera vez en la historia, la tecnología tiene ante sí un horizonte indefinido. Con esto quiero decir que

ha adquirido desarrollo tal, que su posibilidad de crear máquinas capaces de desempeñar los trabajos tradicionalmente ejecutados por el hombre no conoce límites ahora. La tecnología ha pasado finalmente del campo de la invención al de la construcción, del descubrimiento casual a la innovación sistemática.

El doctor Vannevar Busch, ex director de la Oficina de *Investigación y Desarrollo Científico* explica de manera suficientemente clara el significado de este avance cualitativo:

Supongamos que hace medio siglo alguien hubiera propuesto crear un aparatito que, puesto en un automóvil, lo hiciera seguir automáticamente, aún estando dormido el conductor, una línea blanca pintada a lo largo del camino... Todos se habrían reído de él, y le habrían dicho que su idea era descabellada. Así habría ocurrido hace cincuenta años. Pero supongamos que hoy alguien pidiera tal aparatito y estuviera dispuesto a pagarlo, dejando de lado toda consideración en cuanto a su utilidad verdadera. Habría muchas empresas prestas a firmar un contrato y construir el artefacto. No se requeriría un proceso de invención. En nuestro país hay miles de jóvenes para quienes sería un placer fabricar este dispositivo. Simplemente, tomarían del armario células fotoeléctricas, tubos termoiónicos, servomecanismos y relays; y si se lo pidieran, harían un modelo que sin duda funcionaría perfectamente. El hecho es que la existencia de gran cantidad de artefactos baratos, seguros y adaptables a varios usos y la existencia de individuos que saben muy bien cómo emplearlos, hacen que la construcción de artefactos automáticos se convierta en un procedimiento simple y rutinario. Ya no es cuestión de averiguar si algo se puede hacer, sino de decidir si vale la pena hacerlo.

Aquí Busch pone de relieve los dos rasgos primordiales de la así llamada *segunda revolución industrial*: las posibilidades de la tecnología moderna y el criterio mercantil e inhumano con que se la encara y, por ende, limitado.

Sería ocioso referirme al hecho de que el factor costo —el factor lucro, para decirlo más claramente— inhibe el uso de las innovaciones tecnológicas, así como promueve su aplicación en diversas industrias. Es bien sabido que en muchos campos de la economía a menudo la mano de obra resulta más barata que la máquina. Prefiero pasar revista a ciertos aspectos del proceso que condujo a la tecnología a su situación actual; además, hablaré sobre ciertas aplicaciones prácticas que han modificado profundamente el papel del trabajo humano en la industria y la agricultura.

Acaso lo que más influyó para dar tan tremendo impulso a la tecnología fue la creciente interpenetración de la abstracción científica, las matemáticas y los medios analíticos con las tareas concretas, pragmáticas y más bien mundanas de la industria. Este nuevo orden de relaciones es relativamente reciente. Siempre lo técnico estuvo totalmente separado de lo especulativo, teórico, mental; cisma este provocado por la neta división que existía entre las clases ociosas y las trabajadoras en la sociedad de la antigüedad y del medievo. Poco a poco, se tendieron algunos puentes entre ambos dominios; más ello fue fundamentalmente obra inspirada y episódica de unos pocos hombres extraordinarios, los precursores de las ciencias aplicadas.

En realidad, éstas tomaron forma en el Renacimiento y comenzaron a florecer verdaderamente en el siglo XIX, cuando el saber científico —el creciente cuerpo de generalizaciones acerca del mundo físico— fertilizó el terrenal reino de la tecnología.

El auténtico héroe de la nueva interrelación de lo científico con lo tecnológico no es el inventor, el James Watt o el Thomas Edison, sino el investigador sistemático de miras universales, el Michael Faraday, cuyo aporte enriquece simultáneamente a la ciencia abstracta y a la ingeniería práctica.

En nuestros días, la síntesis representada por la obra del genio inspirado, singular, reposa en el equipo de especialistas anónimos —la corporación de físicos, biólogos, ingenieros y técnicos—, lo que sin duda presenta grandes ventajas, pero también el inconveniente de la falta de visión, imaginación e inspiración que caracterizan a la organización burocrática.

Otro factor importante, aunque no tan evidente, es el desarrollo industrial en sí. Este no es exclusivamente tecnológico en el sentido de que sólo significa el reemplazo de la mano de obra por la máquina. Uno de los medios más eficaces para aumentar la producción ha sido la continua reorganización de los procesos laborales, la ampliación y perfeccionamiento de la división del trabajo; Curiosamente —por una dialéctica interna propia— la creciente descomposición de las tareas hasta extremos cada vez más inhumanos, su desmenuzamiento en una serie de operaciones fragmentadas e intolerablemente minúsculas conducente a una cruel simplificación del proceso laboral, da nacimiento a la máquina que reunirá en una sola operación mecanizada todas esas manipulaciones aisladas.

Históricamente, sería difícil dilucidar cómo surgió la producción mecanizada en gran escala, cómo la máquina fue desplazando a la mano de obra, sin seguir las sucesivas etapas evolutivas de la industria: 1°) el artesanado, en la cual un trabajador independiente y profundo conocedor de su oficio realiza las más diversas operaciones para producir un único objeto; 2°) el purgatorio de la fábrica, donde todas esas tareas son fragmentadas y distribuidas entre multitud de jornaleros no especializados o semi especializados; 3°) el establecimiento fabril totalmente mecanizado, en el cual la máquina cumple la labor de muchos obreros y sólo requiere para su manejo de unos pocos hombres; 4°) la planta 'automatizada cibernéticamente, que ya no requiere operarios sino técnicos supervisores y expertos en el cuidado y mantenimiento de los sistemas automáticos.

Si seguimos profundizando en la materia, descubriremos otro aspecto importante: que la máquina, otrora simple prolongación del músculo humano, ha pasado a ser una prolongación del sistema nervioso humano.

En el pasado, las herramientas y las máquinas le servían al hombre para aumentar su capacidad física para dominar a las fuerzas naturales y tomar las materias primas. Los dispositivos mecánicos y los motores creados durante los siglos XVIII y XIX no vinieron a reemplazar a los bíceps humanos, sino a ampliar su eficiencia. Aunque las máquinas incrementaron enormemente la producción, todavía se necesitaba de los músculos y la inteligencia del trabajador para manejarlas, aún tratándose de operaciones medianamente simples. El avance técnico podía medirse estrictamente por el grado de productividad: un hombre, con determinada máquina, producía cinco, diez, cincuenta o cien artículos más que antes de emplearla. El martillo de vapor de Nasmyth, expuesto en 1851, moldeaba vigas de hierro con unos pocos golpes, labor que, hecha a pulso, habría insumido largas horas. Con todo, para levantar, sostener y sacar la pieza fundida, se precisaba de la fuerza muscular y la razón de media docena de operarios en buenas condiciones físicas.

Con el tiempo, se fueron inventando artefactos que ahorraron esfuerzo humano, mas la acción y la inteligencia del hombre siguieron siendo indispensables para el manejo de la máquina y, por tanto, parte imprescindible del proceso de producción.

Para que una máquina sea totalmente automática y aplicable a una compleja industria para la producción en gran escala, debe cumplir por lo menos tres principios técnicos fundamentales: tener la capacidad de

corregir sus propios errores; estar provista de elementos sensoriales que reemplacen a los sentidos de la vista, el oído y el tacto del trabajador; y, por último, incluir dispositivos que hagan las veces de las facultades mentales del hombre, es decir que la doten de discernimiento, habilidad y memoria. El uso efectivo de estos tres principios presupone contar con los medios técnicos sin los cuales sería imposible aplicar a las operaciones industriales esos dispositivos que hacen que la máquina se comporte como si poseyera sentidos y cerebro; presupone estar en condiciones de adaptar las maquinarias existentes o crear otras nuevas para manipular, conformar, armar, embalar y transportar productos acabados y semiacabados.

El empleo de medios de control automático y autocorrectivos en las operaciones industriales no es cosa nueva. El regulador de Watt, inventado en 1788, es un órgano cibernético elemental utilizado para la autonormalización de las máquinas de vapor. Unido por brazos metálicos a la válvula de la máquina, el regulador consiste esquemáticamente en una fina varilla rotativa que sostiene un par de bolas de metal con movimiento libre. Cuando la máquina aumenta el número de revoluciones por minuto, la varilla comienza a rotar más rápidamente y produce una fuerza centrífuga que impulsa las bolas hacia afuera, las que cierran la válvula; inversamente, si ésta no recibe vapor suficiente para mantener la velocidad de giro, las bolas caen hacia adentro, agrandando la abertura de la válvula. El termostato que regula el funcionamiento de los sistemas de calefacción se basa en un principio similar: fijada de antemano la temperatura deseada, pone automáticamente en marcha el equipo cuando la temperatura desciende por debajo del nivel establecido y lo apaga cuando se eleva por encima de él.

Estos dos dispositivos reguladores constituyen un ejemplo ilustrativo de lo que ha dado en llamarse el *principio de realimentación*. En los equipos electrónicos modernos, toda alteración en el funcionamiento de la máquina produce señales eléctricas que son transmitidas al dispositivo de control de manera que éste automáticamente corrige la desviación o el error. Las señales eléctricas inducidas por el error son amplificadas por el sistema de control, que luego las transmite a otros dispositivos que se encargan de volver la máquina a su punto ideal.

Llámase *sistema cerrado* al que emplea la desviación respecto a una norma para regular la máquina. Su contrario es el *sistema abierto*, en el cual los dispositivos cumplen su misión independientemente de la función

específica del artefacto (por ejemplo, un interruptor de luz manual o las levas que hacen girar automáticamente un ventilador eléctrico). Así, si se mueve el interruptor, la luz eléctrica se prenderá o apagará, sea de día o de noche; igualmente, el ventilador rotará con igual velocidad, esté el ambiente muy cálido o relativamente fresco. En suma, el ventilador será automático en el sentido popular de la palabra, pero no se autorregula en lo que a su función concierne.

Indudablemente, el descubrimiento de dispositivos sensibles constituye un importante paso adelante en la creación de mecanismos de control autorreguladores. Hoy en día, contamos en este campo con termocuplas, células fotoeléctricas, aparatos de rayos X, cámaras de televisión y transmisores de radar. Conjunta o separadamente, confieren a la máquina un asombroso grado de autonomía. Aún sin los computadores, estos dispositivos sensibles permiten realizar operaciones extremadamente peligrosas por control remoto, de modo que permiten al operario, ubicarse a gran distancia del punto donde se efectúa el trabajo. También pueden emplearse para convertir muchos *sistemas abiertos* tradicionales en *sistemas cerrados*, con lo cual se amplía el radio de acción de las operaciones automáticas.

Tomemos el caso de la iluminación eléctrica manejada mediante reloj; trátase de un *sistema abierto* medianamente simple cuya eficacia depende por completo de factores mecánicos. Pero si se la regula con una célula fotoeléctrica que hace apagar las luces cuando amanece, habremos perfeccionado la iluminación artificial, le habremos dado capacidad de adaptación, porque se encenderá y apagará con la puesta y la salida del sol. De esta suerte, el sistema guarda relación directa con su función.

El computador, capaz de realizar todas las tareas rutinarias que agobiaban al trabajador hace poco menos de una generación, inicia una nueva era en la industria. Básicamente, el computador digital es un calculador electrónico que realiza operaciones aritméticas a una velocidad incomparablemente mayor que el cerebro humano.^[6] Y en esto reside justamente su importancia: su enorme rapidez, que le otorga superioridad cuantitativa sobre la capacidad del hombre, tiene un profundo significado cualitativo. En virtud de su rapidez, el computador puede efectuar operaciones matemáticas y lógicas sumamente difíciles y complicadas; gracias a su *memoria*, que almacena millones de datos e informaciones, y el uso del sistema de numeración binario (que consta únicamente de los números 0 y 1) un calculador digital es capaz de realizar operaciones que

se aproximan a muchas actividades lógicas extremadamente complejas de la mente humana. No sabemos si la *inteligencia* del computador llegará alguna vez a crear o innovar; debemos esperar, puesto que la técnica de las computadoras avanza día a día a pasos agigantados, sufriendo en poco tiempo cambios verdaderamente revolucionarios.

De lo que no cabe la menor duda es de que el calculador digital está ya en condiciones de hacerse cargo de las gravosas tareas mentales que en nada requieren el ejercicio de las facultades creadoras del hombre en la industria, la ciencia, la ingeniería, la recepción de informaciones, la documentación y el transporte. El hombre moderno ha fabricado un *cerebro* electrónico para coordinar, guiar y evaluar la mayoría de las operaciones fabriles rutinarias. Empleados adecuadamente dentro de la esfera de acción a la cual están destinados, los computadores son más rápidos y eficientes que el ser humano.

En términos generales, ¿cuál es el significado concreto de esta nueva revolución industrial? ¿Cuáles son sus consecuencias inmediatas y previsibles en lo que al trabajo concierne?

Veamos la repercusión que tuvo la nueva técnica en los procesos de producción. Tomaremos el caso de la fábrica de motores de automóvil Ford de Cleveland. El increíble cambio sufrido por este establecimiento en sólo una década nos permitió valorar hasta qué punto el desarrollo técnico de todas las industrias puede contribuir a la liberación del hombre.

Hasta el momento en que la cibernética comenzó a aplicarse en la industria del automotor, la planta Ford empleaba unos trescientos obreros que, utilizando gran variedad de herramientas y máquinas, tardaban más de tres semanas para transformar un bloque de fundición en un motor completo. Con el uso de los llamados sistemas mecánicos *automatizados*, esas tres semanas se redujeron a menos de quince minutos. Del personal de trescientos, sólo quedaron unas pocas personas encargadas de vigilar el tablero de control automático. Más tarde se añadió un computador al sistema mecánico, con lo que se lo convirtió en un verdadero sistema cerrado, en un órgano cibernético. El computador dirige todo el proceso mecánico mediante pulsos electrónicos cuya frecuencia es de 300,000 ciclos por segundo. *Pero aún este sistema es ya anticuado.*

La próxima generación de máquinas computadoras tendrá una frecuencia mil veces mayor, es decir de 300 millones de ciclos por segundo, observa Alice Mary Hilton. Las frecuencias de un millón o de mil millones de ciclos

por segundo escapan a la comprensión de nuestras mentes finitas. Lo que sí se entiende perfectamente es que, en sólo uno o dos años, hemos avanzado mil veces. Estamos en condiciones de procesar una información mil veces más voluminosa que antes, o bien de procesar igual cantidad de información, con una velocidad mil veces mayor. En resumidas cuentas, una tarea que requería dieciséis horas puede ahora realizarse en un minuto, ¡y sin intervención humana! Un sistema capaz de actuar así no sólo gobierna un tren de montaje, sino todo un proceso industrial, la fabricación completa de un objeto.

No hay razón para que los principios técnicos básicos aplicados para convertir una fábrica de motores de automóvil en un organismo cibernético no puedan utilizarse en todos los campos de la producción en gran escala, desde la industria metalúrgica hasta la alimentaria, desde la electrónica hasta la juguetera, desde la construcción de puentes prefabricados hasta la de casas prefabricadas.

Muchas de las fases de la siderurgia, de la producción de herramientas y matrices, de la fabricación de equipos electrónicos, de la elaboración de sustancias químicas —en fin, la lista sería prácticamente interminable— están ya automatizadas parcial o totalmente.

El principal factor que impide la completa automatización de todas las etapas de la industria moderna es el enorme gasto que insumiría el reemplazar las instalaciones existentes con otras nuevas, más complicadas; el segundo factor es el innato espíritu conservador de buena parte de las grandes compañías. Finalmente, como ya dije, en diversas industrias resulta más barata la mano de obra que la máquina.

A no dudarlo, cada industria tiene sus problemas particulares, de modo que la introducción de las nuevas técnicas cibernéticas haría surgir multitud de complicaciones, cuya solución exigiría cuidadoso estudio y grandes esfuerzos. En muchos casos, sería preciso alterar la forma del producto y la disposición de la planta industrial para adaptar el proceso fabril a la técnica de la automatización.

Mas aseverar que por ese motivo es imposible automatizar completamente tal o cual industria, es tan ridículo como si, hace unos años se hubiera afirmado que no era factible volar porque la hélice de un aeroplano experimental no giraba a velocidad suficiente o porque el armazón era demasiado frágil como para resistir las sacudidas del viento.

No hay industria que no pueda automatizarse totalmente si estamos dispuesto a adaptar el producto, las instalaciones, los procedimientos de producción y los métodos de manipulación a las nuevas circunstancias.

En rigor, la mayor dificultad para planear cómo, dónde y cuándo determinada industria ha de automatizarse no estriba en los problemas específicos que se presentarán, sino en el constante progreso de la tecnología moderna, que da enormes saltos de año en año. Prácticamente, todo proyecto de automatización ha de ser tenido como provisorio, pues no bien lo ponemos en el papel, nos enteramos de nuevos y notables avances que dejan ya atrás las ideas esbozadas.

Sin embargo, creo acertado y útil referirme a la aplicación de la nueva tecnología en el campo laboral que embrutece y envilece al hombre como ningún otro. Así como, según aseguran los pensadores radicales, la posición de la mujer dentro de la sociedad da la pauta del nivel moral de ésta, también cabría decir que la sensibilidad de una sociedad respecto al sufrimiento humano puede medirse por las condiciones en que deben desenvolverse los obreros empleados en la obtención de las materias primas, específicamente en las minas y canteras.

Antiguamente, el trabajo en las minas era un modo de castigo, reservado principalmente a los criminales más recalcitrantes, los esclavos más rebeldes y los prisioneros de guerra más aborrecidos. La mina es la imagen del infierno hecha realidad diaria: mundo lúgubre, donde cuerpo y alma se atrofian; mortecino reino inorgánico, traicionera caverna que hace del hombre un triste autómatas obligado a trabajar dura y penosamente.

El campo, el bosque, el arroyo y el océano son el medio natural de la vida humana: la mina no es más que mineral, metal, escribe Lewis Mumford.

... Al abrir las entrañas de la tierra para hurgar en su interior, el minero pierde la noción de la forma; sólo ve pura materia, y hasta que llega al filón, esa materia no es más que un obstáculo que va quitando tenazmente de su camino. Si alguna forma ve dibujada en las paredes de su cueva a la luz vacilante de su candela, es la monstruosa proyección de su pico o de su brazo: son las formas del horror. El día, ha sido abolido y el ritmo de la naturaleza, quebrado; aquí es donde surgió el trabajo ininterrumpido día y noche. El minero tiene que vivir con luz artificial aunque fuera el sol brille radiante; y en los yacimientos más profundos, ha menester de ventilación artificial: todo un triunfo del *medio ambiente fabricado*.

La eliminación del trabajo humano en la extracción de los minerales constituiría de por sí un índice de las posibilidades liberadoras de la tecnología. Y el que podamos decir que esto ya se ha logrado, aunque no sea más que en un solo caso por el momento, es muestra de que en el futuro la técnica dispensará al hombre del trabajo aflictivo.

El primer gran paso en este sentido, por lo menos en lo que a la industria carbonífera concierne, fue dado con la creación de una gigantesca máquina provista de cuchillas de 2,70 m que saca ocho toneladas de carbón por minuto. Gracias a esta extractora continua, a las cargadoras móviles, los taladros eléctricos y otras mejoras, en minas de zonas como la de Virginia Occidental, se redujo la cantidad de mineros a un tercio del número empleado en 1948 y se duplicó la producción individual. Pese a ser esto un gran adelanto, seguía necesitándose del hombre para ubicar y manejar las máquinas; pero ahora, con los últimos progresos técnicos, nos es ya dable prescindir por completo del minero, cuyas tareas pueden ser cumplidas por dispositivos sensibles basados en el principio del radar.

Las máquinas automáticas dotadas de elementos sensoriales posibilitan la eliminación del trabajador no sólo de las grandes minas, tan necesarias para la economía, sino también de la agricultura, si se la organiza según los moldes de la industria moderna. Aunque es muy cuestionable la conveniencia de industrializar y mecanizar la actividad agraria (punto que retornaré luego), el hecho es que, si la sociedad decide hacerlo, fácil será automatizar importantes ramas de la agricultura moderna, desde el cultivo del algodón hasta el del arroz. Podríamos manejar casi cualquier máquina, sea una pala gigante en una mina abierta o una cosechadora en una gran planicie, mediante órganos cibernéticos sensibles o por control remoto con cámaras de televisión. La cantidad de trabajo que insumiría el manejo de estos dispositivos y máquinas desde una distancia segura y una cómoda ubicación sería mínima, en caso de que se requiera intervención humana.

No está muy lejano el día en que una economía organizada racionalmente construirá fábricas completas, compactas, en forma automática, sin que el hombre ponga mano en ello; en que los componentes de las máquinas se producirán con tan poco esfuerzo que la atención de éstas se reducirá al simple acto de quitar una pieza defectuosa para reemplazarla por otra en buen estado, tarea tan pesada como la de sacar y poner una bandeja; en que las máquinas, en suma, se encargarán de fabricar y reparar la mayoría

de los aparatos necesarios para mantener una economía altamente industrializada.

Semejante técnica, encauzada totalmente a llenar las necesidades humanas dejando de lado toda consideración en cuanto a ganancias o pérdidas, traería al mundo una abundancia sin precedentes, aún en relación a los standard de opulencia material de los países occidentales prósperos. La máquina puesta al servicio del hombre eliminaría el *ponos* de la necesidad y el trabajo aflictivo, la condena de vivir en una sociedad basada en la escasez y el trabajo obligatorio, donde imperan la frustración, el sufrimiento y la deshumanización.

En tales circunstancias, los problemas que se plantean en torno de las consecuencias y posibilidades del uso de la cibernética en la técnica no atañen ya a la satisfacción de las necesidades materiales del hombre sino a la reintegración de la sociedad.

