

Murray Bookchin

Por una sociedad ecológica

Editorial Gustavo Gili, S. A.

Barcelona-29 Rosellón, 87-89. Tel. Tel. 259 14 00
Madrid-6 Alcántara, 21. Tel. 401 17 02
Vigo Marqués de Valladares, 47, 1.º Tel. 21 21 36
Bilbao-1 Colón de Larreátegui, 14, 2.º izq. Tel. 23 24 11
Sevilla-11 Madre Ráfols, 17. Tel. 45 10 30
1064 Buenos Aires Cochabamba, 154-158. Tel. 22 41 85
México 12 D.F. Yácatas, 218. Tels. 687 18 67 y 687 15 49
Bogotá Diagonal 45 N.º 16 B-11. Tel. 45 67 60
Santiago de Chile Santa Beatriz, 120. Tel. 23 79 27
Sao Paulo Rua Augusta, 974 Tel. 256 17 11

GG

Colección Tecnología y Sociedad

Director de la colección

Ignacio Paricio Ansuategui, Arquitecto
Profesor de la Escuela Técnica Superior
de Arquitectura, Barcelona

Versión castellana de Josep Elias

COPYRIGHTS

- Después de la escasez, publicado en *Post-Scarcity Anarchism*. © 1971 by Ramparts Press.
- Espontaneidad y organización («On spontaneity and organization»), publicado en *Anarchos* n.º 4. © 1972 by Murray Bookchin.
- Hacia una tecnología liberadora («Towards a liberatory technology»), publicado en *Anarchos* y reimpresso después en *Post-Scarcity Anarchism*. © by Ramparts Press.
- Ecología y pensamiento revolucionario («Ecology and revolutionary thought»), publicado en *Anarchos*. © 1974 by Murray Bookchin.
- Por una sociedad ecológica («Towards an ecological society»), publicado en *Philosophica*, XIII. © 1974 by Murray Bookchin.
- Poder de destruir. Poder de crear («The power to destroy - The power to create»), © 1969 by Murray Bookchin.
- La «crisis de la energía». Mito y realidad. («The energy crisis, myth and reality»). © 1973 by Murray Bookchin.
- Energía, «ecotecnocracia» y ecología («Energy, ecotechnocracy and ecology»). © by Murray Bookchin.

© para la presente edición castellana
Editorial Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1978
Printed in Spain
ISBN 84-252-0703-7
Depósito Legal: B. 10526-1978
Gráficas Diamante, Zamora 83, Barcelona-18

Indice

Prólogo	7
Después de la escasez	15
Espontaneidad y organización	30
Hacia una tecnología liberadora	54
— Tecnología y libertad	56
— Las potencialidades de la tecnología moderna	61
— La nueva tecnología y la escala humana	70
— El uso ecológico de la tecnología	75
— Una tecnología al servicio de la vida	90
Ecología y pensamiento revolucionario	98
— El valor crítico de la ecología	99
— Diversidad y simplicidad	103
— La naturaleza reestructuradora de la ecología	107
Por una sociedad ecológica	119
Poder de destruir. Poder de crear. A propósito del movimiento ecológico (<i>Manifiesto para el grupo Ecology Action East</i>)	134
— Tecnología y población	135
— Ecología y población	138
— Objetivos	140
La «crisis de la energía». Mito y realidad	144
Energía, «ecotecnocracia» y ecología	158

I

El movimiento socialista —¡oh ironía!— en lugar de figurar a la cabeza de las transformaciones de nuestra sociedad y de nuestra civilización les va a la zaga desde casi todos los puntos de vista. La incompreensión demostrada por este movimiento con respecto a la contracultura, su misera interpretación de la liberación de la mujer, su indiferencia por la ecología y hasta su ignorancia deliberada de las nuevas tendencias que surgen en las fábricas (en particular entre los jóvenes obreros) llegan a ser claramente caricaturescas cuando las comparamos con el simplismo de su «análisis de clase», su afán por la organización jerarquizada y sus rituales invocaciones a «estrategias» y «tácticas» que ya se habían mostrado inadecuadas treinta años antes.