Sería responsabilidad nuestra determinar ahora mismo cómo habrán de emplearse la máquina, la fábrica y la mina para promover la solidaridad humana, el logro de una relación equilibrada con el medio natural y de una comunidad verdaderamente orgánica. ¿Deberá utilizarse la nueva técnica en gran escala, sobre la base de una economía nacional que abarque gigantescas empresas industriales?

Este tipo de organización industrial —en rigor, una prolongación de la Revolución Industrial— demandaría un sistema centralizado para la planificación de la economía nacional así como la delegación de la autoridad en manos de representantes económicos y políticos investidos de poderes estratégicos y de mando, poderes consolidados por el dominio que esos representantes estarían en situación de ejercer sobre la industria, convertida en un enorme establecimiento socializado, o de dimensiones nacionales y carácter anónimo.

Por su índole misma, la industria en gran escala es terreno fértil para la proliferación de modos burocráticos de administración, trátense de empresas privadas o *dirigidas por los trabajadores*. Cuando la industria es socializada al punto de trascender la escala humana, se convierte en el más firme apoyo material del Estado autoritario y centralista.

Acaso la nueva técnica se preste a la producción en pequeña escala, basada en una economía regional y estructurada a medida del hombre. Este tipo de organización industrial propende a dejar las decisiones

económicas estratégicas a cargo de la comunidad de cada lugar, cuyas asambleas populares y cuyos consejos técnicos se encuentran perfectamente dentro del alcance de los individuos que la componen. En la medida en que la producción material se descentralice y localice, se afianzará la primacía de la comunidad sobre las instituciones nacionales, suponiendo que alguna de ellas tendiera a adquirir cierto predominio.

La autoridad pertenece fundamentalmente a la asamblea popular, en la que se practica la democracia directa de persona a persona; la autoridad de la asamblea se ve cualitativamente fortalecida por el hecho de que ella es la que dispone exclusivamente de todos los recursos materiales de la sociedad.

Como vemos, lo importante es dilucidar si la sociedad ha de organizarse en torno de la tecnología o si ésta debe organizarse en torno de la sociedad.

Hallaremos la respuesta analizando la nueva tecnología a fin de descubrir si hay manera de utilizarla a escala humana.

La nueva tecnología y la escala humana

En 1945, J. Presper Eckert y John W. Mauchly, de la Universidad de Pennsylvania, presentaron el *ENIAC*, primer computador digital totalmente realizado según principios electrónicos. Estaba destinado a resolver problemas de balística y su proyecto y construcción llevó cerca de tres años. El aparato era inmenso. Ocupaba 135 metros cuadrados de superficie y pesaba más de 30 toneladas. Incluía 18.800 tubos de vacío con 500.000 conexiones (que Eckert y Mauchly tardaron dos años y medio en soldar), una amplia red de resistencias y kilómetros de cables. El computador llevaba anexo un gran acondicionador de aire para enfriar los elementos electrónicos; además, se descomponía a menudo o presentaba grandes irregularidades, lo cual significaba una gran pérdida de tiempo en reparaciones. Pese a todo, en comparación con los calculadores anteriores, *ENIAC* era una verdadera maravilla de la electrónica. Efectuaba 5.000 cálculos por segundo y generaba señales eléctricas a razón de 100.000 ciclos por segundo. Ninguno de los calculadores mecánicos o electrónicos entonces en uso se aproximaba siquiera a tal velocidad.

Unos veinte años después, la *Computer Control Company* de Framingham, Massachusetts, ofrecía al público su *DDP-124*. Trátase de un computador pequeño, compacto, muy semejante a un receptor de radio

de dormitorio; con la máquina de escribir y la memoria a él adosados, ocupa cómodamente un escritorio de oficina común. El *DDP-124* realiza más de 285.000 operaciones por segundo. Tiene una verdadera memoria, ampliable hasta una capacidad de 33.000 palabras (en cambio, la *memoria* del *ENIAC* se fijaba mediante conexiones variables y estaba muy lejos de poseer la flexibilidad de los computadores actuales); su frecuencia es de 1.750 millones de ciclos por segundo. No precisa acondicionador de aire, es absolutamente infalible y presenta muy pocos problemas para su cuidado y mantenimiento. Su costo es infinitamente inferior al del *ENIAC*.

La diferencia entre el *ENIAC* y el *DDP-124* es de grado antes que de fondo. Excepción hecha de la memoria, los dos computadores dígitos se basan en los mismos principios electrónicos fundamentales. El *ENIAC*, empero, estaba compuesto primordialmente de piezas electrónicas tradicionales (tubos de vacío, resistencias, etc.) y miles de metros de cables; por su parte, el *DDP-124* está constituido principalmente por microcircuitos. Estos microcircuitos son por lo general pequeñísimos, no alcanzan a medir más que una fracción de pulgada, y encierran el equivalente de gran número de piezas electrónicas clave del *ENIAC*.

Paralelamente a la disminución del tamaño de los elementos componentes del computador, se ha verificado tan notable perfeccionamiento de los medios técnicos clásicos que día a día se crean máquinas de todo tipo cada vez más pequeñas.

Ejemplo de ello es la extraordinaria reducción sufrida por los pantagruélicos talleres para laminado en caliente de marcha continua. Una instalación típica es de las más caras y de mayores dimensiones de la industria moderna. Puede considerársela como una sola máquina, que mide unos 800 metros de largo y es capaz de estirar un lingote de acero de 10 toneladas y 15 centímetros de grosor por 130 centímetros de ancho hasta convertirlo en una lámina de metal de un grosor cercano a los 0.2 centímetros. En el proceso, el lingote es desnudado de sus escamas, pasado por un laminador de enormes cilindros y luego sometido a una serie de operaciones destinadas a dar los toques finales. Toda la instalación, incluyendo los hornos de calentamiento, los trenes de laminación, el tanque de decapado y el edificio puede alcanzar un costo superior a los 50 millones de dólares y ocupar una superficie de 2 hectáreas. Produce 300 toneladas de chapas de acero por hora. Una buena instalación debe contar con gran cantidad de hornos de coque, de

hornos de túnel, trenes desbastadores, etc. Todo esto, junto con los trenes de laminación en caliente y en frío, puede cubrir varios kilómetros cuadrados de superficie. Trátase de un complejo siderúrgico moderno, cuya magnitud lo ubica necesariamente en el orden de lo nacional, que necesita grandes cantidades de materias primas (por lo general provenientes de lugares lejanos) y cuya producción está destinada a grandes mercados nacionales e internacionales. Aún totalmente automatizado, un establecimiento de esta naturaleza trasciende por mucho la capacidad de una comunidad pequeña, descentralizada; el tipo de administración que exige es esencialmente de alcances nacionales. En suma, trátase de una actividad económica que, por su índole, inclina la balanza a favor de las instituciones centralistas.

Afortunadamente, disponemos ahora de medios como para reemplazar, en muchos aspectos con ventajas, al complejo siderúrgico arriba descrito.

Así, pueden usarse hornos eléctricos en lugar de los altos hornos. Son en general pequeños y producen excelente arrabio y acero utilizando no sólo coque como agente reductor, sino también antracita, hulla, carbón vegetal y hasta lignita. Otro de los procedimientos a nuestro alcance es el de *Hoganas*, por el cual se reduce mineral muy rico o concentrado a esponja de hierro mediante gas natural. También tenemos el *método Wiberg*, que emplea monóxido de carbono y un poco de hidrógeno para efectuar la reducción. Sea como fuere, el hecho es que nos es posible eliminar los hornos de coque, los altos hornos, los hornos de túnel y, quizá, hasta los agentes reductores sólidos. Pero el más importante aporte en los esfuerzos tendientes a dar menores dimensiones a los complejos siderúrgicos —lo cual los tornará accesibles a una comunidad pequeña— es la instalación ideada por T. Sendzimir. El gran tren de laminación en caliente de marcha continua es condensado en un único tren planetario y un pequeño anexo para las operaciones de acabado. Los lingotes de acero calientes, de 2% pulgadas de grosor, pasan por dos pares de cilindros chicos, también calientes, hacia los cilindros laminadores; todo esto va montado en dos jaulas circulares que además contienen dos tambores de retorno. Las jaulas y los cilindros de retorno giran a distinta velocidad, haciendo rotar los cilindros laminadores en dos sentidos, con lo cual se somete al lingote de acero a una terrible presión que lo reduce a un grosor de apenas una décima de pulgada.

La idea de Sendzimir es un verdadero golpe de genio; al girar en las dos jaulas circulares, los pequeños cilindros laminadores adquieren una fuerza

que sólo podrían desarrollar cuatro poderosos trenes de laminación y seis trenes desbastadores. Esto significa que el laminado en caliente no necesita ya de establecimientos tan enormes. Además, la fundición continua permite obtener lingotes de acero sin costosas y voluminosas instalaciones.

En resumen: con varios hornos eléctricos, la fundición continua, un tren de laminación planetario y un pequeño tren de laminación en frío de marcha continua, que en total ocuparían de media a una hectárea, una comunidad mediana tendría los medios como para producir y trabajar el acero de acuerdo a sus necesidades particulares.

Este complejo siderúrgico, de escasas dimensiones y gran perfección, produciría un acero de muy buena calidad con mucho menos gasto y desperdicio; aun no siendo automatizado, en relación a un complejo común, requeriría menor cantidad de operarios; y podría reducir mineral pobre en hierro con mayor eficacia y facilidad. Finalmente, puesto que el laminador planetario produce chapas lustrosas y limpias sometiéndolas a la acción de chorros de agua de elevada presión, no se necesita usar ácidos para el decapado, con lo cual se elimina uno de los más graves inconvenientes de la industria siderúrgica: la contaminación de las corrientes de agua donde se arrojan los desechos.

El complejo siderúrgico que acabo de describir no alcanzaría para abastecer a un mercado nacional como el que existe actualmente en los Estados Unidos, por ejemplo. Sólo basta para llenar las necesidades de comunidades pequeñas o medianas y de países de escaso desarrollo industrial. Por lo común, los hornos eléctricos producen de 100 a 250 toneladas de hierro fundido por día, cuando un alto horno funde unas 3.000 toneladas diarias. La instalación de Sendzimir lamina sólo 100 toneladas de metal por hora, aproximadamente una tercera parte de la producción de un tren de laminación en caliente de marcha continua. Sin embargo, la capacidad de producción de nuestro hipotético complejo constituye precisamente una de sus mayores virtudes. Como los productos serían de tan buena calidad que sufrirían poco desgaste y no sería menester reponerlos de continuo, habría menor demanda. Por otra parte, dado que se emplearía mineral de hierro, combustible y agentes reductores en pequeñas tandas, muchas comunidades se bastarían con sus propios recursos de materia prima, sin verse obligadas a acudir a centros nacionales, cosa que fortalecería la independencia de la comunidad y favorecería la descentralización de la vida económica, amén

de ahorrar gastos de transporte. Lo que parecería una repetición inútil y costosa de una actividad fácilmente desarrollada por unos pocos complejos siderúrgicos centralizados probaría ser, a la larga, la solución más conveniente y deseable, tanto desde el punto de vista económico como el social.

La nueva técnica no sólo ha creado piezas electrónicas en miniatura o los medios adecuados para descentralizar la producción, también nos ha dado máquinas que se adaptan a los más diversos usos.

Durante más de un siglo, primó la tendencia a crear máquinas cada vez más especializadas y destinadas a un único propósito, fenómeno que era reflejo de la profunda y creciente división del trabajo que iba agarrotando crecientemente a la actividad fabril. Se subordinaba la función al producto.

Con el tiempo, tan estrecho enfoque pragmático *desvió a la industria del camino racional en la creación de maquinarias*, observan Eric W. Leaver y John J. Brown. *La llevó a una especialización más y más antieconómica... La especialización de la máquina tendiente a adaptarla a la producción de un objeto determinado limita totalmente su utilidad, que se acaba en cuanto desaparece la necesidad de fabricar ese producto único. Si analizamos correctamente, el trabajo que realiza una máquina puede reducirse a una serie de operaciones básicas —dar forma, sostener, cortar, etc.—, funciones que debidamente definidas pueden conjugarse en un solo aparato, al que podrá dársele la aplicación requerida en cada caso.*

Un taladro que llenara las condiciones postuladas por Leaver y Brown serviría para hacer agujeros de todo calibre, que dejaran pasar desde un fino alambre hasta un caño.

Otrora se consideraba que máquinas de tan amplia capacidad eran completamente prohibitivas desde el punto de vista económico. Sin embargo, ya a mediados de la década de 1950 se idearon y pusieron en uso varias máquinas de este tipo. En 1954 se fabricó en Suiza una perforadora horizontal para la River Rouge Plant de la Ford Motor Company, sita en Dearborn, Michigan. Esta agujereadora sería un magnífico espécimen de la máquina múltiple de Leaver y Brown; dotada de cinco calibradores ópticos iluminados de tipo microscópico, hace agujeros más pequeños que el ojo de una aguja y más grandes que el puño de un hombre. Las perforaciones presentan un error menor de diez milésimas de pulgada,

Las máquinas multiuso revisten una importancia digna de subrayarse. Con ellas, un solo establecimiento industrial estaría en situación de producir una asombrosa cantidad de objetos. Una comunidad pequeña o mediana podría satisfacer gran parte de la demanda local de cierto número de productos con un mínimo de instalaciones industriales aprovechadas al máximo. Se eliminarían las pérdidas ocasionadas por la caída en desuso de las maquinarias, y los establecimientos se utilizarían para distintos propósitos.

Merced a la flexibilidad y amplitud que esto otorgaría a la vida económica de la comunidad, ésta lograría una capacidad para autoabastecerse y un grado de autarquía como no vemos en ninguno de los países de industria avanzada de la actualidad. En cuanto a la readaptación de las maquinarias para nuevos usos, resultaría muchísimo más fácil y barata, pues, en general, consistiría en una graduación de las operaciones que es capaz de realizar la máquina y no exactamente en una modificación de su estructura o sus características. Si se tratara, por ejemplo, de una perforadora, no habría más que cambiar la mecha; y si fuera un torno, bastaría con reemplazar la cuchilla.

Por último, la automatización de las máquinas múltiples no presentaría mayores obstáculos; para introducirlos en una instalación industrial automatizada, se requeriría una alteración de los circuitos y de los programas antes que de la forma y la estructura de las máquinas en sí.

Desde luego, las máquinas especializadas seguirían existiendo para cumplir la misma función que llenan hoy, a saber, la fabricación en gran escala de productos de abundante uso y de corta vida.

Hay en la actualidad magníficas máquinas de este tipo notablemente automatizadas; suelen ser pequeñas instalaciones que las comunidades no centralizadas podrían adoptar sin grandes modificaciones. Ejemplo de ello son las máquinas de embotellar y envasar, que constituyen instalaciones compactas, automáticas y sumamente racionalizadas. Para cuando estén establecidas las comunidades descentralizadas, sin duda contaremos ya con maquinarias automáticas de menores dimensiones para las industrias textil, química y alimentaria. Y supongo que también las fábricas de automotores habrán evolucionado en este sentido para el día en que automóviles, autobuses y camiones se muevan a impulsos de la energía eléctrica.

Muchos de los grandes establecimientos que quedarán podrían descentralizarse eficazmente reduciendo sus dimensiones al máximo y disponiendo las cosas de manera que fueran explotados simultáneamente por varias comunidades.

No pretendo afirmar que todas las actividades económicas humanas son susceptibles de descentralización completa, pero creo que la mayoría puede llevarse a dimensiones humanas y comunitarias. Baste decir que es posible trasladar el mayor peso de la economía de los organismos nacionales a los comunitarios, de las instituciones burocráticas centralizadas a las asambleas populares locales, a fin de cimentar la soberanía de la comunidad libre sobre un sólido fundamento industrial.

Tal mutación comprendería un cambio histórico cualitativo, un cambio social revolucionario de vastas proporciones, sin precedentes en la evolución técnica y social del hombre.

El uso ecológico de la técnica

Hasta ahora me he ocupado de aspectos tangibles, netamente objetivos, como son la posibilidad de eliminar el trabajo penoso, la inseguridad material y la centralización de la economía. Ahora pasaré a referirme a un problema que puede parecer algo subjetivo, pero que considero de absoluta importancia: la necesidad de lograr que el hombre vuelva a saber de su dependencia respecto al mundo natural, que su interrelación con la naturaleza sea parte viva de su cultura.

Tal problema es característico y propio de esta sociedad nuestra, tan urbanizada e industrializada. En casi todas las civilizaciones preindustriales, el hombre no necesitaba que se le explicara su relación con el medio natural, ésta era bien clara, evidente y viable, y estaba santificada plenamente por la tradición y los mitos. La sucesión de las estaciones, las variaciones pluviales, el ciclo vital de las plantas y los animales con que el hombre se alimentaba y vestía, los caracteres distintivos de la zona ocupada por la comunidad, eran todos elementos familiares, comprensibles, que despertaban en él un sentido de reverencia religiosa, de comunión con la naturaleza, y, más pragmáticamente, un respetuoso sentimiento de dependencia.

Rara vez encontramos entre las primeras civilizaciones occidentales una tiranía social tan despótica y despiadada que ignorara tal relación. Las invasiones de los bárbaros y, más engañosamente, el desarrollo de las

civilizaciones comerciales pueden haber destruido las conquistas logradas por las culturas agrarias establecidas, pero normalmente —aún cuando involucraran una explotación del hombre— los sistemas basados en la agricultura sólo excepcionalmente provocaron la destrucción del suelo y los terrenos.

Durante los periodos más opresivos de la historia del antiguo Egipto y la Mesopotamia, las clases dominantes se preocupaban por mantener los canales de irrigación en buen estado y promover métodos racionales para el cultivo de plantas alimenticias. Incluso los antiguos griegos, cuya heredad estaba constituida por un suelo montañoso de escasa profundidad y sometido a marcada erosión, tuvieron la inteligencia de convertir las laderas boscosas en huertos y viñedos, que eran las formas de cultivo que admitían esas tierras.

Durante la Edad Media, el duro suelo europeo fue trabajado paciente y hábilmente hasta tornarlo apto para la agricultura.

En términos generales, el medio natural empezó a ser explotado implacablemente cuando surgieron los sistemas agrícolas comerciales y las sociedades urbanizadas en extremo. Uno de los más tristes casos de inutilización del suelo que hallamos en el mundo antiguo es el de las chacras comerciales de África del Norte y la Península Itálica, donde se empleaban esclavos.

En cuanto a nuestra época el desarrollo de la técnica y el crecimiento de las ciudades han alienado al hombre de la naturaleza, provocando su total separación de ella. El hombre occidental está encerrado en un medio urbano esencialmente artificial, se encuentra físicamente alejado de la tierra y la máquina se interpone en su relación con el mundo natural. Amén de desconocer de dónde proviene y cómo se producen la mayoría de los bienes que consume, le presentan su alimento de manera tal que conserva poco o nada de la forma del animal o la planta con que ha sido preparado. Encajonado en un medio urbano aséptico (casi institucional en forma y apariencia), el hombre moderno se ve privado incluso de actuar como espectador de la actividad agrícola e industrial que satisface sus necesidades materiales. Es pura y exclusivamente un consumidor, un receptáculo insensible. Sería injusto afirmar que no respeta su medio natural; lo trágico es que no tiene casi idea de qué es la ecología o de lo que se requiere para mantener el equilibrio del mundo que lo circunda.

Es preciso restaurar el equilibrio, no sólo en la naturaleza sino también entre ella y el ser humano.

En otro ensayo, traté de demostrar que, si no se equilibra de alguna manera la relación entre el hombre y su contorno, la especie humana corre el grave peligro de extinguirse.^[7] Aquí me propongo mostrar cómo puede aplicarse la nueva técnica con criterio ecológico a los fines de cristalizar el sentimiento de dependencia del hombre respecto a su medio natural; quiero probar que, al reintroducir el mundo natural en la experiencia humana, contribuiremos a la integración del hombre.

Los utopistas clásicos comprendieron plenamente que el primer paso en este sentido ha de consistir en eliminar la oposición entre ciudad y campo.

Es imposible dijo Fourier hace casi un siglo y medio, *organizar agrupaciones humanas estables y bien equilibradas sin hacer entrar en juego las labores del campo, o al menos el jardín, la huerta, el ganado y la manada, el corral y gran variedad de especies tanto animales como vegetales.* Consternado ante los efectos sociales de la Revolución Industrial, añadía Fourier: *En Inglaterra ignoran este principio y experimentan con artesanos, únicamente con el trabajo industrial, que no basta por sí solo para mantener la unión social.*

Aseverar que el habitante de la ciudad moderna debería gozar nuevamente de *las labores del campo* suena a broma. El retorno a la agricultura campesina propia del tiempo de Fourier no es posible ni deseable. Charles Gide estaba muy en lo cierto cuando señaló que el quehacer agrícola *no es necesariamente más atractivo que el industrial; la labranza ha sido siempre considerada... como el tipo de trabajo más penoso: es el trabajo que se hace con el sudor de la frente.* La idea de Fourier de que en los falansterios se cultivaran principalmente frutas y hortalizas en lugar de cereales, no es respuesta suficiente a esta objeción. Si no nos proyectáramos más allá y recurriéramos sin más a los procedimientos actuales, la única alternativa que nos quedaría para salir de la agricultura campesina sería una forma de explotación agropecuaria muy especializada y centralizada que empleara métodos semejantes a los de la industria moderna. En realidad, de este modo, en lugar de implantar un equilibrio entre ciudad y campo, nos encontraríamos sumidos en un medio artificial que habría neutralizado totalmente al natural.

Si convenimos en que la comunidad debe volver a integrarse físicamente con la tierra, que ha de desenvolverse en un contorno agrícola que

patentice la dependencia del hombre respecto a la naturaleza, entonces el problema reside en hallar la manera de efectuar esta transformación sin restaurar el *trabajo penoso*. En suma, ¿cómo podrían practicarse la labranza, las formas de cultivo ecológicas y la explotación agropecuaria en escala humana y sin sacrificar la mecanización?

Algunos de los procesos más promisorios logrados en la esfera de la agricultura después de la segunda guerra mundial préstanse por igual para la explotación de la tierra en pequeña escala, en sus formas ecológicas, y para el tipo de explotación comercial, con grandes establecimientos organizados a imagen de la industria, como los que se han generalizado en las últimas décadas.

Veamos algunos casos concretos. Las faenas del campo, pueden mecanizarse en forma racional con el inteligente aprovechamiento de máquinas y dispositivos ya existentes, que virtualmente eximirían al hombre de los trabajos rurales fatigosos. Ejemplo ilustrativo de este principio es la alimentación mecanizada del ganado. Si se interconectan varios silos de manera que se mezclen los distintos forrajes y granos y luego se transporta mecánicamente esta mezcla a los pesebres, con sólo apretar unos botones y mover unas llaves se habrá cumplido en pocos minutos una tarea que seis hombres, trabajando con horquillas y baldes, tardan medio día en realizar. Este tipo de mecanización es intrínsecamente neutro. En efecto, el sistema es aplicable a haciendas de miles de cabezas o de sólo unos cientos; permite utilizar indistintamente alimentos naturales o sintéticos, enriquecidos con hormonas; y puede utilizarse en chacras relativamente pequeñas de ganadería mixta, o en establecimientos de todo tamaño dedicados al ganado vacuno para la industria lechera o de la carne. En una palabra, este procedimiento puede ponerse al servicio de las formas de explotación comercial más abusivas o de la más sensible aplicación de los principios de la ecología.

Igual sucede con la mayoría de las maquinarias agrícolas creadas (en muchos casos simplemente readaptadas para su uso múltiple) en los últimos años. El tractor moderno, por ejemplo, es una extraordinaria muestra del ingenio mecánico. Los modelos de jardín pueden usarse sin dificultad para toda clase de tareas; ligeros y muy fáciles de manejar, siguen las sinuosidades del terreno más escabroso sin dañar la tierra. Los tractores grandes, especialmente los destinados a zonas cálidas, suelen tener cabinas con aire acondicionado; además del equipo de arrastre vienen provistos de accesorios para cavar agujeros para postes, realizar el

trabajo de camiones recolectores y aun generar energía eléctrica para los elevadores de granos. Además, se han ideado arados aptos para hacer frente a cualquier dificultad que se presente en la labranza. Hay incluso modelos avanzados que se regulan hidráulicamente para seguir los altibajos del terreno. También se cuenta con sembradoras mecánicas para prácticamente todo tipo de cosecha; las que arrojan simultáneamente semillas, fertilizantes y plaguicidas (desde luego); conjugan varias operaciones en una sola, lo cual redundo en beneficio del suelo por evitarse el apelmazamiento que produce el paso repetido de máquinas pesadas.

La variedad de cosechadoras mecánicas ha alcanzado proporciones asombrosas. Hay cosechadoras para los más diversos tipos de hortalizas, bayas, vides, sembrados de campo abierto y, desde luego, cereales. Los graneros, los corrales, los depósitos, han 'sido totalmente revolucionados con los mecanismos de transporte automático, los silos herméticos, los eliminadores automáticos de estiércol, los aparatos para regular la temperatura y humedad ambientes, en fin, una lista interminable. Las cosechas se desgranar, limpian, cuentan, congelan o envasan, embolsan, empaquetan y embalan, todo ello mecánicamente. La construcción de zanjas de riego cementadas ha quedado reducida a una simple operación mecánica ejecutada por una o dos máquinas excavadoras. Los terrenos de subsuelo o de desagüe malos pueden mejorarse mediante equipos removedores e implementos de labranza que penetran más allá de la primera capa de tierra.

A pesar de que una parte de las investigaciones agronómicas se dedican a la creación de agentes químicos perniciosos y cultivos de dudoso valor nutritivo, se han producido extraordinarios adelantos en lo que al mejoramiento genético de las plantas se refiere. Así, se han hallado muchas variedades de cereales y verduras resistentes a los insectos depredadores, a las enfermedades y al frío. En muchos casos, estas variedades representan decididamente un mejoramiento de los ancestrales tipos naturales y han posibilitado la explotación de extensas superficies desaprovechadas por falta de cultivos adecuados a sus condiciones. El plan de reforestación de la gran llanura central de EE.UU., tímidamente iniciado hacia 1920, poco a poco va transformando esa región otrora inhóspita y estéril en una planicie apta para la agricultura y ecológicamente más equilibrada. Los árboles actúan como rompevientos en el invierno y sirven de refugio a los pájaros y a los mamíferos pequeños en las épocas de calor. Contribuyen a la conservación del suelo y de la

humedad, ayudan a mantener la cantidad de insectos bajo control e impiden que los vientos dañen las cosechas en los meses estivales. La aplicación de planes de este tipo podría mejorar notablemente la ecología de cualquier comarca. En cuanto al referido programa de reforestación (que se llevó a cabo en buena parte sin ayuda estatal) es uno de los pocos casos en que el hombre se ha preocupado por mejorar el medio natural para poner una zona en condiciones óptimas.

Detengámonos aquí para imaginar cómo nuestra comunidad libre se integrará con su medio natural. Suponemos que su instalación ha sido precedida de cuidadosos estudios acerca de su ecología natural: las condiciones atmosféricas y climáticas, los recursos acuáticos, las formaciones geológicas, las materias primas, el suelo, la fauna y la flora. El número de habitantes se mantiene conscientemente dentro de los límites impuestos por la capacidad de absorción de la zona. El aprovechamiento del suelo se rige enteramente por principios ecológicos a fin de conservar el equilibrio entre el medio geobiológico y sus ocupantes. La comunidad, de vida industrial independiente, forma una unidad bien definida dentro de una matriz natural, una unidad que se encuentra social y artísticamente en equilibrio con su contorno.

Muy mecanizada está la actividad agropecuaria, que procura alcanzar un máximo de variedad en lo que a cultivos, ganado y vegetación arbórea se refiere. Hay preocupación por promover la mayor diversidad de flora y fauna a fin de evitar las plagas y aumentar la belleza del paisaje. Sólo se permite la explotación agrícola y ganadera en gran escala allí donde no afecta la ecología del lugar. Por cultivarse toda clase de plantas alimenticias, la agricultura corre por cuenta de pequeñas chacras separadas entre sí por franjas arboladas, grupos de arbustos y, donde es posible, por prados y campos de pastoreo. En terreno ondulado, montañoso o accidentado, las superficies de gran declive están cubiertas de árboles a los efectos de prevenir la erosión y la pérdida de agua. El suelo es objeto de detenido estudio para destinar cada parcela al tipo de cultivo que mejor se presta a sus condiciones.

Se busca aunar campo y ciudad sin sacrificar ninguno de los beneficios que uno y otro pueden ofrecer a la experiencia humana. La región ecológica forma el linde social, cultural y biológico de la comunidad o del grupo de comunidades que comparten sus riquezas naturales. Cada centro comunitario está hornado de plantas, floridos jardines, atractivas alamedas, parques, e incluso arroyuelos y estanques habitados por peces

y aves acuáticas. La zona rural, que provee los alimentos y las materias primas, no sólo constituye el contorno inmediato de la comunidad, tan cercano que puede llegarse a él a pie, sino que también penetra en ella. Aunque ciudad y campo conservan su individualidad, aunque se exaltan y acentúan sus atributos particulares la naturaleza está presente en todo el radio urbano en tanto que la ciudad parece haber acariciado a la naturaleza, dejando en ella un delicado sello humano.

Pienso que en una comunidad libre, la agricultura se practicará como si fuera una artesanía más, que servirá como expresión personal y deparará gran placer al agricultor. Este, libre de las tareas pesadas merced a la mecanización, cumplirá su labor con la misma actitud gozosa y creadora que suele ponerse en la jardinería. La agricultura será parte viva de la sociedad humana, motivo de una actividad física placentera, —en virtud de sus exigencias ecológicas— un desafío para el intelecto, la ciencia y el arte. Los miembros de la comunidad se identificarán con la vida que los rodea tan orgánicamente como la comunidad misma se funde con la naturaleza, propio del hombre desde tiempo inmemorial. La naturaleza, junto con los modos de pensamiento orgánicos que siempre nacen a su abrigo, será parte integral de la cultura humana; reaparecerá con nuevo espíritu en la pintura, la literatura, la filosofía, la danza, la arquitectura, los objetos domésticos, e incluso en los gestos y actividades cotidianas. La cultura y la psiquis humana se verán penetradas por un nuevo espíritu.

La región no será explotada sino utilizada lo más plenamente posible. Esto es importantísimo para que la dependencia de la comunidad respecto a su contorno se asiente sobre bases firmes para que el hombre adquiera un profundo y perdurable respeto por las necesidades del mundo natural, un respeto sabedor de que él es condición fundamental de la supervivencia y el bienestar humanos. Se procurará satisfacer las necesidades del grupo comunitario con los medios de que se disponga en la localidad, vale decir emplear las fuentes de energía, los minerales, los árboles, el suelo, el agua, los animales y las plantas con criterio racional y humano, sin violar los principios ecológicos. En lo que a esto se refiere, imagino que la comunidad utilizará nuevas técnicas actualmente en vías de desarrollo, muchas de las cuales se prestan admirablemente para una economía basada en los recursos locales. Aludo a la extracción de minerales que se encuentran diluidos o en forma de vestigios en la tierra, el agua y el aire; el aprovechamiento de la energía solar, eólica, geotérmica e hidroeléctrica; al uso de bombas térmicas, combustibles vegetales, estanques solares,

convertidores termo eléctricos y, eventualmente, a las reacciones termonucleares controladas.

Hay una especie de arqueología industrial que nos revela la existencia, en distintos lugares, de una actividad floreciente e interrumpida ha mucho por nuestros predecesores. Desde el Valle del Hudson hasta el Rin, desde los Apalaches hasta los Pirineos, hallamos restos de minas y de industrias metalúrgicas muy desarrolladas, vestigios dispersos de industrias locales y señales de un quehacer agropecuario abandonado largo tiempo atrás; todos rastros dejados por comunidades que llegaron a prosperar en base a los recursos naturales de la zona donde estaban establecidas. En muchos casos, estas comunidades comenzaron a decaer porque los productos por ellas provistos fueron radiados por industrias que contaban con un mercado nacional, se basaban en las técnicas de producción en masa y poseían importantes fuentes de materia prima. Las riquezas de que antaño gozaron esas comunidades no han desaparecido, aguardan que alguien vaya a usufructuarlas; si bien *despreciables* para una sociedad muy urbanizada, son eminentemente adecuadas para la comunidad descentralizada y sólo requieren la aplicación de técnicas industriales aptas para la producción de calidad y en pequeña escala. Si hiciéramos un serio inventario de los recursos existentes en muchas regiones despobladas del orbe, descubriríamos que ofrecen la posibilidad de satisfacer las necesidades materiales de una comunidad en mayor medida de lo que pudiera pensarse.

Con su continua evolución, la tecnología tiende a ampliar esas posibilidades locales. Como ejemplo, veremos de qué modo los progresos tecnológicos permiten utilizar industrialmente elementos al parecer inferiores e inaprovechables. Durante fines del siglo pasado y principios del actual, la cadena de Mesabi de Minnesota proveyó a la siderurgia de los EE.UU. de mineral muy rico en hierro, lo cual contribuyó a la pronta prosperidad de la metalurgia del país. Al gastarse estas reservas, no hubo más remedio que recurrir al piso taconiense, cuyo mineral metalífero apenas contiene un cuarenta por ciento de hierro. Resulta virtualmente imposible trabajar este piso con los métodos clásicos, pues un taladro de aire comprimido tarda una hora para penetrar treinta centímetros. Afortunadamente, la creación de un taladro de soplete, que horada la piedra a razón de seis a nueve metros por hora, permitió la explotación de estos yacimientos. El mineral así sacado es sometido a proceso de pulverización, separación y aglomeración, según procedimientos

perfeccionados recientemente que lo hacen aprovechable para la industria siderúrgica.

Cuando hayamos ascendido al próximo peldaño tecnológico, tal vez descubramos la manera de extraer sustancias químicas y minerales muy diluidos o difusos de la tierra, los desechos gaseosos y el mar. Muchos de los metales más valiosos son en realidad bastante abundantes, pero se los encuentra muy diseminados o en forma de vestigios. No hay prácticamente terrón de tierra o piedra que no contenga, en orden creciente, restos de oro, uranio, ciertos elementos útiles para la industria, como son el magnesio, el zinc, el cobre y el azufre. El hierro compone el 5% de la corteza terrestre. ¿Cómo adueñarnos de todas estas sustancias? El problema ha sido resuelto, en principio al menos, por las técnicas analíticas de las que se valen los químicos para descubrirlas. Como bien dice el talentoso químico Jacob Rosin, el hecho de que sean obtenibles en el laboratorio, abona la esperanza de que alguna vez podrá extraérseles en cantidad suficiente como para abastecer a un tipo de comunidad como será la descentralizada.

Hace ya más de medio siglo que el nitrógeno empleado comercialmente en todo el mundo se saca de la atmósfera. El magnesio, el cloro, el bromo y la sosa cáustica se toman del agua de mar; el azufre proviene del sulfato de calcio y de los desperdicios industriales. La electrólisis de soluciones salinas podría proveer abundancia de hidrógeno a la industria, pero por lo común se lo obtiene por combustión o de las emanaciones de los procesos de obtención industrial del cloro. Si hubiera forma de recuperar el carbono contenido en el humo y evitar que se disipara en el aire con otros compuestos gaseosos, dispondríamos de enormes cantidades de este elemento, que raramente se encuentra aislado en la naturaleza. El mayor problema de los químicos consiste en hallar los medios para separar del agua de mar y de las rocas comunes las sustancias simples y compuestas de valor con energía de bajo costo. Cuéntase actualmente con dos métodos —el intercambio iónico y la cromatografía—, que de ser perfeccionados para su uso industrial, podrían emplearse para seleccionar o separar los elementos deseados de sus soluciones; mas la cantidad de energía que requieren estos métodos involucraría gastos que sobrepasarían las posibilidades económicas de cualquier sociedad. Si no se hallan procedimientos nuevos, totalmente distintos a los conocidos, es muy difícil que las fuentes de energía de que disponemos —combustibles fósiles como el carbón y el petróleo— sirvan para solucionar el problema de la obtención de sustancias químicas.

En realidad, no falta energía *per se* para realizar los sueños tecnológicos más extravagantes del hombre; sucede simplemente que estamos dando los primeros pasos en el aprovechamiento de fuentes energéticas que se ofrecen generosa e ilimitadamente. La energía de la radiación solar que llega a la superficie terrestre se estima en aproximadamente 3.200 Q, es decir 3.000 veces más de lo que consume la humanidad en un año.^[8] Una fracción se convierte en viento o es utilizada por la vegetación para la fotosíntesis; pero de ella resta una fabulosa cantidad que, teóricamente, podría emplearse para usos industriales y domésticos. La cuestión es encontrar la manera de aprovecharla, aunque sólo fuera para satisfacer parte de nuestras necesidades. Si pudiera tomarse la energía solar para calentar los edificios, por ejemplo, el veinte o treinta por ciento de los recursos destinados a tal propósito pasarían a cumplir otras funciones. Y si también halláramos el modo de cocer los alimentos, calentar agua, fundir metales y producir energía eléctrica, necesitaríamos relativamente poco de los combustibles fósiles. Lo terrible es que en los últimos años se han creado dispositivos que permiten usar la radiación solar para los fines mencionados. Tenemos ya la forma de calentar las casas, cocinar, hervir agua, derretir metales y producir electricidad mediante artefactos que emplean exclusivamente la energía del sol; pero, desgraciadamente, esto no puede hacerse con eficacia en todas las latitudes habitadas por el hombre, de suerte que aún quedan por resolver muchos problemas técnicos a los que sólo se hallará solución mediante intensas y profundas investigaciones.

Hay ya varios edificios dotados de calefacción solar. En los Estados Unidos, las más famosas son las construcciones experimentales del *MIT* de Massachusetts, la *casa Lof* de Denver, las *casas Thomason* de Washington, D. C., y la casa con calefacción solar construida por la *Asociación de Energía Solar Aplicada* cerca de Phoenix, Arizona, que mereció un premio. Thomason, en cuyos edificios los gastos de combustible apenas llegan a los cinco dólares anuales, parece haber creado uno de los sistemas más prácticos existentes en la actualidad. La energía térmica del sol es recogida por una porción del techo y luego transferida por agua circulante a un tanque que se encuentra en el sótano. (Cabe añadir que esta agua puede emplearse también para enfriar la casa y, en caso de urgencia, como agua potable y para apagar incendios.) Este sistema es muy ingenioso, simple y de costo relativamente bajo. Ubicada en Washington, cerca del paralelo 40, la casa se encuentra sobre el borde de la *cintura solar*, que es la faja geográfica comprendida entre los

paralelos 40 de latitud norte y sur, y donde mejor pueden aprovecharse los rayos solares para los usos domésticos e industriales. El hecho de que el método de Thomason sólo requiere una ínfima cantidad de combustible común suplementario, hace pensar que la calefacción solar es la ideal para las regiones de clima similar o más cálido.

Esto no significa, desde luego, que la calefacción solar es inaplicable en latitudes septentrionales o en zonas más frías. En estas áreas podría utilizarse la energía radiante del sol de dos maneras: con sistemas de calefacción más elaborados que redujeran el consumo de combustible corriente a niveles próximos a los logrados con el método de Thomason o bien con sistemas simples que llenen del 10 al 50 por ciento de sus necesidades con los combustibles tradicionales. Como bien señala Hans Thirring, con el pensamiento puesto en el costo y en el esfuerzo, cualquiera sea el caso:

La gran ventaja que presenta la calefacción solar reside en que no hay gastos de funcionamiento, salvo los de la electricidad consumida por los ventiladores, que es verdaderamente despreciable. Por tanto, el dinero invertido en la instalación es el único gasto que insume la calefacción de la casa durante toda su existencia. Además, el sistema funciona automáticamente, sin soltar humo, hollín o vapores, y exime de trabajo como cargar la caldera, vigilar el combustible, limpieza, reparaciones, etc., etc. Un país que añada la radiación solar a sus fuentes de energía aumentará sus riquezas; y si todas las casas situadas en regiones de condiciones favorables estuvieran equipadas con calefacción solar se ahorrarían millones por año en combustible. Telkes, Hottel, Lof, Bliss y otros hombres de ciencia que están abriendo caminos en materia de aprovechamiento de la energía térmica solar son verdaderos precursores en un campo aún inexplorado de cuyas posibilidades sólo el futuro dirá.

Resulta significativo que los conceptos de Thirring parezcan apelar a un mundo ahogado por consideraciones de lucro (particularmente las de las industrias enriquecidas por la explotación de los combustibles corrientes), que tenga que presentar tales argumentos como justificativo para incitar al estudio de una fuente de energía vergonzosamente descuidada.

Actualmente la energía solar se utiliza sobre todo para cocer alimentos y calentar agua. Hay miles de cocinas solares en diversos países en desarrollo, en el Japón y en las zonas cálidas de los Estados Unidos. Una cocina solar consiste simplemente en un reflector esférico que concentra el calor en una placa que asa carne o hierve un litro de agua en sólo

quince minutos cuando hay sol resplandeciente. Portátil, segura y limpia, no requiere combustible ni fósforos, ni produce humo. El horno solar portátil alcanza temperaturas de hasta 4500 y es aún más pequeño y fácil de usar que una cocina solar. La energía radiante del sol se emplea también para calentar el agua de casas privadas, edificios de departamentos, lavanderías y piscinas de natación. En Florida existen ya 25.000 dispositivos de este tipo, cuyo uso se va extendiendo también a California.

Los avances técnicos más impresionantes logrados en el campo del aprovechamiento de la energía solar son los dispositivos aplicables a la industria, aunque en la mayoría de los casos se trata de procedimientos auxiliares, cuando no experimentales. El más sencillo es el horno solar. Consta de un solo espejo parabólico de grandes dimensiones o, más comúnmente, de una serie de espejos parabólicos montados en una voluminosa caja. El colector recibe los rayos solares a través de un heliostato, formado por varios espejos reflectores pequeños dispuestos horizontalmente en fila y que siguen el movimiento del sol. Ya hay varios cientos de estos hornos en uso. Uno de los más grandes, el de Mont Louis, del doctor Félix Trombe, produce 75 kilovatios de energía eléctrica; se lo utiliza principalmente para investigaciones sobre temperaturas elevadas y se presta magníficamente para la fundición industrial de metales. En efecto, dado que los rayos del sol no contienen impurezas, el horno puede fundir 50 kilos de metal sin que se produzca la contaminación propia de los métodos de fundición clásicos. Un horno solar construido en Nattick, Massachusetts, por la Intendencia del Ejército de los EE.UU. entrega temperaturas de hasta 5.000°C, suficientes para fundir vigas de acero en doble T; exteriormente, semeja una pequeña pantalla cinematográfica salpicada de espejos cóncavos.

Los hornos solares tienen muchas limitaciones, pero no hay por qué pensar que ellas sean insuperables. Por ejemplo, su eficacia se ve apreciablemente afectada por brumas, nieblas, nubes, polvo atmosférico y vientos fuertes que desvían el equipo e impiden la exacta concentración de los rayos solares en el foco. Entre otras soluciones, se ha probado poner los dispositivos bajo techo corredizo, cubrir los espejos y alojarlos con materiales apropiados en cajas especialmente fuertes y firmes. Por otro lado, los hornos solares son limpios, eficientes, cuando las condiciones son propicias, y producen metales de gran pureza, cosa que ninguno de los hornos corrientes podría igualar.