A duras penas la corriente socialista actual ha logrado darse cuenta de que la inmensa mayoría de la gente ha ido formulando poco a poco una nueva definición de la misma palabra libertad. El atrevimiento con que se han superado los límites de la representación concreta de la liberación hubiera parecido, en tiempos no muy remotos, propio de un utopismo irritante. Sin embargo, cada vez hay más gente que se da cuenta de que la sociedad ha desarrollado una tecnología que haría posible la radical desaparición de la escasez material y una considerable reducción de los agobios del trabajo. Ante esta posibilidad de una sociedad sin clases y libre de escasez, ante el absurdo de las relaciones jerárquicas, esa misma gente se ve

* Texto publicado en 1972, en la revista *Anarchos*, n.º 4.

inducida a plantearse intuitivamente el problema del comunismo, no el del socialismo.¹ Instintivamente procuran eliminar la dominación, sea cual fuere el color o la forma que pueda revestir, y no sólo la explotación material. Así se explica la generalizada erosión de la autoridad en tanto que tal, en la familia, la escuela, la Iglesia, el Ejército, las profesiones, tanto manuales como intelectuales; de hecho, en todas las instituciones que, en su práctica, comportan un poder jerárquico; en toda relación, incluso elemental, marcada por la dominación. Así se explica, igualmente, el carácter hondamente personal de la rebelión que se propaga a través de la sociedad, su carácter intensamente subjetivo, existencial, cultural. Esta rebelión afecta a la vida cotidiana, antes de afectar de forma evidente a los aspectos más globales de la vida social, y mina los vínculos concretos que unen el individuo al sistema, antes de atacar los principios abstractos del sistema en sus dominios político y moral.

El movimiento socialista sigue oponiendo a corrientes liberadoras tan profundas y tan cargadas de vivencias la estéril invocación a los intereses particulares de la «clase obrera», el arcaico concepto de «dictadura del proletariado» y la siniestra fórmula de partido centralizado y jerarquizado. Si el movimiento socialista carece hoy de vida, se debe a que ha perdido todo contacto con la vida.

II

Hemos cerrado un ciclo histórico completo. Volvemos a enfrentarnos con problemas de una sociedad orgánica, pero de nuevo tipo, definidos por un nivel tecnológico y, más generalmente, histórico, nuevo: una sociedad orgánica que podría borrar y superar las barreras internas de la sociedad, como las que la oponen a la naturaleza o las que fraccionan el psiquismo humano, resultantes de miles de años de sistema jerarquizado. La sociedad jerárquica ha conseguido el funesto «milagro» de transformar los seres humanos en simples instrumentos de producción, rebajados, en tanto que objetos, al nivel de herramientas y máquinas, definiendo así su humanidad por el usufructo que de ellos pueda obtenerse en un sistema de penuria generalizada, de dominación y, por lo que al capitalismo atañe, de intercambio mercantil. No obstante, aun antes de que se instaurara la dominación del hombre sobre el hombre, la sociedad jerárquica ya había logrado someter la mujer al hombre, inaugurando así la era de la dominación en un sentido que sobrepasaba ampliamente la explotación, la era de la domina-

ción por sí misma y de la dominación bajo su forma más reificada. La dominación, insinuada en las más alejadas honduras de la personalidad, nos ha convertido en los depositarios de una herencia de varios milenios de antigüedad que modela nuestro lenguaje, nuestros gestos y nuestras actitudes más cotidianas. Las revoluciones del pasado han resultado siempre demasiado «olímpicas» para afectar a aspectos de la vida tan íntimos, tan triviales; así se explica el carácter ideológico de sus objetivos supuestamente liberadores, la estrechez de su visión de la libertad.

El nuevo movimiento que se desarrolla en dirección al comunismo se propone como objetivo la construcción de una sociedad basada en lo autogestión que permita que cada individuo participe plena y directamente (y partiendo de una total igualdad) en la gestión, sin intermediarios, de la colectividad. Semejante colectividad, considerada desde el punto de vista de sus aspectos humanos concretos, no podría ser más que la realización del yo liberado, del sujeto libre, desembarazado de todas sus «cosificaciones», de ese yo que es capaz concretamente de convertir la gestión de la colectividad en una auto-gestión auténtica. El considerable progreso representado por el movimiento de la contracultura con respecto al movimiento socialista, aparece precisamente en una valoración de la persona que le lleva a denunciar en los objetivos no personales y hasta en las convenciones de lenguaje, de gestos, de conducta e indumentaria, la perpetuación de la dominación insinuada en el inconsciente. Así pues, el movimiento de la contracultura, por mucho que lo haya desfigurado el ambiente general de no libertad en que está sumergido, ha vuelto a definir, de manera concreta y auténticamente revolucionaria, esa palabra hoy tan inofensiva de «revolución»; la ha vuelto a definir como una práctica que subvierte todas las abstracciones y las teorías dudosas.