Igualmente promisorios son los resultados de los intentos de convertir la energía solar en electricidad. Teóricamente, la energía que recibe un metro cuadrado de superficie sobre la que los rayos solares caen en forma perpendicular es del orden de un kilovatio hora. *Si pensamos que en las zonas áridas del mundo hay millones y millones de kilómetros cuadrados de tierras desérticas desaprovechadas, que podrían utilizarse para producir electricidad, observa Thirring, llegaremos a la comprobación de que, con sólo ocupar el uno por ciento de esos terrenos para establecer centrales eléctricas solares, podría obtenerse una cantidad de energía infinitamente superior a la que proveen todas las centrales comunes del mundo juntas, que asciende a unos 200 millones de kilovatios.* En la práctica, la idea de Thirring no pudo llevarse a cabo debido a consideraciones de costo, factores de mercado (no hay actualmente gran demanda de electricidad en los países en desarrollo que poseen esas regiones cálidas especialmente aptas para esta forma de aprovechamiento de la energía solar) y sobre todo, debido al espíritu conservador de quienes tienen en sus manos todo lo referente a la producción de electricidad. En los últimos años, el mayor interés dentro de la conversión de energía solar en electricidad se ha centrado en la creación de baterías solares, debido sobre todo a la búsqueda de elementos útiles para los vuelos espaciales.

Las baterías solares —empleadas con muy buen éxito en los viajes espaciales— se basan en el efecto termoeléctrico. Cuando se soldan dos barras metálicas, de antimonio y bismuto, por ejemplo, de manera que formen un circuito cerrado, si se produce una diferencia de temperatura, digamos por mayor calentamiento de uno de los metales, pasa por el circuito una corriente eléctrica. Merced al perfeccionamiento de las baterías solares, en las últimas décadas se han logrado dispositivos que tienen una capacidad de conversión de un quince por ciento; seguramente, en un futuro no muy lejano, se llegará a una eficacia del veinte al veinticinco por ciento. Las baterías solares, agrupadas en grandes paneles, se han empleado ya para alimentar autos eléctricos, botes pequeños, instalaciones telefónicas y, de una o varias juntas, para radios, fonógrafos, relojes, máquinas de coser y otros aparatos. Se cree que algún día el costo de las baterías solares se reducirá al punto que será factible utilizarlas para proveer de corriente eléctrica a las casas e incluso a pequeños establecimientos industriales.

Por último, hay aún otro modo de usar la energía solar; por calentamiento de una masa de agua. Hace ya tiempo que los ingenieros estudian la manera de obtener corriente eléctrica de las diferencias de temperatura

provocadas en el agua del mar por los rayos del sol. Si se construyen tanques de agua que cumplan ciertos requisitos que lo adecúen para la función deseada, puede obtenerse anualmente 30 millones de kilovatios hora por cada kilómetro cuadrado de superficie de agua, rendimiento equiparable al de cualquier central eléctrica de mediana potencia que trabaje más de doce horas diarias. La corriente eléctrica se reduciría así sin gastos de combustible, *con sólo poner el agua al sol*, como dice Henry Tabor. El calor acumulado en el fondo del estanque se extraería haciendo circular el agua caliente por una cámara de intercambio térmico, de donde el líquido sería devuelto al estanque. Si en las comarcas calurosas, que serían las más propicias para este procedimiento, se dedicaran 25.000 kilómetros cuadrados de superficie acuática a la producción de electricidad, podría abastecerse a 400 millones de personas.

Las mareas representan otro recurso aún inexplorado que daría electricidad a muchas zonas costeras. Bastaría encontrar la manera de aprisionar las aguas que suben con la marea alta en una dársena natural —una bahía o desembocadura de un río, por ejemplo— para luego soltarlas durante la baja, a fin de mover las turbinas con el torrente así creado. Existen muchos lugares que presentan condiciones muy adecuadas para generar electricidad con la fuerza de las mareas. En Francia ya se ha construido una inmensa central cerca de la boca del río Rance, en St. Malo, que se espera producirá 820 kilovatios hora por año. En ese mismo país, planean levantar otro dique en la bahía del Mont Saint-Michel. Por lo que a Inglaterra se refiere, la confluencia de los ríos Severn y Wye se presta magníficamente para una central de este tipo. Tal represa proveería una cantidad de electricidad equivalente a la que se obtiene con un millón de toneladas de carbón por año. Otro lugar soberbio es la bahía de Passaquoddy, ubicada en la frontera entre Maine y New Brunswick. Otros sitios ideales se encuentran en el Golfo de Mezen, sobre la costa rusa que se abre hacia el Océano Ártico, la Península de Kola y el Mar de Okhotsk. La Argentina proyecta construir un embalse en el estuario del río Deseado, cerca de Puerto Deseado, sobre el Atlántico. Muchos son los parajes marítimos que se prestarían al aprovechamiento de la fuerza de la marea, pero excepción hecha de Francia, ningún país se ha puesto seriamente a explotar esta fuente de energía eléctrica.

Las diferencias de temperatura del agua del mar o de la tierra podrían utilizarse para generar electricidad en cantidades considerables o producir calor para usos domésticos. En las capas superficiales de las aguas tropicales es fácil hallar diferencias de temperatura de hasta 17 grados

centígrados; en el litoral de Siberia, hay en invierno diferencia de 30 grados entre el aire y el agua que se encuentra por debajo de la capa de hielo. A medida que descendemos, el interior de la tierra va aumentando su temperatura, de modo que tenemos varios niveles de diferencia térmica con respecto a la superficie. Podrían emplearse bombas de calor para producir diferencias térmicas destinadas a impulsar turbinas de vapor para la industria o simplemente para la calefacción de las casas. La bomba térmica se basa en un principio similar al del refrigerador mecánico: un refrigerante que circula por una cañería toma el calor de determinado medio, lo disipa, y vuelve a repetir el ciclo. Durante los meses invernales, se utilizarían las bombas para hacer circular por una cavidad poco profunda una substancia refrigerante que absorbiera el calor de las capas de tierra cercanas a la superficie y transportara ese calor a un edificio. En el verano, se invertiría el proceso; se quitaría el calor de las casas para disiparlo en la tierra. En una sociedad centralizada, que se sirve enteramente de la energía obtenida mediante el carbón, el petróleo o las reacciones nucleares, la bomba térmica parece demasiado costosa; la electricidad consumida por este aparato lo hace prohibitivamente oneroso. En una sociedad humana, descentralizada, que dispone de la energía del sol y la del viento, y en la que el factor costo queda subordinado a las necesidades del hombre, esta bomba sería un medio ideal para calentar ambientes en las latitudes septentrionales de clima templado y subártico. No se requieren costosas chimeneas, no se contamina el aire y no hay que tomarse la molestia de alimentar hornos y sacar cenizas. Si obtuviéramos electricidad o calor directo de la energía solar, la del viento o las diferencias de temperatura, el sistema de calefacción de las casas y de las fabricas se sostendría por sí solo; se ahorrarían los valiosos hidrocarburos y no se dependería de un abastecimiento externo.

Mencioné el viento como posible fuente de energía. En realidad, los desplazamientos del aire podrían usarse en gran escala' para suministrar corriente eléctrica a muchas regiones del globo. Cerca de 90 Q de la energía solar que cae sobre la tierra se transforma en viento. Aunque gran parte se pierde en la circulación de las capas de aire que se encuentran de 9 a 12 mil metros sobre el nivel del mar, en los estratos cercanos a la superficie de la tierra el viento despliega buena cantidad de energía aprovechable. Un informe de las Naciones Unidas, en el que se dan cifras monetarias como medida de la conveniencia y posibilidad de establecer centrales eléctricas que utilicen energía eólica, muestra que en áreas

adecuadas el costo general sería de 5 milésimos de dólar por kilovatio, es decir aproximadamente el mismo que el de la electricidad generada mediante los combustibles tradicionales. Ya se han construido varias centrales movidas por el viento y los resultados son óptimos. El famoso generador de 1.250 kilovatios de Grandpa's Knob, cerca de Rutland, Vermont, proveía de corriente alternada a la Central Vermont Public Service Co. hasta que la carencia de repuestos durante la segunda guerra mundial impidió mantener las instalaciones en buen estado. Posteriormente se crearon otros generadores de mayor potencia y eficacia que aquél. Por encargo de la Federal Power Commission, P. H. Thomas ideó un molino de viento capaz de entregar 7.500 kilovatios y que requería una inversión de 68 dólares por kilovatio. Eugene Ayers señala que si el proyecto de Thomas se llevara a la práctica e insumiera el doble del gasto calculado por su creador, *las turbinas de viento resultarían igualmente ventajosas respecto a las centrales hidroeléctricas, que cuestan cerca de 300 dólares por kilovatio*. Hay muchos puntos geográficos que reúnen magníficamente condiciones para el aprovechamiento de la fuerza eólica con posibilidades tal vez insospechadas. En Inglaterra, por ejemplo, donde se hizo un cuidadoso estudio durante tres años a fin de determinar cuáles serían los lugares aptos para establecer instalaciones movidas por el viento, se llegó a la conclusión de que los nuevos tipos de turbinas tenían capacidad para generar varios millones de kilovatios, lo cual significaría un ahorro anual de dos a cuatro millones de toneladas de carbón.

No nos engañemos en cuanto a las perspectivas de la extracción de los vestigios minerales de las rocas, la absorción de energía de las radiaciones solares y del viento y el uso de las bombas térmicas: salvo el movimiento de las mareas y las aguas oceánicas, no se trata de fuentes de recursos naturales que pueden proveer las enormes cantidades de materias primas y de energía que se requieren para mantener los poblados de gran densidad demográfica y las industrias muy centralizadas. Los dispositivos solares, las turbinas de viento y las bombas térmicas sólo tienen la posibilidad de producir cantidades relativamente pequeñas de energía. Si se les emplea localmente y de modo que se complementen entre sí, llenarían ampliamente las necesidades de una comunidad pequeña; por el momento, nada anuncia que llegará a adquirir capacidad como para generar corriente eléctrica suficiente para abastecer a ciudades como Nueva York, Londres, París u otras zonas megalopólicas.

El hecho de que estos medios sean de *alcances limitados* podría representar, empero, una gran ventaja desde el punto de vista ecológico. El sol, el viento y la tierra son realidades empíricas ante las cuales el hombre se ha mostrado sensible y reverente desde tiempos inmemoriales. Estos elementos prístinos crearon en el ser humano un sentido de dependencia y de respeto frente a su medio natural, sentimiento que contuvo sus actividades destructoras. La Revolución Industrial y el mundo urbanizado que la siguió hicieron olvidar el papel de la naturaleza en la experiencia humana; literalmente, el sol quedó oculto tras una mortaja de humo, los gigantescos edificios cerraron el paso a los vientos y la tierra se vio profanada por las ciudades en expansión. La dependencia del hombre respecto al mundo se tornó invisible, más exactamente, tomó carácter teórico e intelectual, pasó a ser tema de estudio de libros de texto, monografías, conferencias y laboratorios. Ciertamente es que esta dependencia teórica nos dio cierto conocimiento (parcial, en el mejor de los casos) del mundo natural; pero esta parcialidad nos privó de la dependencia sensorial, del contacto directo con la naturaleza y del sentimiento de comunión con ella. Con eso perdimos parte de nosotros mismos, dejamos de ser animales sensibles. Quedamos alienados de la naturaleza. En suma, nuestra tecnología y nuestro ambiente se hicieron totalmente inanimados, totalmente artificiales, porque son algo físico, puramente inorgánico, que fomenta la desanimización del hombre y de su pensamiento.

El reintegrar el sol, el viento, la tierra, en fin, el mundo de la vida, al reino de la técnica, a los medios de supervivencia del hombre, representaría una renovación revolucionaria de los lazos entre éste y la naturaleza. Y devolverle esto al hombre de manera que se despierte, en él un sentimiento de unión con la comarca donde se asienta la comunidad, un sentimiento de dependencia respecto al todo pero también respecto a una región específica, de caracteres propios y distintivos, daría un viso verdaderamente ecológico a la reinstauración del vínculo con la naturaleza. Vemos aquí otra de las ventajas de los *alcances limitados* a que nos referimos antes. En efecto, es difícil que la energía solar, o la fuerza del viento o el calor tomado de la tierra bastaran de por sí y aisladamente para llenar las necesidades energéticas de la comunidad libre; en la mayoría de los casos, ésta debería recurrir a varios de dichos medios, combinándolos en distintas proporciones, según la latitud, los vientos y las reservas geotérmicas. De tal suerte, la relación del hombre

con el lugar en que le toca vivir se vería reforzada por la ecología del sistema energético de que dispusiera.

Creo que así se logrará un verdadero sistema ecológico, un fino e inteligente entrelazamiento de recursos regionales, realizado por el continuo estudio y la modificación ingeniosa. A medida que crezca el sentimiento regionalista en la comunidad, toda fuente de recursos propia de la zona encontrará su puesto en un equilibrio natural y estable, en una unidad de elementos sociales, tecnológicos y naturales verdaderamente orgánica. El arte asimilará a la técnica y adquirirá su sentido más profundo al convertirse en arte social, en el arte de la comunidad como proceso vivo. De dimensiones pequeñas o moderadas, la comunidad libre podrá cambiar el ritmo de vida, los moldes laborales del hombre, su arquitectura, sus sistemas de transporte y de comunicación, de modo que todo retome una dimensión total y realmente moderna. El vehículo eléctrico, silencioso, lento y limpio pasará a ser el transporte intraurbano y reemplazará por completo a nuestros ruidosos, sucios y veloces automóviles. Las comunidades se comunicarán entre sí mediante monorrieles, con lo que los ferrocarriles quedarán eliminados y se reducirá la cantidad de rutas que hienden los campos. La artesanía recuperará su honrosa posición como complemento de la fábrica; será una forma de actividad artística doméstica, de la vida cotidiana. Imagino, además, que los actuales criterios de producción basados estrictamente en factores cuantitativos desaparecerán a favor de una preocupación por lograr un alto nivel de excelencia; el respeto por la durabilidad de los productos y la conservación de las materias primas desplazará al espíritu vil y mezquino que crea productos destinados a caer pronto en desuso y conduce a una insensata sociedad de consumo. La comunidad se convertirá en un hermoso escenario donde la vida se desarrollará armoniosamente, será fuente de vida para la cultura y nutrirá una solidaridad humana nacida de lo más profundo del ser individual.

La técnica al servicio de la vida

En la revolución del futuro, la tarea fundamental de la técnica consistirá en proveer profusión de productos con un mínimo de trabajo. Propósito inmediato de esto será el posibilitar el permanente acceso del pueblo revolucionario a la liza social, el mantener permanente la revolución.

Hasta ahora, todas las revoluciones sociales fracasaron porque los sones del toque a rebato se veían ensordecidos por el estrépito del taller. Los

sueños de libertad y de abundancia se ahogaban en la prosaica necesidad material de producir para poder sobrevivir. Una mirada retrospectiva nos muestra una triste verdad histórica: siempre que la revolución significó constante sacrificio y negación para el pueblo, las riendas del poder cayeron en manos de los *profesionales* de la política, de los mediocres de Termidor.

Hasta qué punto comprendieron esta realidad los girondinos liberales de la Convención Francesa, lo prueba el hecho de que trataran de amenguar el fervor revolucionario de las asambleas populares de París —las grandes Secciones de 1793— ordenando que las reuniones se cerraran *a las diez de la noche*, o, como dice Carlyle, *antes de que los trabajadores vinieran ...*, idea muy astuta y certera. En esencia, la tragedia de las revoluciones del pasado fue que, tarde o temprano, sus puertas se clausuraban *a las diez de la noche*. La función más crítica de la tecnología moderna será mantener siempre abiertas las puertas de la revolución.

Hace medio siglo, mientras los teóricos del comunismo y de la socialdemocracia se llenaban la boca hablando de *trabajo para todos*, esos magníficos locos, los dadaístas, pedían la desocupación para todo el mundo. Los acontecimientos posteriores en nada han desmerecido esta exigencia; muy por el contrario, le han dado forma y contenido. Desde ese momento el trabajo queda reducido a su mínima expresión o desaparece por entero, el problema de la subsistencia penetra el problema de la vida; y es seguro que la propia tecnología cesará de ser sierva que llena las necesidades inmediatas del hombre para convertirse en fiel colaboradora de su actividad creadora.

Consideremos este aspecto atentamente.

Estamos cansados de oír que la tecnología es una *prolongación del hombre*; pero esta expresión es equívoca si se la quiere aplicar a la tecnología en su conjunto. Tiene validez primordialmente en lo que atañe al taller artesanal, clásico y, quizá, a las primeras etapas del maquinismo. El artesano domina a la herramienta; su labor, sus inclinaciones artísticas y su personalidad son los factores soberanos en el proceso de producción. Aquí el trabajo no es simplemente un gasto de energía sino la obra personal y sensible de un hombre cuyo quehacer está dirigido a preparar, informar y, finalmente, embellecer el objeto que sus manos crean para uso de otros seres humanos. El artesano guía a su instrumento, y no éste al artesano. Toda alienación que pueda existir entre el artífice y lo que produce queda superado de inmediato *por un juicio artístico, un juicio*

atinente a algo por hacer, como apuntó Friedrich Wilhelmsen. La herramienta amplía la capacidad del artesano como hombre, como humano; amplía la facultad de plasmar su arte, su propio yo creador, en la materia prima.

El maquinismo tiende a romper la relación íntima entre el hombre y los medios de producción. En la medida en que la máquina es un artefacto que funciona por sí mismo, obliga al trabajador a realizar tareas industriales prefijadas sobre las cuales no tiene influencia ni dominio personal alguno. La máquina se presenta como fuerza extraña, ajena y sin embargo enlazada a la producción de todo lo que hace a la supervivencia humana. Habiendo comenzado como *prolongación del hombre*, la técnica se transforma en una fuerza superior a éste, que orquesta su vida según una partitura compuesta por una burocracia industrial; no por hombres, lo repito, sino por burocracias, es decir por máquinas sociales.

Con la aparición de la máquina totalmente automática como medio de producción predominante, el hombre pasa a ser una prolongación de la máquina, no sólo de los artefactos mecánicos empleados en el proceso productor sino también de los artefactos sociales que intervienen en el proceso social.

El hombre deja de existir como cosa en sí en casi todos los aspectos. La sociedad se regimenta por una máxima despiadada: la producción por la producción misma. La degradación del ser humano en su descenso de la categoría de artesano a la de obrero, de la personalidad activa a la crecientemente pasiva, es completada por su reducción a mero consumidor: un ente económico cuyos gustos, valores, pensamiento y sensibilidad están manejados por *equipos* burocráticos. El hombre, estandarizado por la máquina, queda finalmente reducido él mismo a una máquina.

A esto tendemos. El hombre-máquina, he ahí el ideal burocrático.^[9] Un ideal continuamente desafiado por el renacer de la vida, el resurgimiento del espíritu joven y las contradicciones que perturban a la burocracia. Por eso, pese a oponer violenta resistencia, cada generación es sometida a un proceso de asimilación. La burocracia, a su vez, jamás hace honor a su ideal técnico. Atiborrada de individuos mediocres, yerra continuamente. Incapaz de adaptarse a las nuevas situaciones, queda siempre a la zaga; carente de sensatez, sufre de inercia social y sólo sacude su letargo por casualidad. Las fuerzas de la vida se encargan de ensanchar toda brecha que se abre en la máquina social.

¿Cómo podemos salvar el abismo que separa al hombre —ser vivo—, de la máquina —cosa muerta—, sin sacrificar ni a uno ni a otro? ¿Cómo haremos para que la técnica no esté sólo al servicio de la supervivencia sino de la vida plenamente humana?

Tonto sería responder a esto con seguridad olímpica. Al hombre liberado le sería dado escoger entre gran variedad de alternativas mutuamente excluyentes o combinables entre sí, tal vez basadas en innovaciones tecnológicas imprevisibles. Como solución drástica, la humanidad podría simplemente optar por hacer la tecnología a un lado; podría soterrar a la máquina cibernética en un submundo tecnológico, apartándola totalmente de la vida social, la comunidad y la actividad creadora.

Prácticamente aislada de la sociedad, la máquina trabajaría para el hombre. Ella lo haría todo, y los miembros de la comunidad libre no tendrían más que ir a recoger los productos elaborados en los establecimientos industriales totalmente automatizados, ponerlos en su canasta y llevárselos a casa.

La industria, como el sistema nervioso vegetativo, funcionaría por sí misma y sólo se requeriría de vez en cuando una reparación, así como sucede con nuestro organismo cuando sufre alguna enfermedad. La separación entre hombre y máquina no quedaría así salvada; simplemente se daría la espalda al problema.

No creo que esto sea solución para nada. Equivaldría a cerrar las puertas de una experiencia humana vital: el incentivo de la actividad productora, el incentivo de la máquina. La técnica puede cumplir un papel muy importante en la formación de la personalidad del hombre. Todo arte, como puntualizó Lewis Mumford, tiene su lado técnico: el impulso inmanente de lo espontáneo hacia la expresión ordenada, la necesidad de mantener el contacto con el mundo objetivo aún durante los momentos de subjetividad más sublimes y estáticos, la obligada contraposición a la *subjetividad desordenada* y una inclinación a lo concreto que responde con pareja sensibilidad a todos los estímulos y, por ende, a ninguno.^[10]

Pienso que la sociedad liberada no querrá renegar de la técnica, precisamente porque su estado de libertad le permitirá hallar el equilibrio. Tal vez elija asimilar la máquina a la artesanía artística. Esto significa que en el proceso de la producción la máquina realizará todo lo que sea trabajo mientras que el hombre se encargará de dar el toque artístico; ésta será su participación en la actividad creadora de la comunidad.

La rueda, por ejemplo, vino a aliviar la tarea del alfarero, quien al no tener que moldear sus cachorros con los antiguos métodos manuales, pudo trabajar más libremente; incluso el torno proporcionó al artesano cierta desenvoltura para dar forma a salientes y combas, observa Mumford.

Igualmente no hay razón para que no puedan usarse las maquinarias automáticas de modo que la terminación del producto, especialmente si es para uso personal, sea encomendada a los miembros de la comunidad. La máquina cargará con las labores pesadas, como las de la minería, la fundición, el transporte y la elaboración de las materias primas, y se confiarán las etapas finales de terminación artística y artesanal a las manos humanas.

Para construir sus grandiosas catedrales, el hombre medieval tenía que labrar piedra por piedra, dándole a todas igual forma y tamaño para lograr su perfecto ensamble; tarea ingrata, repetida y monótona, que hoy correría por cuenta de la máquina, capaz de efectuarla con la mayor rapidez y facilidad. Una vez colocados en su lugar los bloques de piedra, entraba en juego el artesano; el trabajo no humano cedía lugar al trabajo creador, propiamente humano.

En una comunidad liberada, la combinación de la máquina industrial con la herramienta artesanal podría alcanzar un grado de perfección, de interdependencia creadora sin paralelo en la historia de la humanidad. El retorno a la artesanía dejaría de ser el nostálgico sueño de visionarios como William Morris. Entonces sí podríamos hablar de un nuevo progreso cualitativo de la técnica, porque ella se habría puesto al servicio de la vida.

Habiendo adquirido un vitalizante respeto por el medio y los recursos naturales, la comunidad libre, descentralizada, dará nueva interpretación al vocablo *necesidad*.

En lugar de extenderse indefinidamente, el *reino de la necesidad* de Marx tenderá a contraerse; las necesidades serán encaradas desde un punto de vista humano y resueltas en base a una evaluación superior de la vida y de la actividad creadora.

Ya no se buscarán la cantidad y la uniformidad, sino la calidad y el valor artístico; ya no importará vender a toda costa, sino fabricar productos duraderos; ya no se producirán artículos que se modificarán sin ton ni son año tras año, sino objetos que serán apreciados por sus méritos, santificados por un sentido de la tradición y de reverencia por la

personalidad y el arte de las generaciones pasadas; ya la masificación no bastardeará el gusto, y las innovaciones se harán con respeto por las inclinaciones naturales del hombre.

En todas las esferas se propenderá a conservar, no a dilapidar. Libre de la férula burocrática, el hombre redescubrirá la belleza de una vida material más simple, ordenada y tranquila.

Los vestidos, la alimentación, el mobiliario y las casas serán más artísticos, personales y espartanos. No habrá más cosas impuestas, porque todo estará destinado al hombre, hecho a su medida. El repulsivo rito de la compraventa avariciosa será suplantado por el sentido acto de hacer y dar. Las cosas cesarán de ser muleta de egos empobrecidos y nexos entre individuos informes y frustrados; pasarán a ser obra de una personalidad plenamente realizada y creadora, y el don de un yo integrado y en continua evolución.

La técnica humanizada podría cumplir el papel vital de unir a las comunidades entre sí. En efecto, una tecnología que se oriente a un renacer de la artesanía y se adapte a un nuevo concepto de las necesidades materiales, podrá ser también nervio y sostén de una confederación. La centralización nacional del quehacer económico e industrial involucra el peligro de hacer que la técnica trascienda la escala humana, se expanda ilimitadamente y se preste a los manejos burocráticos. En la medida en que la comunidad pierda el dominio material de las cosas, tanto en lo técnico como en lo económico, las instituciones centralizadas acrecentarán su poder sobre la existencia humana y amenazarán transformarse en fuerzas de coerción.

Para que la técnica esté al servicio de la vida debe asentarse en la comunidad, conformarse a las necesidades de ésta y mantenerse dentro de una escala regional.

No obstante, si varios grupos comunitarios compartieran las fábricas y los recursos zonales se promovería la solidaridad entre ellos, surgiría una confederación basada no sólo en la comunidad de intereses culturales y espirituales sino también de necesidades materiales. Según sean los recursos y el carácter particular de cada región, puede lograrse un equilibrio racional y humano entre la autarquía, la confederación industrial y la coordinación nacional de la economía; de todos modos, el peso de la vida económica debe ser llevado fundamentalmente por las comunidades, tanto por separado como en grupos regionales.

¿Es la sociedad tan *compleja* que una civilización avanzada no se concilia con una técnica descentralizada y puesta al servicio del hombre?

Mi respuesta es un categórico ¡no! Gran parte de la *complejidad* social de nuestro tiempo proviene del papeleo, los manejos administrativos, las maniobras y el constante desperdicio de la empresa capitalista. El pequeño burgués mira con reverencia los archivos burgueses: las filas y filas de armarios repletos de facturas, libros de contabilidad, pólizas de seguros, formularios de impuestos... y los inevitables expedientes. Admira fascinado la *sabiduría* de los directores de la industria, los ingenieros, los traficantes de la novedad, los dictadores de las finanzas y los arquitectos de un mercado que todo lo acepta. Se inclina incondicionalmente ante la superchería del Estado: la policía, los tribunales, las cárceles, las oficinas nacionales, las secretarías, todo el repugnante, relajante aparato de coerción, control y dominio. La sociedad moderna es increíblemente compleja —de una complejidad que sobrepasa la comprensión humana— si admitimos que sus premisas son la propiedad, la producción por la producción misma, la competencia, la acumulación de capitales, la explotación, las finanzas, la centralización, la coerción, la burocracia; en suma, la dominación del hombre por el hombre.

Ligadas a cada una de estas premisas tenemos las instituciones que le dan forma concreta, a saber las oficinas, el *plantel* de millones de empleados, los formularios y cantidades siderales de papeles, escritorios, máquinas de escribir, teléfonos y, naturalmente, hileras de ficheros.

Como en las novelas de Kafka, son reales, pero parecen sombras indefinibles que oscurecen el paisaje social con su presencia de pesadilla. La economía tiene mayor realidad y es fácil de dominar con la mente y los sentidos. Pero ella también resulta intrincada si aceptamos que los botones han de venir en mil formas distintas y las telas, en infinita variedad de calidades y diseños para crear la ilusión de la novedad y la renovación, que los botiquines deben estar llenos hasta el tope de una fabulosa diversidad de productos farmacéuticos y lociones, y las cocinas atiborradas de infinito número de tontos adminículos (recordemos el abrelatas eléctrico); en fin, una lista interminable.^[11]

Si de este odioso cúmulo de basuras, seleccionáramos un par de artículos de buena calidad de cada una de las categorías más útiles, y si elimináramos la economía monetaria, el poder estatal, el sistema de créditos, el papeleo y la policía necesarios para mantener a la sociedad en una forzada situación de necesidad, inseguridad y sojuzgación, la

sociedad adquiriría características razonablemente humanas y se simplificaría en grado sumo.

No es mi intención restar importancia al hecho de que detrás de cada metro de cable eléctrico de calidad hay minas de cobre, las maquinarias requeridas para su explotación, fábricas de material aislante, complejos donde se funde y moldea el cobre, sistemas de transporte para distribuir el producto final; y que a su vez detrás de todo esto, hay otras minas, fábricas, talleres, etc., etc.

Los yacimientos de cobre explotables mediante las maquinarias existentes no se encuentran en cualquier parte, aunque es posible obtener del material de deshecho de las actividades de la sociedad actual cobre y otros metales útiles en cantidades suficientes como para proveer a las necesidades de las generaciones futuras. Pero admitamos que el cobre entre en la categoría de las materias que sólo pueden ser proporcionadas por una organización nacional central. ¿Sería tal organismo central absolutamente imprescindible? De ninguna manera. En primer lugar, las comunidades libres y autónomas que posean cobre podrán entregar el metal a otras que no lo tengan y recibir en cambio otros productos equivalentes. El trueque no ha menester de la mediación de instituciones burocráticas centralizadas. En segundo lugar, cosa quizá más significativa, una comunidad que viva en una región rica en cobre no limitará su quehacer económico a la minería, la cual sólo será uno de los ingredientes de un todo más amplio, pleno y orgánico. Lo mismo vale para las comunidades que se desenvuelvan en climas especialmente propicios para el cultivo de plantas difíciles de obtener, o para las que cuenten con elementos poco comunes y sumamente valiosos para la sociedad en su conjunto.

Cada comunidad gozará de una autarquía local o regional casi completa y, quizá, en muchos casos, absoluta. Tratará de llegar a constituirse en unidad integral, no sólo porque ello le otorgará la independencia material (por importante que ella sea), sino también porque es en esa unidad, que el hombre logrará su plenitud, viviendo en relación simbiótica con su contorno. Aun cuando una parte considerable de la economía caiga dentro de la esfera de un organismo nacional, el peso económico general de la sociedad recaerá siempre sobre la comunidad. Cuando las comunidades sean lo que deben ser, ya una parte de la humanidad no tendrá que sacrificarse en aras de los intereses de la humanidad toda.

En el fondo de la conducta humana existe un sentido básico de decencia, sentimiento solidario y ayuda mutua. Aun en esta horrible sociedad burguesa, no es raro que un adulto auxilie a un niño en peligro a pesar de arriesgar con ello su propia vida; no extraña que un minero desafíe a la muerte para rescatar a sus compañeros atrapados en un derrumbe o que un soldado cruce la línea de fuego para poner a salvo a un camarada herido. Lo que sí nos choca es ver que muchas veces se niega ayuda; es enterarnos, por ejemplo, de que en un vecindario de clase media nadie quiso acudir a los gritos de socorro de una muchacha a quien asesinaban.

Sin embargo, nada hay en nuestra sociedad que parezca fomentar y asegurar el más mínimo grado de solidaridad. Si alguna manifestación solidaria hay, ella se da pese a la sociedad, contra su realidad, como interminable lucha entre la decencia innata del hombre y la indecencia inmanente de la sociedad. ¡Cómo se comportarían los seres humanos si su decencia interior tuviera oportunidad de entrar en pleno ejercicio, si la sociedad se ganara el respeto y aun el amor del individuo!

Somos todavía los retoños de una historia innoble, tinta en sangre, llena de violencia: somos el producto de la dominación del hombre por el hombre. Tal vez nunca logremos acabar con ella; tal vez el futuro sólo encierre para nosotros y nuestra falsa civilización un ocaso de los dioses como el de la Tetralogía wagneriana. ¡Cuán inútil y tonto habrá sido todo! Pero también se nos ofrece la alternativa de poner punto final a tal dominación, en cuyo caso conseguiríamos por fin romper las cadenas que nos atan al pasado y establecer una sociedad anarquista, humana. ¿No sería el colmo del absurdo, del descaro, valorar la conducta de las generaciones futuras con los mismos criterios que despreciamos en nuestro tiempo? ¡No más preguntas ingenuas!

Los hombres libres no serán codiciosos, una comunidad liberada no pretenderá dominar a las otras porque puede tener el monopolio del cobre, el *experto* en computadoras no intentará esclavizar al mecánico, ya no se escribirán sentimentales novelas acerca de desfallecientes vírgenes tísicas. Sólo una cosa hemos de pedirle a los hombres libres del futuro: que nos perdonen el haber dilatado tanto las cosas y haberlas hecho tan difíciles. Como Brecht, podemos rogarles que se esfuercen por mirarnos con ojos benévolos, que se muestren comprensivos para con nosotros y entiendan que vivimos sumidos en los abismos de un averno social.

Pero, a qué preocupamos, si ellos seguramente sabrán qué pensar sin que nosotros se lo digamos.

[1] Tanto Juenger como Elul parecen creer que el envilecimiento del hombre por la máquina es inherente al desarrollo de la tecnología, por cuyo motivo concluyen sus consideraciones con una triste nota de resignada aceptación. La obra de estos dos autores refleja el fatalismo social al que me refiero, especialmente la de Elul, cuyos puntos de vista son más sintomáticos de la condición humana contemporánea. Ver Friedrich Georg Juenger, *The Failure of Technology* (escrita antes de la segunda guerra mundial), y Jacques Elul, *The Technological Society* (que data de la década de 1960).

[2] Véase, Kropotkin, Pedro, *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*.

[3] Por mi parte, pienso que la evolución del *Estado proletario* de Rusia viene a confirmar de modo contundente la crítica anarquista del estatismo marxista. Por cierto que los marxistas modernos harían bien en consultar *El Capital* a fin de conocer los conceptos de Marx acerca del fetichismo de los objetos; así comprenderían mejor por qué todo tiende a convertirse en un fin en sí mismo cuando lo único que importaba es la obtención y el intercambio de objetos. Por lo demás, se ha simplificado groseramente la crítica marxista del comunitarismo anarquista. Este tema está magníficamente tratado en el libro de Buber *Caminos de Utopía (Fondo de Cultura Económica, México)*.

[4] Esta afirmación que quizá a principios de la década de 1970 podía *deslumbrar* a más de uno, e incluso pregonarse como *posibilidad* social, ahora, a mitad del 2011, esto es, a un poco más de cuarenta años, pareciese una broma de mal gusto si tomamos en cuenta la famosa *generación de los nini* —esto es, los jóvenes que *ni estudian ni trabajan*, al igual que las poquísimas oportunidades que la juventud de los denominados países del primer mundo tienen ante sí. Se nos podrá señalar que ello es consecuencia de que la revolución liberadora no se produjo, lo que sin duda es evidente, más esto no representa justificación de ningún tipo, por lo que este tipo de afirmaciones deben ser cuidadosamente reflexionadas sobre todo para no llenarnos la mente de fantasías que nos impidan ver la realidad y laborar or su transformación de manera coherente y no disparatada. (Nota de Chantal López y Omar Cortés a la presente edición cibernética).

[5] Permítaseme añadir que un enfoque exclusivamente cuantitativo de la nueva técnica no sólo es arcaico desde el punto de vista económico sino que involucra un retroceso en lo moral. Participa del viejo principio moral de la justicia, a distinción del nuevo principio moral de la liberación. Históricamente, el concepto de *justicia* corresponde a un mundo donde reina la necesidad material y hay obligación de trabajar; es propio de un mundo en el que los recursos son relativamente escasos y, por tanto, deben ser repartidos según un principio moral que señala lo *justo* o *injusto*. La justicia, incluso la *igualitaria*, encierra una idea de limitación porque se presupone que los bienes han de distribuirse en forma restringida y que el hombre ha de dedicar sacrificadamente su tiempo y energía a la producción. Una vez que trascendamos el concepto de justicia, de limitación —esto es, cuando hayamos pasado de las posibilidades cuantitativas de la tecnología moderna a las cualitativas— entraremos en el inexplorado reino de la liberación, de la libertad ilimitada basada en la organización espontánea y el acceso sin trabas a todos los medios necesarios para la vida humana.

[6] Los computadores actualmente en uso divídense en dos amplias categorías: el computador analógico y el digital. El primero tiene aplicación más bien limitada en las operaciones industriales; aquí me refiero exclusivamente a las computadoras digitales.

[7] Ver Lewis Herber, *Ecology and Revolutionary Thought*, *Anarchy* N° 69, noviembre de 1966.

[8] Q equivale a 2.93×10^{14} kilovatios-hora.

[9] El *hombre ideal* de la burocracia policial es un individuo cuyos pensamientos íntimos pueden ser invadidos con detectores de mentiras, artefactos electrónicos que captan las conversaciones y drogas de la *verdad*. El *hombre ideal* de la burocracia política es un individuo cuya vida íntima puede ser moldeada mediante sustancias químicas capaces de producir mutaciones genéticas y que en lo social es asimilado por los medios de comunicación masivos. El *hombre ideal* de la burocracia industrial es un individuo cuya vida íntima puede ser invadida con la propaganda subliminal, de segura eficacia. El *hombre ideal* de la burocracia militar es un individuo cuya vida íntima puede ser invadida por una regimentación que ordena el genocidio. Por eso el hombre es clasificado, prontuariado y movilizado en campañas que van desde la *caridad* hasta lo bélico. El horrible desprecio por la personalidad humana implícito en estos *ideales*, estudios y campañas crea el clima moral propicio para el asesinato en masa, para actos de los cuales los acólitos de Stalin y Hitler no fueron más que precursores.

[10] La expresión *subjetividad desordenada* pertenece a Mumford, pero la defenderé a muerte, aun cuando resulte ofensiva para las personas por quienes siento la mayor afinidad. Me refiero a los radicales *subversivos*: los artistas, poetas y revolucionarios que buscan las experiencias estáticas, alucinantes, en parte para encontrarse a sí mismos y en parte como reacción de rebeldía contra las exigencias de un mundo grotescamente burocratizado e institucionalizado. Como estado permanente y fin en sí mismo, la *subjetividad desordenada* puede conducir a igual grado de deshumanización que la sociedad más burocrática de la actualidad. Puede llegarse a un punto en el que no haya diferencia intrínseca entre una y otra, en el que ambas se unan en el precepto: la alucinación por la alucinación misma. El sistema sólo puede salir ganancioso con la mistificación de la realidad existente. ¿Qué más alucinante que la producción por la producción misma, el consumo por el consumo, la desenfrenada acumulación de dinero, el culto de la autoridad y el Estado, el miedo de hacer frente a la vida real que invade el alma del pequeño burgués? La naturaleza genera el orden dialécticamente, a través de la espontaneidad. Al tratar de extinguir la espontaneidad y someter al hombre a una tiranía burocrática, la sociedad actual produce desorden, violencia y crueldad. Distingamos orden de burocracia a fin de dar una visión exacta de nuestra sociedad: ella no es ordenada sino burocrática, no es práctica pues desborda de alucinantes símbolos de poder y riqueza, no es *real y racional* en el sentido hegeliano sino fetichista y lógica únicamente en su mantener una fatal coherencia vacía de verdad. ¡Volver a lo dionisiaco y órfico, sí! ¡A los claustros y al medioevo, jamás!

[11] Para mayor ilustración, léanse los avisos de las revistas femeninas.

Historia, civilización y progreso

Capítulo I

En este «paradigma» actual, como se le llama con frecuencia, demasiado a menudo, el eclecticismo reemplaza a la búsqueda del sentido de la Historia; una desesperanza inmoderada reemplaza a la esperanza: las utopías pesimistas reemplazan a la promesa de una sociedad racional; y, en las formas más refinadas de este conjunto, una «intersubjetividad» vagamente definida —o en sus formas más groseras, una fabricación de mitos (*mitopoyesis*) primitivista— reemplaza a toda forma de razón, en particular de la razón dialéctica. De hecho, el mismo concepto de razón ha sido puesto en duda por un antirracionalismo deliberado. Al despojar a las grandes tradiciones del pensamiento occidental de sus contornos, matices y gradaciones, estos «poshistoricistas», «posmodernistas» y (para acuñar un nuevo término) «poshumanistas» relativistas de nuestros días, están, en el mejor de los casos, condenando el pensamiento contemporáneo a un pesimismo negro o, en el peor, subvirtiendo todo su significado.

Los críticos actuales de la Historia, la Civilización y el Progreso, con su proclividad a la fragmentación y el reduccionismo, han subvertido tan indiscriminadamente la coherencia de estos conceptos occidentales básicos que tendrán que ser redefinidos si queremos que sean inteligibles para las generaciones presentes y futuras. Incluso más inquietante, tales críticos casi han abandonado los intentos de definir los mismos conceptos que tan vehementemente condenan. ¿Qué es, después de todo, la Historia? Los críticos relativistas tienden a disolver el concepto en «historias» eclécticamente reunidas compuestas de una multiplicidad de episodios inconexos o, lo que es peor, tienden a disolverlo en mitos que pertenecen a grupos de sexo, étnicos o nacionales «diferentes», y que consideran ideológicamente equiparables. Los críticos nominalistas consideran en gran parte el pasado como una serie de «accidentes», mientras que los críticos subjetivistas exageran la importancia de las ideas como determinantes de las realidades históricas, que consisten en

«imaginarios» que son esencialmente discontinuos los unos de los otros. ¿Y qué es, después de todo, la Civilización? Los «neoprimativistas» y otros reduccionistas culturales han denigrado tanto el término que sus componentes racionales necesitan ahora una escrupulosa selección y separación de las irracionalidades del pasado y del presente. ¿Y qué es, finalmente, el Progreso? Los relativistas han rechazado todas las aspiraciones de aquél a la libertad en toda su complejidad, a favor de una muy de moda reivindicación de «autonomía», a menudo reducible a inclinaciones personales. Mientras tanto, los antihumanistas han despojado de toda pertinencia y sentido al concepto mismo de Progreso en el fárrago de la autodenigración humana que marca el carácter de los tiempos actuales.

Un escepticismo que niega todo significado, racionalidad, coherencia y continuidad a la Historia, que corroe la existencia misma de premisas, sin hablar de la necesidad de explorarlas, vuelve el discurso mismo prácticamente imposible. En efecto, las premisas como tales se han vuelto tan sospechosas que los nuevos relativistas consideran todo intento de establecerlas como prueba de enfermedad cultural, tal y como los analistas freudianos podrían considerar la resistencia de un paciente al tratamiento como síntoma de una enfermedad psicológica. Tal psicologización del debate cierra las puertas a la controversia. A los desafíos serios ya no se les considera en su justa medida ni se les da una respuesta seria; por el contrario, son rechazados como síntomas de un malestar personal y social.

Se ha permitido que estas tendencias se desarrollen de tal forma que ahora uno no puede lanzar una crítica de la incoherencia, por ejemplo, sin exponerse a ser acusado de tener «predisposición» a la «coherencia» o un sesgo «eurocéntrico». Una defensa de la claridad, igualmente inaceptable, provoca la acusación de reforzar la «tiranía de la razón», mientras que un intento de apoyar la validez de la razón es rechazado como una presuposición «opresiva» de la existencia de la misma. El intento mismo de definición es rechazado por ser intelectualmente «coercitivo». El debate racional es impugnado porque se le considera una represión de las formas no lingüísticas de «expresión», tales como los rituales, aullidos y danzas, o a escala pretendidamente filosófica, de intuiciones, preciencias, motivaciones psicológicas, de perspicacias «posicionales» que son dependientes del sexo o las características étnicas de cada uno, o de revelaciones de una u otra índole que a menudo alimentan un misticismo absoluto.

Esta constelación de puntos de vista relativistas, que van desde el burdo al intelectualmente exótico, no puede ser criticada racionalmente porque niegan la validez de las formulaciones conceptuales racionalmente independientes como tales, probablemente «limitadas» por las exigencias de la razón. Para los nuevos relativistas, la «libertad» termina donde comienza la racionalidad, en marcado contraste con los antiguos atenienses, para los que la violencia empezaba donde terminaba la discusión racional. El pluralismo, el descentrar significados, la negación de fundamentos y la unificación de lo idiosincrásico, de lo ética y socialmente contingente, y de lo psicológico, todo ello parece formar parte de la considerable decadencia cultural que se corresponde con la decadencia objetiva de nuestra época. En las universidades americanas, hoy día, los relativistas en todas sus mutaciones demasiado a menudo se refugian en las desconchadas «experiencias límite» de un Foucault; en una visión de la Historia como «representaciones colectivas» fragmentarias (Durkheim), «patrones de cultura» (Benedict), o «imaginarios» (Castoriadis): o en la asocialidad nihilista del posmodernismo.

Cuando los relativistas de hoy ofrecen definiciones de los conceptos a los que se oponen, típicamente los exageran. Censuran la búsqueda de fundamentos —un empeño que han convertido, característicamente, en un «ismo», «fundamentalismo»— como «totalista», sin tomar en consideración la necesidad patente de principios básicos. Que existen fundamentos que están confinados a *áreas de realidad* donde su *existencia es válida y conocida* parece eludir a estos antifundamentalistas, para los que los fundamentos deben bien abarcar al cosmos entero o no existir en absoluto. La realidad sería desde luego un misterio si unos pocos principios o fundamentos pudieran abarcar todo lo que existe, en verdad, todas sus innovaciones, que van desde el campo subatómico a la materia inorgánica, desde las más simples a las más complejas formas de vida y, finalmente, hasta el dominio de la astrofísica.

Algunos relativistas de la historia exageran la importancia de lo subjetivo en la historia a expensas de lo material. Ciertamente, los factores subjetivos afectan de forma obvia los desarrollos objetivos. En la época helenística, por ejemplo, según se dice, Herón diseñó máquinas de vapor; no obstante, hasta donde sabemos, nunca fueron utilizadas para reemplazar al trabajo humano, como sí sucedió dos mil años después. Los historiadores subjetivistas, podemos tener la seguridad, harían hincapié en los factores subjetivos de este hecho. Pero, ¿qué interacción entre factores ideológicos y materiales explica por qué una sociedad —el

capitalismo— utilizó la máquina de vapor a gran escala para la fabricación de artículos, mientras que otra —la sociedad helenística— la utilizó para abrir las puertas de los templos con el objeto de desconcertar a las masas? Los historiadores excesivamente subjetivistas harían bien en explorar no sólo cómo tradiciones y sensibilidades diferentes produjeron estos usos dispares de las máquinas, sino también qué material así como qué factores sociales en general los favorecieron o produjeron.^[1]

Otros relativistas históricos son nominalistas, al exagerar la importancia de lo idiosincrásico en la Historia, a menudo dando por supuestos una serie de principios básicos que es necesario explorar. Un pequeño grupo de gente en la antigua Judea, pongamos por caso, formularon un cuerpo de creencias monoteístas localizado y basado en características étnicas que en un punto cronológicamente posterior se convirtió en la base de la religión mundial judeo-cristiana. ¿No están estos dos sucesos relacionados? ¿Fue su conjunción un mero accidente? Concebir este amplio desarrollo de forma nominalista, sin investigar por qué los emperadores romanos adoptaron la síntesis judeo-cristiana en un imperio compuesto de muy diferentes culturas y lenguas que necesitaba urgentemente una unidad ideológica para impedir su completo colapso es producir confusión más que esclarecer.

Quizá el aspecto más problemático del relativismo es su arbitrariedad moral. El relativismo moral de la trillada máxima: «Lo que es bueno para mí es bueno para mí, y lo que es bueno para ti es bueno para ti», apenas si requiere elucidación,^[2] En la aparentemente más informe de las épocas que es ésta, el relativismo nos ha dejado con una moralidad solipsista y, en ciertas subculturas, con una política basada literalmente en el caos. El giro de muchos anarquistas de hoy hacia una subcultura altamente personalista y presuntamente «autónoma», a expensas de la acción y el compromiso social responsables, refleja, desde mi punto de vista, una abdicación trágica de un compromiso serio en las esferas política y revolucionaria.

Éste no es un problema frívolo hoy día, cuando cada vez más personas sin conocimiento de la Historia consideran el capitalismo como un sistema social natural y eterno. Una política enraizada en preferencias puramente relativistas, en reivindicaciones de «autonomía» personal que derivan ampliamente de un «deseo» individual, puede producir un oportunismo brutal y egoísta del tipo cuya prevalencia en la actualidad explica muchos males sociales. El capitalismo mismo, de hecho, formó su ideología básica

sobre la igualación de la libertad con la autonomía personal del individuo, que Anatole France describió una vez de forma traviesa como la «libertad» de todos para dormir bajo el mismo puente sobre el Sena. La individualidad es inseparable de la comunidad y la autonomía apenas tiene sentido si no está firmemente incluida en una comunidad cooperativa.^[3] Comparada con las potencialidades de la humanidad con respecto a la libertad, una «autonomía» relativista y personalista es poco más que una psicoterapia convertida en teoría social.

Demasiados de estos críticos relativistas de la Historia, la Civilización y el Progreso parecen menos unos teóricos sociales serios que unos asustados ideólogos antiguamente radicales que no han aceptado totalmente los fracasos de la Izquierda y del «socialismo existente» de estos últimos años. La incongruencia, tan alabada en la teoría actual, es debida en no poca medida a la reacción parcial y exagerada de los intelectuales franceses «de izquierdas» ante los acontecimientos de mayo-junio del 68, al comportamiento del Partido Comunista Francés e, incluso en mayor medida, a las variadas mutaciones de la Santa Madre Rusia, desde el zarismo, pasando por el estalinismo hasta llegar al yeltsinismo. Demasiado a menudo, este desencanto proporciona una vía de escape a los antiguos «revolucionarios» para arrellanarse en la intelectualidad, para abrazar la socialdemocracia o simplemente para volverse hacia un nihilismo vacuo que apenas constituye una amenaza para la sociedad existente. A partir del relativismo, han construido una barrera de escepticismo entre ellos y el resto de la sociedad. No obstante, esta barrera es intelectualmente tan frágil como el absolutismo unilateral que la Vieja Izquierda intentó inferir de Hegel, Marx y Lenin. La justicia me obliga a poner de relieve que, contrariamente al saber convencional sobre la Izquierda de hoy, nunca ha habido ningún «socialismo existente», a pesar de las reivindicaciones de los líderes de la Europa del Este de haberlo alcanzado. Ni era Hegel un simple teleologista, ni Marx un mero «productivista», ni Lenin el «padre» ideológico del despiadado oportunista y contrarrevolucionario Stalin.^[4] En reacción a la pesadilla del sistema «soviético», los relativistas de hoy han reaccionado en demasía y exagerado las faltas de Hegel, Marx y Lenin. Han urdido una profilaxis ideológica para protegerse de los demonios aún no exorcizados de un pasado trágicamente fallido, en lugar de formular una filosofía creíble que pueda tratar los problemas que nos hacen frente ahora en todos los niveles de la sociedad y el pensamiento.

Los comentarios actuales sobre los oxímorones «socialismos de mercado» y «estatismos minimalistas» de los «neo» y «posmarxistas» sugieren hasta dónde pueden conducirnos el relativismo político y las reivindicaciones de «autonomía».^[5] Desde luego, es justo preguntar si el relativismo político de moda hoy nos proporcionaría algo más que una barrera tan fina como una hoja de papel ante el totalitarismo. El rechazo de los intentos de inferir continuidad de la Historia, coherencia de la Civilización y significado del Progreso por ser prueba de una mentalidad «totalizadora» o «totalitaria» en busca de fundamentos que lo abarquen todo, directa o indirectamente imbrica a la razón, en particular la de la Ilustración, con el totalitarismo e incluso trivializa de forma significativa la áspera realidad y el pedigree del totalitarismo mismo. De hecho, las acciones de los peores totalitarios de nuestro tiempo, Stalin y Hitler, estaban guiadas menos por principios objetivamente fundados o por ideas «fundamentales», que tan cínicamente expresaban en público, que por una especie de ética relativista o situacional. Para Stalin, que no era más «socialista» o «comunista» que «anarquista» o «liberal», la teoría no era más que una hoja de parra ideológica para esconder la concentración de poder. Pasar por alto el total oportunismo de Stalin es miópico en el mejor de los casos y cínico en el peor. Bajo su régimen, sólo un «comunista» irremediabilmente dogmático que se las hubiera arreglado para salvar y superar los diferentes cambios de Stalin en la «línea del partido» podría haber tomado en serio a Stalin como «marxista-leninista». Hitler, por su parte, exhibió una increíble flexibilidad a la hora de sortear la ideología con fines estrictamente pragmáticos. En sus primeros meses en el poder, diezmó a todos los «verdaderos creyentes» en el nacionalsocialismo que había entre sus tropas de asalto a requerimiento de la casta militar prusiana, que temía y detestaba a la chusma nazi.

En ausencia de unos cimientos objetivos —nótese, las mismas potencialidades humanas que se han formado con el desarrollo natural, social, moral e intelectual de nuestra especie—, nociones como libertad, creatividad y racionalidad son reducidas a relaciones «intersubjetivas», sostenidas por preferencias personales e individualistas (¡nada más!) que son «resueltas» por otro tipo de tiranía —nótese, la tiranía del consenso—. Careciendo de fundamentos de cualquier tipo, careciendo de cualquier forma real y solidez, las nociones de «intersubjetividad» pueden ser espantosamente homogeneizantes debido a su aparentemente «democrática» lógica de consensualidad —una lógica que imposibilita el disenso y la disonancia ideológica tan necesarios para la innovación

estimulante—. En la «situación discursiva ideal» consensual que Jürgen Habermas desplegó para oscurecer la visión socialista de los 70, esta «intersubjetividad», un «sujeto» o «ego» transcendental como mutada «voluntad general» rousseauiana, reemplaza a la rica elaboración de la razón. Hoy, este subjetivismo o «intersubjetividad» —sea en la forma del neokantismo de Habermas o del egoísmo de Baudrillard— se presta a una noción de «teoría social» como una cuestión de gusto personal. Meras construcciones de mentes humanas «socialmente condicionadas», flotando a la deriva en un mar de relativismo y ahistoricismo, rechazan una base objetiva potencial para la libertad en pro de evitar «Totalidades totalitarias» y la «tiranía» de un «Absoluto». En realidad, la razón misma es esencialmente reducida a «intersubjetividad». yuxtapuesta a las proclamas literarias de la «razón subjetiva» del personalismo y las secuelas americanas del misticismo, la redención individual y la conformidad, y las secuelas del pos-68 francés de las extravagancias posmodernistas, psicoanalíticas, relativistas y neo-situacionistas, el compromiso de Marx con el pensamiento profundo resultaría atractivo.

Las ideas que están objetivamente fundadas, a diferencia de las que son afirmadas de forma relativista, nos pueden proporcionar un cuerpo definible de principios a los que poder hacer frente seriamente. La coherencia fundamental y, en el mejor de los casos, la racionalidad de las opiniones objetivamente basadas, al menos las hace explícitas y tangibles, y las libera de los caprichos del personalismo laberíntico tan de moda hoy. A diferencia de un subjetivismo sin fundamento que es a menudo reducible, bajo la rúbrica de «autonomía», a preferencias personales, los fundamentos objetivos están al menos sujetos a los desafíos de una sociedad libre. Lejos de evitar la crítica racional, invitan a ella. Lejos de buscar refugio en una actitud evasiva nominalista indesafiante, se abren a la prueba de la coherencia. A pesar del relativismo corrosivo de Paul Feyerabend (en mi opinión, cínico) en contra, las ciencias naturales de los tres últimos siglos han estado entre los empeños humanos más emancipadores de la historia de las ideas —en parte debido a su búsqueda de explicaciones unificadoras y fundamentales de la realidad—. [6]

En el fondo, lo que debería siempre concernirnos es el contenido de los principios objetivos, ya sean éstos de la ciencia, de la teoría social o de la ética, no la condena frívola de sus reivindicaciones a la coherencia y a la objetividad *per se*.

Desde luego, a pesar de las afirmaciones en contra, el relativismo tiene su propia metafísica y sus propios «fundamentos» ocultos. Así, como sus propias premisas están enmascaradas, puede muy bien producir una tiranía ideológica mucho más paralizadora que el «totalitarismo» que imputa al objetivismo y a un «fundamentalismo» expresamente razonado. En la medida en que nuestro interés debiera centrarse en las bases de la libertad y la naturaleza de la razón, el relativismo moderno ha «descentrado» estos temas cruciales y los ha convertido en débiles expresiones de fe personal en una atmósfera general de escepticismo. Podemos optar por aplaudir al relativista que sostiene su fe estrictamente personal reiterando las palabras desafiantes de Lutero en Worms: *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* («Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa»). Pero para hablar francamente, a menos que oigamos también un argumento racional que valide esta postura, uno basado en algo más que una inclinación subjetiva, ¿a quién le importa esta resolución?

Capítulo II

Lo que de nuevo suscita el problema de lo que son realmente la Historia, la Civilización y el Progreso.

La Historia, desearía afirmar, es el contenido racional y la continuidad de sucesos (con la debida consideración a los «saltos» cualitativos) que están basados en las potencialidades de la humanidad para la libertad, la conciencia de sí y la cooperación, en el desarrollo autoformativo de formas cada vez más libres de asociación amistosa. Es la «infraestructura» racional, por así decir, que cohesiona las acciones humanas y las instituciones en el pasado y en el presente en dirección a una sociedad emancipadora y un individuo emancipado. Es decir, la Historia es precisamente lo que es racional en el desarrollo humano. Es lo que es racional, además, en el sentido dialéctico de lo implícito que se despliega, expande y comienza en grados variables a través de una cada vez mayor diferenciación para actualizar las potencialidades reales de la humanidad para la libertad, la conciencia de sí y la cooperación.^[7]

Inmediatamente se objetará que los sucesos irracionales, no relacionados con esta actualización, estallan sobre nosotros continuamente, en todas las épocas y todas las culturas. Pero en la medida en que desafían la interpretación racional, continúan siendo precisamente *sucesos*, no Historia, por muy significativos que sean sus efectos sobre el curso de otros acontecimientos. Su impacto puede ser muy poderoso, es seguro,

pero no están dialécticamente enraizados en las potencialidades de la humanidad para la libertad, la conciencia de sí y la cooperación.^[8] Pueden ser reunidos en Crónicas, el material con el que un Froissart construyó sus en gran parte anecdóticas «historias», pero no Historia en el sentido en que la describo. Los sucesos pueden incluso «adelantar a la Historia», por así decir, y finalmente sumergirla en lo irracional y en el mal. Pero sin una Historia cada vez más autorreflexiva, que el relativismo de hoy amenaza con extinguir, ni siquiera sabríamos que había sucedido.

Si negamos que la humanidad tiene estas potencialidades para la libertad, la conciencia de sí y la cooperación —concebidas como un conjunto—, entonces, junto con muchos autodenominados «socialistas» e incluso antiguos anarquistas como Daniel Cohn-Bendit, muy bien podríamos concluir que «el capitalismo ha ganado», como lo expresó un amigo desilusionado que la «historia» ha alcanzado su término en la «democracia burguesa» (por muy tentador que este «término» pueda ser); y que lejos de intentar agrandar el dominio de lo racional y lo libre, haríamos mejor en instalarnos en el regazo del capitalismo y hacerlo un lugar de reposo lo más cómodo posible para nosotros.

Como mera adaptación a lo que existe, a lo «que es», tal comportamiento es simplemente animal. Los sociobiólogos pueden incluso considerarlo genéticamente inevitable. Pero no hace falta que mis críticos sean sociobiólogos para observar que los anales de la Historia exhiben una gran cantidad de adaptación y algo peor —irracionalidad y violencia, placer en la destrucción de uno mismo y de los demás—, y cuestionar mi afirmación de que la Historia es el despliegue de las potencialidades humanas para la libertad, la conciencia de sí y la cooperación. En efecto, los humanos se han dedicado a la destrucción y se han deleitado con crueldades reales e imaginarias de unos contra otros que han producido infiernos en la tierra. Han creado las monstruosidades de los campos de exterminio de Hitler y los gulags de Stalin, por no hablar de las montañas de calaveras que los invasores tártaros y mogoles de Eurasia dejaron a su paso hace siglos. Pero estos anales apenas pueden suplantar a una dialéctica del despliegue y la madurez de las potencialidades del desarrollo social, ni es la capacidad de los humanos para infligirse crueldades unos a otros equivalente a sus potencialidades para la libertad, la conciencia de sí y la cooperación.

Aquí, las capacidades y las potencialidades humanas deben ser distinguidas las unas de las otras. La capacidad humana para infligir daño

pertenece al reino de la historia natural, a lo que los humanos comparten con los animales en el mundo biológico o «primera naturaleza». La primera naturaleza es el terreno de la supervivencia, de los sentimientos esenciales de miedo y dolor, y en ese sentido nuestro comportamiento sigue siendo animal, que de ninguna manera se ve alterado por la emergencia de lo social o «segunda naturaleza». Los animales inconscientes simplemente tratan de sobrevivir y adaptarse en mayor o menor grado al mundo en el que existen. Por el contrario, los humanos son animales de una clase muy *especial* son animales conscientes, tienen inteligencia para calcular y discurrir, incluso puesta al servicio de necesidades que comparten con formas de vida no humanas. La razón y el conocimiento humanos han servido comúnmente a objetivos de autopreservación y automaximización a través del uso de una lógica formal de conveniencia, una lógica que los gobernantes han adoptado para el control social y la manipulación de la sociedad. Estos métodos tienen sus raíces en el reino animal de las simples elecciones de «medios-fines» para sobrevivir.

Pero los humanos también tienen la capacidad de infligir dolor y miedo de forma deliberada, de utilizar su razón para satisfacer pasiones perversas, con el objeto de coaccionar a otros o simplemente por la crueldad en sí.

Sólo los animales conscientes, irónicamente capaces de innovación inteligente, con el Schadenfreude para deleitarse indirectamente en el tormento de otros, pueden infligir temor y dolor de forma fríamente calculada e incluso apasionada. La hipóstasis foucaultiana que considera al cuerpo como el «terreno» del placer sado-masoquista, puede ser fácilmente transformada en una justificación metafísica de la violencia, dependiente, con seguridad, de lo que «complace» a un ego perpetrador en particular.^[9] En este sentido, los seres humanos son demasiado inteligentes para no vivir en una sociedad racional, para no vivir en el ámbito de las instituciones formadas por la razón y la ética que restringen su capacidad para la irracionalidad y la violencia.^[10] En la medida en que no lo hacen, los humanos siguen siendo peligrosamente obstinados y criaturas no formadas con enormes poderes de destrucción así como de creación.

La humanidad puede tener una «potencialidad para el mal», como ha argumentado un colega. Pero que durante el curso del desarrollo social la gente haya exhibido una capacidad explosiva para perpetrar los más espantosos actos malvados no significa que la potencialidad humana esté

constituida para producir el mal y una destructividad nihilista. La capacidad de ciertos alemanes para establecer un Auschwitz, en realidad, los medios y los objetivos para exterminar a todo un pueblo de forma terroríficamente industrial, no estaba inherente ni en el desarrollo de Alemania ni en el desarrollo de la racionalización industrial como tal. Por muy antisemitas que fueran muchos alemanes durante los dos siglos pasados, los europeos del Este lo eran tanto o más; el desarrollo industrial de la Europa occidental puede que haya hecho más por alcanzar la emancipación jurídica de los judíos durante los siglos XIX y XX que toda la piedad cristiana que mareó la vida preindustrial durante la Edad Media. En efecto, puede que el mal tenga una «lógica» —es decir, puede ser explicado—. Pero la mayor parte de los informes han explicado la evolución del mal en términos de actos y sucesos malvados adventicios, si es que esto pudiera considerarse una explicación. La toma de Alemania por Hitler, hecha posible más por trastornos económicos y políticos que por las opiniones raciales que éste abrazaba, fue precisamente un suceso terrible que no puede ser explicado en términos de ninguna potencialidad humana para el mal. El horror de Auschwitz yace casi tanto en su *inexplicabilidad*, en su carácter extraordinariamente espantoso, como en las monstruosidades que los nazis infligieron de forma generalizada a los judíos europeos. Es en este sentido en el que Auschwitz sigue siendo obsesivamente Inhumano y en el que ha producido, trágicamente, una desconfianza duradera de mucha gente en la Civilización y el Progreso.

Cuando las explicaciones del mal no son simplemente narraciones de sucesos, explican el mal en términos de lógica instrumental o analítica. El animal consciente, el ser humano, que es depravadamente dañino, no utiliza la razón experimental de la dialéctica, la razón de la reflexión ética; ni una razón coherente y reflexiva, basada en el conocimiento de la Historia y la Civilización; ni siquiera el conocimiento de un «imaginario» ambiguo, arbitrario y autogenerado o una moralidad del gusto y el placer personales. Más bien, el animal consciente utiliza el cálculo instrumental para servir a fines malvados, incluyendo infligir dolor.

La existencia misma del irracionalismo y el mal en muchos fenómenos sociales de hoy nos compele a sostener un estándar claro de lo «racional» y de lo «bueno» por el que juzgar a lo uno en contra de lo otro. Una aproximación puramente personalista, relativista o funcional apenas será para establecer estándares éticos, como han demostrado muchos críticos del subjetivismo y de la razón subjetiva. Los gustos personales de los que el subjetivismo y el relativismo infieren sus estándares éticos son tan

transitorios y efímeros como los estados de ánimo. Tampoco bastará una aproximación nominalista: reducir la Historia a un surtido inexplicable de patrones o a productos inexplicables de la imaginación es negar al desarrollo social toda coherencia ética íntima.^[11] En efecto, una aproximación no ordenada, no graduada, no mediada reduce nuestra comprensión de la Historia a un eclecticismo burdo más que a una coherencia penetrante, a una exageración de las diferencias (¡tan fácil de hacer en estos tiempos despreocupados) y de lo idiosincrásico más que de lo significativo y universal, atrayendo las más de las veces al individuo sensato al diván del psicoanalista, en lugar de ayudarlo a reconstituir un movimiento social de izquierdas en pro de la libertad de pensamiento.

Si nuestras opiniones sobre el desarrollo social deben ser estructuradas alrededor de diferencias que distinguen una cultura o periodo de otro, ignoraremos las tendencias subyacentes que, con extraordinaria universalidad, han expandido enormemente las condiciones materiales y culturales para la libertad en varios niveles de autocomprensión individual y social. Poniendo de relieve, de forma generalizada, las disyunciones, los grupos sociales aislados, las configuraciones únicas y los sucesos fortuitos, reduciremos los desarrollos sociales comparados y claramente comunes a un archipiélago de culturas, cada una de ellas esencialmente no relacionada con aquellas que la precedieron y siguieron. No obstante, muchas fuerzas históricas han emergido, declinado y emergido de nuevo, a pesar de los obstáculos formidables que a menudo parecen levantarse a su paso. No hace falta explicar «todo» en términos «fundamentales» para reconocer la existencia de problemas duraderos tales como la escasez, la explotación, la diferencia de clases, la dominación y la jerarquía que han atormentado a los pueblos oprimidos durante miles de años.^[12] Si los críticos estuvieran en lo cierto al llamar a la dialéctica un misterio porque afirma abarcar *todos* los fenómenos con unas pocas fórmulas cósmicas, entonces, deberían sentirse obligados a considerar el desarrollo social humano como un misterio si afirman que carece de continuidad y unidad —es decir, las bases para una filosofía de la Historia—. Sin una noción de continuidad en la Historia, ¿cómo podemos explicar el extraordinario florecimiento de cultura y técnica que el Homo sapiens sapiens produjo durante el periodo magdalenense, hace veinte o treinta mil años? ¿Cómo podemos explicar la evolución claramente no relacionada de sistemas complejos de agricultura en al menos tres partes separadas del mundo — el Oriente Medio, el Sureste de Asia y Meso América— que aparentemente no han tenido contacto unas con otras y que estaban basados en el

cultivo de granos muy diferentes, principalmente, trigo, arroz y maíz? ¿Cómo podemos explicar la enorme concurrencia de fuerzas sociales en la que, después de diez mil años de alzarse, estancarse y desaparecer, las ciudades, finalmente, ganaron control sobre el mundo agrario que había impedido su desarrollo, dando lugar a la «revolución urbana», como V. Gordon Childe lo llamó, en diferentes zonas del mundo que no podían haber tenido contacto unas con otras?

Meso América y Mesopotamia, es evidente, no podían haber tenido ningún contacto desde tiempos paleolíticos, no obstante, su agricultura, pueblos y ciudades, alfabetización y matemáticas, se desarrollaron de forma extraordinariamente similar. Inicialmente recolectores del Paleolítico, ambas produjeron culturas altamente urbanizadas basadas en el cultivo de cereales, glifos, calendarios precisos, alfarería elaborada, por citar sólo las similitudes más llamativas. Los mesoamericanos conocían la rueda — aunque parece que no hacían uso de ella, probablemente por carecer de animales de tiro adecuados— así como el cero, y esto a pesar de la ausencia de cualquier clase de comunicación con las sociedades de Eurasia. Se requiere un asombroso desprecio de la unidad de la Civilización por parte de los relativistas de la historia para poder hacer hincapié, a menudo, en diferencias menores, tales como el vestido, algunas costumbres cotidianas y algunos mitos, a expensas de la considerable unidad de conciencia y desarrollo social que estas dos culturas exhibieron en continentes distintos después de muchos milenios de aislamiento la una de la otra.

La unidad de la evolución social apenas es viciada por perplejidades nominalistas tales como: «¿por qué no apareció un Lenin en Alemania en lugar de en Rusia en 1917-1918?» En vista de las grandes mareas de la Historia, podría ser más apropiado explorar —dejando de lado la gran fuerza de voluntad de Lenin y la flaccidez psicológica de Kerenski— si el proletariado tradicional fue alguna vez capaz de crear un «estado obrero»; en realidad, qué significaba verdaderamente ese concepto estatista cuando hombres y mujeres trabajadores estaban obligados a dedicar la mayor parte de sus vidas a arduas tareas a costa de su participación en la dirección de los asuntos sociales. El capricho, el accidente, la irracionalidad y los «imaginarios» ciertamente forman parte del desarrollo social para bien o para mal, pero no tienen literalmente ningún significado si no existe un estándar ético por el que definir lo «otro» de lo que estamos presuponiendo con nuestro estándar.^[13] Al parecer, los factores accidentales y excéntricos deben ser elevados a nivel de teoría *social* en

lugar de rebajados a nivel de minucias nominalistas para poder comprenderlos.

A pesar de los accidentes, fracasos y otras aberraciones que pueden alterar el curso del desarrollo social e individual racional existe un *legado de libertad*,,, como titulé un capítulo clave de mi libro *The Ecology of Freedom* una tradición de creciente aproximación de la humanidad a la libertad y la conciencia de sí, en ideas y valores morales y en el terreno global de la vida social. Efectivamente, la existencia de la Historia como un despliegue coherente de las potencialidades emancipadoras reales está claramente verificado por la existencia de la Civilización, las potencialidades de la Historia materializadas y parcialmente actualizadas. Se trata de los avances concretos, materiales al mismo tiempo que culturales y psicológicos, que la humanidad ha hecho hacia mayores grados de libertad, conciencia de sí y cooperación, así como de racionalidad misma. Haber trascendido las limitaciones de los lazos de afinidad; haber ido más allá de la simple recolección y llegado a la agricultura y la industria: haber reemplazado al grupo local o la tribu por la cada vez más universal ciudad, haber ideado la escritura, producido literatura y desarrollado formas más ricas de expresión de lo que los pueblos analfabetos pudieran haber imaginado, todos estos y muchos más avances han proporcionado las condiciones para la evolución de nociones de individualidad cada vez más refinadas y para la expansión de nociones de razón que siguen siendo logros sorprendentes en nuestros días.

Es la razón dialéctica más que la razón instrumental la que percibe el desarrollo de esta tradición. En realidad, la lógica dialéctica apenas si puede ser tratada en plano de igualdad con las erupciones de brutalidad, por muy calculadas que estén, pues de ningún modo pueden compararse las capacidades *episódicas* con una potencialidad en *despliegue*. La comprensión dialéctica de la Historia percibe diferencias en calidad, continuidad lógica y maduración en el desarrollo histórico, a diferencia de la cinética del mero cambio o de la simple directividad de la «dinámica social». Enrarecer los proyectos para la liberación humana hasta el punto de que sean «imaginarios» ampliamente subjetivos, sin relación con las realidades de la experiencia humana general y la penetración de la razón especulativa, puede hacer que pasemos por alto el impacto existencial de estos desarrollos y la promesa que anuncian de una libertad, conciencia de sí y cooperación siempre mayores. Damos por supuestos estos logros con demasiada facilidad, sin preguntarnos qué tipo de seres humanos

seríamos si no hubieran ocurrido como resultado de movimientos históricos y culturales más fundamentales que los factores excéntricos. Estos logros, admitámoslo claramente, son Civilización, en realidad, un *continuum* civilizador que está, a pesar de todo, infundido de rasgos terriblemente bárbaros, animales más bien. El proceso civilizador ha sido ambiguo, como puse de relieve en mi «Ambigüedades de la Libertad»,^[14] pero, no obstante, históricamente, ha convertido a la gente en ciudadanos, mientras que el proceso de adaptación ambiental que los humanos comparten con los animales ha sido transformado en un proceso de innovación de gran amplitud y estrictamente humano en ambientes claramente alterables.^[15] Es un proceso que alcanzó su mayor universalidad principalmente en Europa, por mucho que hayan aportado a la experiencia otras partes del mundo. Aquellos de nosotros que, es de comprender, temen que la barrera entre Civilización y caos sea frágil, en realidad presuponen la existencia de la Civilización, no simplemente del caos, y la existencia de la coherencia racional, no simplemente de la incoherencia irracional.

Es más, la dialéctica de la libertad ha emergido una y otra vez en luchas *recurrentes por* la libertad, ideológicas además de físicas, que han expandido duraderamente las metas generales de la libertad, la conciencia de sí y la cooperación —tanto en la evolución social como un todo, como en periodos temporales específicos—. El pasado está repleto de ejemplos en los que masas de gente, por muy dispares que fueran sus culturas, han intentado resolver los mismos problemas milenarios de formas extraordinariamente similares y con enfoques extraordinariamente similares. El famoso grito de igualdad de los campesinos ingleses durante la revuelta de 1381 —«Cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿quién era el caballero?»— es tan válido para las revueltas contemporáneas como lo fue hace seiscientos años, en un mundo que, supuestamente, tenía un «imaginario» muy diferente del nuestro. La negación de una historia universal racional, de la Civilización, del Progreso y de la continuidad social, vuelve imposible cualquier perspectiva histórica y, por lo tanto, desprovee de significado a cualquier praxis revolucionaria, excepto la que es cuestión de gusto personal, desde luego, a menudo, muy personal.

Incluso mientras los movimientos sociales intentan alcanzar lo que podrían llamar una sociedad racional, desarrollando las potencialidades de la humanidad para la libertad, la conciencia de sí y la cooperación, la Historia puede constituirse en un «conjunto íntegro» en continuo desarrollo. Este conjunto íntegro, debo recalcar, debe ser distinguido del

«Absoluto» terminal hegeliano, como las exigencias de coherencia en un cuerpo de opiniones deben ser distinguidas de la adoración de tal «Absoluto» y tal y como la capacidad de la razón especulativa para deducir de forma dialécticamente lógica las potencialidades verdaderas de la humanidad para la libertad no es ni teleológica ni absolutista, y mucho menos «totalitaria».^[16] No hay nada de teleológico, místico o absolutista en la Historia. La «integridad» no es un referente teleológico, cuyos componentes en evolución sean meras partes de un «Absoluto» predeterminado. Ni el despliegue racional de las potencialidades humanas ni su actualización en una «totalidad» eternamente dada están predestinados.

Tampoco es la resolución de nuestras potencialidades algún tipo vago de actividad suprahumana. Los seres humanos no son los instrumentos pasivos de un Espíritu (Geist) que soluciona su completa y final autorrealización y autoconciencia. Muy al contrario, son agentes *activos*, los auténticos «constituyentes» de la Historia, que pueden o no elaborar sus potencialidades en la evolución social. La tradición revolucionaria ha sido abortada aquí, discontinua allí —y por todo lo que sabemos, puede que finalmente sea abortada para la humanidad como tal—. Que una sociedad racional «última» exista incluso realmente como un «final de la historia» liberador está más allá del poder predictivo de nadie. No podemos decir cuál sería el campo de acción de una sociedad racional, libre y cooperativa, mucho menos presumir de tener conocimientos de sus «límites». En realidad, en la medida en que el proceso histórico llevado a cabo por agentes humanos vivientes es probable que expanda nuestras nociones de lo racional, lo democrático, lo libre y lo cooperativo, es indeseable afirmar dogmáticamente que tienen una finalidad. La Historia forma su propio ideal de estas nociones en momentos diferentes, que, a su vez, han sido expandidas y enriquecidas. Toda sociedad tiene la posibilidad de alcanzar un grado considerable de racionalidad, dadas las condiciones materiales culturales e intelectuales que lo permitan, o al menos, que estén disponibles. Dentro de los límites de un mundo esclavo, patriarcal, guerrero y urbano, por ejemplo, la *polis* de la antigua Atenas funcionó más racionalmente que Esparta u otras polis griegas. Es precisamente la tarea de la razón especulativa la de deducir *Lo que debería existir* en cualquier periodo dado, basado en las potencialidades reales para la expansión de estas nociones. Concluir que «el final de la historia» ha sido alcanzado con el capitalismo liberal sería deshacerse del legado histórico de estos magníficos esfuerzos por crear una sociedad

libre —esfuerzos que se han cobrado un número incontable de vidas en las grandes revoluciones del pasado—. Por mi parte, yo y, probablemente, muchos revolucionarios de hoy, no queremos tener un lugar en tal «final de la historia»; ni quiero olvidar los grandes movimientos emancipadores, en todas sus formas, en pro de la libertad popular que ocurrieron a través de las épocas.

La Historia, la Civilización y el Progreso son las aplicaciones sociales dialécticamente racionales que forman, incluso con todos los obstáculos a los que se enfrentan, un legado dialéctico de libertad. La existencia de este legado de libertad no niega de ninguna manera la existencia de un «legado de dominación»,^[17] que sigue perteneciendo al reino de lo irracional. De hecho, estos «legados» se entrelazan y se condicionan. Los ideales, las luchas y los logros humanos de aproximaciones varias a la libertad no pueden ser separados de las crueldades y las barbaries que han marcado el desarrollo social desde hace siglos, a menudo dando origen a nuevas configuraciones sociales cuyo desarrollo es altamente impredecible. Pero permanece una problemática histórica crucial, hasta el extremo de que la razón puede prever un desarrollo dado: ¿Será la libertad o la dominación la que es fomentada? Yo propongo que el Progreso es el avance —y, como todos probablemente esperan, el ascendiente— de la libertad sobre la dominación, que, claramente, no puede ser congelada conceptualmente en una eternidad alestórica dada la creciente conciencia de esperanzas y opresiones que han salido a la luz en sólo unas pocas generaciones recientes. El Progreso también aparece en la mejora global, por muy ambigua que sea, de las condiciones de vida materiales de la humanidad, en la emergencia de una ética racional, con estándares cultos de sensibilidad y conducta, a partir de unos usos irreflexivos y una moralidad deísta, y en las instituciones sociales que fomentan el autodesarrollo y la cooperación continuos. Por muy escasas que sean nuestras exigencias éticas en relación con la práctica social, teniendo en cuenta todas las barbaries de nuestra época, ahora sometemos la brutalidad a juicios más duros de lo que se hacía en el pasado.

Es difícil concebir una ética racional —a diferencia de los usos irreflexivos y de los mandamientos de moralidad, como el Decálogo— sin criterios razonados del bien y del mal basados en las potencialidades reales para la libertad que la razón especulativa puede deducir más allá de una realidad dada. Las «condiciones suficientes» para una ética deben ser explicadas racionalmente, no simplemente afirmadas en encuestas de opinión

pública, plebiscitos o en un consenso «intersubjetivo» que no logra clarificar lo que constituye la «subjetividad» y la «autonomía». Ciertamente no es algo fácil de hacer en un mundo que alaba las palabras nebulosas, pero es necesario descubrir la verdad en lugar de trabajar con nociones que derivan de la «sabiduría» convencional de nuestro tiempo. Como Hegel insistía, incluso máximas, morales tópicas como «Ama a tu prójimo como a ti mismo» plantean muchos problemas, tales como qué es lo que queremos decir verdaderamente con «amor».^[18]

Capítulo III

Creo que carecemos de una adecuada crítica de izquierdas para los problemas teóricos planteados por el hegelianismo clásico, el marxismo, el anarquismo, la socialdemocracia y el liberalismo, con el resultado de que hay serias lagunas en la exploración crítica de estos «ismos». Una exploración crítica de conjunto requeriría un análisis no sólo de los fallos del tema en cuestión, sino también de las presuposiciones ocultas de los críticos. Los críticos estarían obligados a definir claramente lo que quieren *decir* con los conceptos que están utilizando. Esta obligación autorreflexiva no puede ser eludida sustituyendo términos infrateorizados como «creatividad», «libertad» y «autonomía» por un análisis a fondo. La complejidad de estas ideas, su alcance, las tradiciones que las sostienen y las dividen unas de otras, y la facilidad con la que se puede abusar de ellas y, en el medio intelectual en el que son intercambiadas, separadas de las condiciones de vida sociales y materiales reales, todo esto requiere una considerable exploración.

Entre los importantes conceptos y relaciones que requieren elucidación está la tendencia a reducir la objetividad a la «ley natural» de la ciencia física.^[19] En el sentido convencional científico del término, la «ley natural» preordena el futuro cinético de objetos que chocan entre sí. Puede incluso preordenar lo que una planta individual llegará a ser bajo las condiciones normales requeridas para su crecimiento. La objetividad, sin embargo, tiene una multiplicidad de significados y no se corresponde necesariamente con las «leyes» que las ciencias naturales buscan formular. Implica no sólo la materialidad del mundo en un sentido amplio, sino también sus potencialidades, como una forma muy real, aunque no realizada, estructurada para sufrir una elaboración. La evolución, de formas de vida clave hacia una creciente subjetividad, opción y flexibilidad de conducta —potencialidades reales y sus grados de actualización— y hacia la intelectualidad, el lenguaje y la institucionalización social

humanas, es transparentemente clara. Una potencialidad objetiva es el *implícito* de lo que puede o no ser actualizado, dependiendo de las condiciones en las que emerge. Entre los humanos, la actualización de la potencialidad no está necesariamente restringida por nada, excepto por el paso del tiempo y la muerte, aunque no es libre de desplegarse incondicionalmente. Mínimamente, la actualización de las potencialidades de la humanidad consiste en su logro de una sociedad racional. Tal sociedad, por supuesto, no aparecería *ab novo*. Por su misma naturaleza, requeriría desarrollo, maduración o, más precisamente, una Historia —un desarrollo racional que puede ser satisfecho por el hecho mismo de que la sociedad está potencialmente constituida para ser racional—. Si la autorrealización de la vida en el mundo no humano es supervivencia o estabilidad, la autorrealización de la humanidad es el grado de libertad, conciencia de sí y cooperación además de racionalidad en la sociedad. Reducida mera o primariamente a «ley natural» científica, la objetividad es altamente atenuada. No abarca la potencialidad y el funcionamiento de la dialéctica en la realidad existencial, mucho menos su presencia como estándar para medir la realidad contra la actualidad en el despliegue de los fenómenos humanos.^[20]

La afirmación de Marx de haber desenterrado «las leyes naturales de la producción capitalista» era absurda, pero presentar al relativismo como una alternativa es igualmente absurdo. En una época más joven y flexible, Marx afirmó penetrantemente: «No es suficiente que el pensamiento deba buscar su actualización; la actualidad misma debe esforzarse hacia el pensamiento».^[21] El pensamiento, como razón dialéctica, se vuelve transformativo al dar forma al presente y al futuro en la medida en que la praxis racional humana actualiza objetivamente lo implícito. Hoy, cuando el subjetivismo es el rey supremo y cuando la respuesta común incluso a acontecimientos importantes es borrar todo significado y coherencia de la Historia, la Civilización y el Progreso, hay una necesidad desesperada de una objetividad que es inmensamente más amplia que la ciencia natural y las «leyes naturales», por una parte, y que un énfasis sobre lo idiosincrásico, lo «imaginario» y adventicio, por otra. Si los marxistas vulgares utilizaron la «ciencia» para convertir la afirmación ética de «el socialismo es necesario» en una aserción teleológica, a la que «el socialismo es inevitable», los críticos «posmarxistas» de hoy repiten una vulgaridad semejante al proclamar mordazmente la incoherencia en el campo de la teoría social. La reivindicación de la inevitabilidad del

socialismo era burdamente determinista: la reivindicación de su necesidad era una explicación racional y ética.

La «intersubjetividad» y las «relaciones intersubjetivas», por su parte, no pueden explicar de forma significativa cómo está enraizada la humanidad en la evolución biológica, o lo que llamamos en términos generales «Naturaleza», mucho menos, al utilizar diestramente la expresión «construcción social», puede evitar la realidad evolutiva objetiva que la «Naturaleza» connota. De la misma forma que un nexo subjetivado de las «relaciones intersubjetivas» disuelve la objetividad de los fenómenos sociales, de igual manera, un nexo subjetivado de la «construcción social» disuelve la objetividad de la evolución natural, como si ni los fenómenos sociales ni la evolución natural tuvieran ninguna actualidad aparte de ser un par de categorías epistemológicas simplistas. Aquí, Kant reaparece de verdad, con la posible diferencia de que incluso su realidad externa noumenal o inconocible haya desaparecido.

La dialéctica, debería recalcarse, no puede ser reducida simplemente a un «método», basándose en que pensadores dialécticos tan dispares como Aristóteles, Juan Escoto Erígena, Hegel y Marx abarcaron los diferentes campos del conocimiento y la realidad en formas y periodos diferentes. El conocimiento de la humanidad sobre la dialéctica ha *sido* en sí mismo un proceso y el pensamiento dialéctico ha experimentado un desarrollo —un desarrollo acumulativo, no un supuesto «cambio paradigmático» del mismo modo que los científicos se han visto obligados en las concesiones mutuas o superación de ideas a descomponer las comprensiones parciales en la naturaleza de la realidad y su devenir.^[22]

Si bien la más general objetividad que el razonamiento dialéctico deduce no dicta que la razón *prevalecerá*, implica que debería prevalecer, combinando *por ello la ética con la actividad humana y creando la base para un socialismo o un anarquismo verdaderamente objetivos y éticos*. La razón dialéctica permite una ética en la historia apoyando la influencia racional de «lo que debería ser» contra «lo que es». La Historia, como lo dialécticamente racional, ejerce una reivindicación apremiante, por así decir, sobre nuestros cánones de conducta e interpretación de acontecimientos. Sin este legado liberador y una práctica humana que fomente su despliegue, no tenemos en absoluto ninguna base para juzgar lo que es creativo o lo que está estancado, lo racional o lo irracional, o el bien o el mal en ninguna constelación de fenómenos culturales que no sean preferencias personales, A diferencia de la objetividad limitada de la

ciencia, la objetividad del naturalismo dialéctico es ética por su misma naturaleza, en virtud de la clase de sociedad que identifica como racional, una sociedad que es la actualización de las potencialidades de la humanidad.^[23] Supera la estrecha objetividad de la ciencia con respecto al avance, por medio de inferencias racionales extraídas de la naturaleza objetiva de las potencialidades humanas, una sociedad que actualiza esas potencialidades cada vez más. Y es así basándose en lo que *debería ser* considerado como realización de lo racional, es decir, en el conocimiento racional del bien y en una congruencia conceptual entre el bien y lo socialmente racional que puede ser personificado en instituciones libres.

No es que el desarrollo social sea dialéctico porque es necesariamente racional, como un hegeliano tradicional pudiera suponer, sino que cuando el desarrollo social es racional, es dialéctico o histórico. Declaramos, en resumen, que podemos deducir de una potencialidad humana única un desarrollo racional que avanza la autorrealización humana en una sociedad libre, consciente de sí y cooperativa. La razón especulativa presenta aquí una reivindicación para discernir el desarrollo racional (de ninguna manera inmune a las vicisitudes irracionales) de la sociedad como debería ser —dada la potencialidad humana, como la conocemos en la vida real, para evolucionar del grupo tribal a una ciudadanía democrática, de la fabricación del mito (mitopoyesis) a la razón, del sometimiento de la persona a una colectividad popular a la individualidad en una comunidad racional— todo como fines racionales así como realidades existenciales. Deberíamos siempre recurrir a la razón especulativa para comprender y explicar no sólo lo que ha sucedido con respecto a esta problemática, sino también por qué se repite en grados variables, y cómo puede ser resuelta.

En un sentido verdadero, los pasados quince años o más han sido considerablemente *ahistóricos*, bien que *repletos* de acontecimientos, en la medida en que no han estado marcados por ningún avance duradero hacia una sociedad racional. En efecto, si acaso, parecerían inclinarse hacia una regresión, ideológica y estructuralmente, hacia la barbarie, a pesar de los espectaculares avances de la tecnología y la ciencia, cuyo resultado no puede preverse. No puede existir una dialéctica, sin embargo, que trate «dialécticamente» lo irracional, la regresión hacia la barbarie, es decir, una Dialéctica Negativa estrictamente. Tanto el libro de Adorno del mismo título como el de Horkheimer y Adorno *The Dialectic of Enlightenment* que rastreaba el descenso «dialéctico» de la razón (en

sentido hegeliano) hacia el instrumentalismo, eran poco más que una mezcla farragosa de retorcida verborrea neo-nietzscheana, a menudo brillante, colorista y excitantemente informativa, pero a menudo confusa, bastante deshumanizadora y, para hablar francamente, irracional.^[24] Una «dialéctica» que carece de espíritu de trascendencia (*Aufhebung*) y niega la «negación de la negación» es espuria en su misma esencia.^[25] Uno de los intentos más tempranos de tratar «dialécticamente» la regresión social fue la poco conocida «tesis de la retrogresión», llevado a cabo por Josef Weber, el teórico trotskista alemán que fue el líder en el exilio de la *Internationale Kommunisten Deutschlands (IKD)*. Weber fue el autor del programa de la IKD «Barbarie capitalista y socialismo» publicado en noviembre de 1944 en el *New Internationalist* de Max Schachtman durante los días más amargos de la Segunda Guerra Mundial, y planteaba la cuestión a la que se enfrentaban muchos revolucionarios pensantes de aquella lejana época: ¿Qué formas podría tomar el capitalismo si el proletariado fracasara en hacer la revolución socialista después de la Segunda Guerra Mundial?^[26] Como sugiere el título del documento de la IKD, no todos los marxistas, quizás menos de los que pudiéramos pensar, consideraban el socialismo «inevitable» o pensaban que habría necesariamente un «final» socialista «a la historia» después de la guerra. Efectivamente, muchos de los que conocí como disidentes trotskistas hace cincuenta años estaban convencidos de que la barbarie era un peligro tan serio para el futuro como el socialismo su mayor esperanza.^[27] El panorama de barbarie al que hacemos frente hoy puede diferir en forma de aquel al que se enfrentaron los marxistas revolucionarios hace dos generaciones, pero no es diferente en especie. El futuro de la Civilización está todavía en la balanza y el recuerdo de visiones emancipadoras alternativas al capitalismo se está tornando más pálido con cada generación.

Aunque lo «imaginario» y lo subjetivo son ciertamente elementos del desarrollo social, el capitalismo contemporáneo está disolviendo firmemente la unicidad de los «imaginarios» de otras culturas más tempranas y diversas. En realidad, el capitalismo está nivelando y homogeneizando cada vez más la sociedad, cultural y económicamente, hasta el punto de que los mismos productos, técnicas industriales, instituciones sociales, valores, incluso deseos, están siendo «universalizados» hasta un grado sin precedentes en la larga carrera de la humanidad. En una época en la que los artículos manufacturados se han convertido en fetiches más potentes que los que «imaginaron» las culturas

primitivas; en la que la corbata y el traje están sustituyendo a los tradicionales sarongs, capas y esclavinas; en la que la palabra business requiere cada vez menos ser traducida a los diversos vocabularios del mundo; y en la que el inglés se ha convertido en lengua franca no sólo de las llamadas «clases educadas», sino de la gente corriente (¿,necesito añadir más a esta lista inmensamente larga?), es extraño que lo que hay de idiosincrásico en diferentes constelaciones culturales esté adquiriendo ahora una importancia en el discurso académico que rara vez alcanzó en el pasado. Este discurso puede ser una forma de evitar un muy necesario examen de los desafíos planteados por los desarrollos capitalistas recientes, en vez de esto, los enmarañan en retorcidas discusiones que llenan densos tomos académicos y, particularmente en el caso de Foucault y el posmodernismo, satisfacen los «imaginarios» de individuos egocéntricos, para los que el bote de spray se ha convertido en el arma elegida para atacar al sistema capitalista y una cabeza rapada en la mejor manera de insultar a la pequeña burguesía convencional.

Para decirlo sin rodeos: ningún movimiento revolucionario puede crecer si sus teóricos niegan de forma esencial el «principio de esperanza» de Bloch, que el movimiento tanto necesita para una inspirada confianza en el futuro; si niega la Historia universal que confirma los arrolladores problemas comunes que han asediado a la humanidad a través de los tiempos, si niega los intereses comunes que dan a un movimiento la base para una lucha común en el logro de una distribución racional de los asuntos sociales: si niega la racionalidad procesual y una creciente idea del Bien basada en algo más que bases personalistas (o «intersubjetivas» y «consensuales»); si niega las poderosas dimensiones civilizadoras del desarrollo social (irónicamente, dimensiones que son, de hecho, tan útiles para los nihilistas contemporáneos poder criticar los fracasos de la humanidad); y si niega el Progreso histórico. No obstante, en la teoría actual, una serie de acontecimientos reemplazan a la Historia, el relativismo cultural reemplaza a la Civilización y un pesimismo básico reemplaza a una confianza en la posibilidad de Progreso, Lo que es más siniestro, la fabricación de mitos (mitopoyesis) reemplaza a la razón y la utopía pesimista al proyecto de una sociedad racional, Lo que está en juego en todos estos desplazamientos es una regresión intelectual y práctica de proporciones espantosas —un desarrollo especialmente alarmante hoy día, cuando la claridad teórica es absolutamente necesaria—. Lo que nuestra época requiere es un social-análisis que exija un movimiento revolucionario y popular, y no un psicoanálisis que produzca

farisaicos repudios para «bellas almas», ideológicamente ataviadas con un velo de virtud personal.

Dada la disparidad existente entre lo que racionalmente *debiera ser* y lo que normalmente existe, la razón puede no estar necesariamente encarnada en una sociedad libre. Cuando, si es que sucede, el reino de la Libertad alcance su forma más expansiva, hasta el extremo que podamos imaginar, y si la jerarquía, las clases, la dominación y la explotación fueran abolidas alguna vez, estaríamos obligados a entrar en ese reino sólo como *seres libres*, como «animales conscientes» verdaderamente racionales, éticos y empáticos, con la mayor penetración intelectual y probidad ética, no como brutos coaccionados por una necesidad y un miedo feroces. El enigma de nuestro tiempo es si los relativistas de hoy día nos habrían equipado intelectual y éticamente para cruzar a ese reino más expansivo de libertad. No podemos ser simplemente *conducidos* a una mayor Libertad por fuerzas ciegas que no comprendemos, como dan a entender las moscas, mucho menos por meras preferencias que no se basan más que en un «imaginario», en los «instintos» o en «deseos» libidinosos.^[28] Los relativistas de nuestro tiempo pueden, en realidad, jugar un papel siniestro si permiten que lo «imaginativo» nos haga perder contacto con el mundo objetivo. Pues en ausencia de estándares de conducta racionales y objetivos, la imaginación puede ser tan demoniaca como liberadora cuando tales estándares existen; de ahí la necesidad de la espontaneidad informada, y de una imaginación informada.

Los estimulantes acontecimientos de mayo-junio del 68, con la consigna: «¡La imaginación al poder!», fueron seguidos unos años más tarde de un arranque en la popularidad del posmodernismo y el posestructuralismo nihilistas entre la élite intelectual, por una insípida metafísica del «deseo» y una llamada apolítica a la «imaginación» nutrida de un anhelo de «autorrealización». Más que nunca, debo insistir, debemos invertir la sentencia de Nietzsche «todos los hechos son interpretaciones» y exigir que todas las interpretaciones estén enraizadas en la objetividad. Debemos buscar interpretaciones más amplias del socialismo que aquellas que encasillaron los ideales socialista en una ciencia y que estrangulaban sus movimientos en instituciones autoritarias, En una época en la que vacilamos entre Civilización y barbarie, los apóstoles actuales de la irracionalidad en todas sus formas son los demonios subterráneos de un mundo oscuro que ha resucitado no para explicar los problemas de la humanidad, sino para efectuar una negación desalentadora del papel que juega la racionalidad en la Historia y en los asuntos humanos. Mi inquietud

hoy día reside, no en la ausencia de «garantías» científicas de que aparecerá una sociedad socialista libertaria —una sociedad que, a mi edad, no tendré nunca el privilegio de conocer— sino en *sí alguna vez* se luchará por ella en un periodo tan desesperado y decadente.

[1] Además, a pesar de la tendencia a bifurcar objetividad y subjetividad, ninguna excluye a la otra. Existe una dimensión subjetiva en la objetividad y es precisamente la relación entre ambas lo que requiere una explicación.

[2] El relativismo moral ha sido recientemente terreno abonado para una forma de racionalidad puramente funcional o instrumental, que, bajo mi punto de vista, es uno de los mayores impedimentos para un análisis social serio y una ética con sentido.

«La razón subjetiva», por utilizar la expresión de Max Horkheimer en *The Eclipse o Reason* que es responsable de un enfoque relativista, ha sido una de las mayores aflicciones del pensamiento angloamericano, no meramente entre la elite intelectual sino también entre el público en general.

[3] Habiendo sido proclamado que su autorrealización está en sus propias potencialidades, los seres humanos, no obstante, no pueden hacer lo que les viene en gana, a pesar de las afirmaciones de las «bellas almas», por usar la expresión de Hegel, que viven en un aislado promontorio de liberación personal y «autonomía» Independiente. Aquí Marx estaba bastante por delante de los anarquistas individualistas de hoy que, spray en mano, tienen la mala costumbre de desbaratar los intentos serios de organización e Investigación teórica con gritos de «¡Libertad ya!».

[4] Nada es más fácil, más engañoso y más engreído hoy día que exponer generalizaciones ahistóricas y radicales sobre figuras como la de Hegel, Marx y Lenin. Es prueba de la deplorable degradación Intelectual de nuestro tiempo que gente que debería guardarse de hacerlas, las haga tan a la ligera. De la misma forma, podría afirmarse que el totalitarismo de Stalin tenía sus raíces en la llamada «Tradicón Republicana Atlántica» de Maquiavelo, ya que éste fue el autor de El príncipe, o en Platón, como hizo Karl Popper de forma tan notoria. No obstante, Hegel se hubiera opuesto, sin lugar a dudas, de forma decidida a los puntos de vista de Marx sobre la dialéctica: Marx podría muy bien haber desheredado a Lenin, como hicieron la marxista Rosa Luxemburg y los comunistas del Consejo Görter y Pannekoek: y Stalin hubiera ciertamente encarcelado a Lenin, como la viuda de Lenin le reprochó a Trotski en 1925, después de que el antiguo jefe del Ejército Rojo empezara tardíamente a atacar a Stalin.

[5] Muchos de estos antiguos marxistas (especialmente los estudiantes de «La Nueva Izquierda» y sus profesores) viciaron los sesenta con sus dogmas favoritos, para luego «crecer» después de haberlo «pasado bien» (por decir con otras palabras una expresión cínica de muchos veteranos parisinos del 68) y ahora están viciando los noventa con escepticismo, nihilismo y subjetivismo. Los obstáculos más graves al desarrollo de una auténtica Nueva Izquierda hoy día son los Alain Touraines, André Gorzes y Michael Walzers que se han adherido diversamente al «socialismo de marchado», al «estatismo minimalista» o han pluralizado conceptos de justicia y libertad que son perfectamente compatibles con el capitalismo moderno. El peor destino que puede tener una idea es ser mantenida artificialmente con vida, mucho después de haber muerto históricamente, en forma de cursos para posgraduados en la New School for Social Research de Nueva York.

[6] Es fácil, cuando se crítica al cientifismo como una ideología, olvidar el papel que las ciencias naturales mismas jugaron a la hora de subvertir las creencias en la brujería, y la superstición y en fomentar un enfoque secular y naturalista de la realidad. Me gustaría pensar que ya no creemos en Drácula, en el poder del crucifijo para rechazar a los vampiros o en el poder oculto de las mujeres para comunicarse con los demonios, ¿o lo creemos?

[7] Ver mi «Introduction: A Philosophical Naturalism» *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism* (Montreal: Black Rose Books, 1990); la edición revisada será publicada por Black Rose en 1994.

[8] Desde luego, puede que haya una «lógica de los acontecimientos», pero sería la lógica de la razón analítica, basada en el mero causa-efecto y en el principio de identidad, «A=A», no en la razón dialéctica.

[9] Ver James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993).

[10] Ver mi próximo libro, *Reenchanting Humanity* (London: Cassell, 1995), para una discusión más detallada de estos temas.

[11] Irónicamente, vicia incluso el significado del anarquismo social como socialismo ético.

[12] No hallo consuelo en la noción de que los pueblos que no habían desarrollado un lenguaje escrito «disfrutaban» de una «sociedad opulenta», como diría Marshall Sahlins. Sus vidas eran muy a menudo cortas, sus culturas estaban gravadas por la superstición y carecían de un sistema silábico de escritura, y estaban normalmente en guerra unos con otros, por citar sólo las aflicciones más serias, contrariamente a las imágenes bucólicas de la Nueva Era.

[13] En realidad, incluso los historiadores nominalistas que ven la Historia como una serie de accidentes, a menudo, y de forma tácita, presuponen la existencia de lo «no accidental» (quizá incluso de lo racional) en un desarrollo social.

[14] Ver el capítulo 11 de mi *The Ecology of Freedom* (1982: reimpresso en Montreal: Black Rose Books, 1992).

[15] No sé de ninguna opinión tan parcial y perjudicial como la máxima de Theodor Adorno «Ninguna historia universal conduce del salvajismo al humanitarismo», pero hay una que conduce de la honda a la bomba de megatones». Este pronunciamiento pomposo y menos que reflexionado, unido al compromiso de Adorno con una negatividad que rechazaba la superación (Aufhebung), o los avances sociales e ideológicos, fue un paso hacia el nihilismo, en realidad, una desagradable demonización de la humanidad, que contradecía sus afirmaciones de la razón. Ver *Negative Dialectics*, trad. E.B. Ashton (New York: Seabury Press, 1973), pág. 320.

[16] Evito deliberadamente las palabras Totalidad y Espíritu para impedir tal sugerencia.

[17] El título de otro capítulo de *The Ecology of Freedom*.

[18] G.W.F. Hegel, «Reason as Lawgiver», *The Phenomenology of Spirit*, trad. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), págs. 252-256.

[19] Hegel, con todos sus embrollos sobre la noción de *Geist* o «Espíritu» y a pesar de su concepción de un «Absoluto» predeterminado, al menos tuvo el buen sentido de distinguir

entre el autodesarrollo de formas de vida no humanas, por ejemplo, y el autodesarrollo de la humanidad o, lo que es lo mismo, de la sociedad. Ver G.W.F. Hegel, «Introduction», *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 1, trad. E.S. Haldane y Frances H. Simson (London: Routledge and Kegan Paul, 1955, 1968; New York: Ibe Humanities Press), págs. 22-23.

[20] La cosmología y la biofísica de hoy, sin embargo, se están tropezando con fenómenos cuya explicación requiere los conceptos flexibles de desarrollo planteados por el naturalismo dialéctico.

[21] Karl Marx, «Toward a Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction», *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, trad. Lloyd D. Easton y Kurt H. Guddat (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1967), pág. 259.

[22] La obra de W.T. Stace *Critical History of Greek Philosophy*, por ejemplo, muestra cómo una serie de antiguos pensadores griegos perfeccionaron enfoques crecientemente plenos, pero aún parciales, para producir la filosofía dialéctica más avanzada de su época, especialmente la de Aristóteles. Ciertamente, el desarrollo de la penetración en la naturaleza dialéctica de la realidad no terminó con los griegos. Ni terminará con los pensadores de nuestro tiempo, de la misma forma que la ciencia no terminó en el siglo diecinueve, cuando tantos físicos pensaban que se podía añadir muy poco para completar la física newtoniana. En su historia de la filosofía, Hegel señaló no sólo diferentes grados de la razón dialéctica, que se aproximaban a diferentes grados de verdad (lo que de ninguna manera significa que fuera un «relativista»), sino también diferentes tipos de racionalidad «Compresión» o Verstand, del tipo del sentido común, y «Razón» o Vernunft, del tipo dialéctico.

[23] Recientemente, el naturalismo dialéctico ha sido criticado por cometer la «falacia epistemológica» en la que los conceptos a priori se convierten en sus propias condiciones de validez, haciendo de la dialéctica como tal un sistema autovalidante. Y esto, como si el naturalismo dialéctico no estuviera estructurado alrededor de la realidad de la potencialidad y fuera puramente una forma de razón especulativa a priori. No obstante, estos críticos suelen utilizar la clase de lógica que emplea el concepto más a priori, tautológico en realidad, de todos, el principio de identidad, A es igual a A, prefiriéndolo a la razón dialéctica.

[24] Este enfoque no es nuevo para mí. En *The Ecology of Freedom* completado en 1980 y publicado en 1982, me esforcé en indicar que «*The Dialectic of Enlightenment* no es en realidad ninguna clase de dialéctica, al menos en su intento de explicar la negación de la razón a través de su propio autodesarrollo» (pág. 382). Mi respeto por la Escuela de Frankfurt descansaba de forma general sobre sus críticas penetrantes del positivismo, que fue la novedad filosófica dominante en las universidades americanas y la teoría social (la llamada «sociología») de los años 40 y 50, y en sus diferentes comprensiones de la filosofía hegeliana. Hoy, estas valiosas contribuciones han sido ampliamente superadas por la facilidad con la que el trabajo de la Escuela de Frankfurt ha fomentado las ideas posmodernistas en los Estados Unidos y Alemania, y también por hasta qué punto sus productos, especialmente los escritos de Adorno, se han convertido en artículos de consumo para los intelectuales.

[25] Tampoco una paradoja verbal que contrasta ideas aparentemente relacionadas, pero que son opuestas, o coloristas expresiones de alteridad, constituye una dialéctica en el sentido en el que lo he expuesto aquí, por mucho que parezca asemejarse a las formulaciones de Hegel o a lo mejor de Marx. Esta clase de empeños provocadores de Adorno a menudo resultan poco más que eso, provocaciones.

[26] Presentado por el Auslands Kommltee (Comité Exterior) del IKD, este enorme documento precedió con mucho a *Socialisme ou Barbarie*. Las Ideas que expuso, no obstante, son discutibles hoy día. Extrapolando los aparentes objetivos bélicos de Hitler a principios de 1940 —reducir los países industrializados de la Europa Occidental a meros satélites del capital alemán, y agrarizar y despoblar el Este— al mundo en general, esta teoría del imperialismo (y la barbarie) argumentaba que el capital no sería exportado a países subdesarrollados, sino que, muy al contrario, los recursos que éstos poseyeran serían Implacablemente explotados.

[27] Ni tampoco, a finales de los 40, considerábamos el movimiento obrero —en realidad, los «consejos obreros» o «el control obrero de la industria»— como revolucionario, especialmente con las secuelas de las grandes huelgas de finales de los 40 que me afectaron directamente como trabajador.

[28] La noción de un «Instinto de libertad», alabado por muchos teóricos radicales, es un oxímoron total. El carácter apremiante, en realidad, determinista, del instinto lo hace ser la antítesis de la libertad, cuyas dimensiones liberadoras están basadas en la elección y la autoconsciencia.

Sobre Multiversidad Libertaria

Multiversidad Libertaria es una plataforma educativa anarquista desde Nicaragua. Prioriza el análisis crítico y decolonial del anarquismo.

Reddit:

<https://www.reddit.com/r/frombelownicaragua/>

Podcast:

<https://anchor.fm/multiversidadlibertaria>

Telegram:

<https://t.me/multiversidadlibertaria>

Facebook:

<https://www.facebook.com/multiversidadlibertaria>

<https://twitter.com/anarcopanda>

<https://twitter.com/aerion07>

multiversidad.libertaria@gmail.com