Calificar de «individualismo burgués» las reivindicaciones del yo emergente es una torpe ignorancia de las aspiraciones existenciales más fundamentales a la liberación. El capitalismo no produce individuos, sino átomos egoístas. Desconocer de este modo la reivindicación de una sociedad autogestionaria y reducir a una visión economicista de la «libertad» las aspiraciones del sujeto revolucionario lleva de inmediato a ese «comunismo burdo» condenado con tanta exactitud por el joven Marx en los Manuscritos del 44. El objetivo comunista-libertario de la sociedad autogestionaria establece el derecho de cada individuo a adquirir el control total de su vida cotidiana y de lograr, en lo posible, que cada día sea una experiencia gozosa y sorprendente. Al rechazar semejante objetivo en nombre de los intereses abstractos de la «Sociedad», de la «Historia», del

«Proletariado» y, de manera aún más flagrante, en nombre del «Partido», se acepta y se acentúa la antítesis *burguesa* entre individuo y colectividad; y esto en provecho de la manipulación burocrática de la renuncia al deseo, y de la sumisión, tanto individual como colectiva, a los intereses del Estado.

III

No podría existir sociedad autogestionaria sin actividad autónoma. De hecho, la revolución es la actividad autónoma en su forma más intensa: acción directa desarrollada hasta conseguir que el pueblo autónomo se apodere de las calles, de la tierra y de las fábricas. Mientras no se llegue a este orden de conciencia, al menos en el plano social, la conciencia seguirá siendo conciencia de masa, objeto de manipulación para las élites. Esta simple razón bastaría para comprender que los auténticos revolucionarios están obligados a afirmar que la forma más avanzada de conciencia de clase es la conciencia de sí, de individuación de las «masas» en seres conscientes capaces de hacerse con el control de la sociedad y de sus propias vidas, directamente y sin mediaciones. Esta simple razón bastaría, además, para comprender que los auténticos revolucionarios están obligados a afirmar que la única «toma del poder» verdadera a cargo de las «masas» es la disolución del poder; es decir, del poder del hombre sobre el hombre, de la ciudad sobre el campo, del Estado sobre la comunidad y de la mente sobre la sensibilidad.

IV

Esta perspectiva de una sociedad basada en la autogestión, puesta en marcha por la actividad autónoma y sostenida por la conciencia de sí, ha de servirnos como marco para nuestro análisis de las relaciones entre espontaneidad y organización. Cada vez que alguien afirma que las «masas» necesitan la «dirección» de una vanguardia, expresa implícitamente la convicción de que la revolución es más un problema de «estrategia» y de «táctica» que un proceso social;² que las «masas» son incapaces de crear por sí solas unas instituciones liberadoras, obligadas en cambio a contar con un poder estatal —la «dictadura del proletariado»— que se encargue de organizar la sociedad y de aplastar la contrarrevolución. No hay ninguno de estos asertos que la historia no desmienta, ni siquiera la

historia de las revoluciones parciales que se han limitado a reemplazar el reinado de una clase por el de otra. Si consideramos la Revolución Francesa, las insurrecciones de 1848, la Comuna de París, las revoluciones rusas de 1905 y de febrero de 1917, la revolución alemana de 1918, las revoluciones españolas de 1934 y 1936, o la revolución húngara de 1956, advertimos la presencia de un movimiento social, a veces muy extenso, que culmina con el derrocamiento de las instituciones existentes sin que un partido de «vanguardia» desempeñe el papel de guía (de hecho, cuando dicho partido existe, suele ir a remolque de los acontecimientos). Observamos que las masas crean sus propias instituciones de liberación, como indistintamente lo fueron las secciones parisinas de 1793-1794, los clubs y las milicias de 1848 y de 1871, o los comités de fábrica, los consejos obreros, las asambleas populares o los comités de acción de posteriores alzamientos.

Procederíamos a una burda simplificación de tales acontecimientos si pretendiéramos que la contrarrevolución ha logrado resurgir y triunfar —donde pudo— por el simple hecho de que las «masas» fueran incapaces de coordinar su acción y por haberles faltado la «dirección» de un partido centralizado y disciplinado. Nos enfrentamos aquí con uno de los problemas más discutidos que plantea el proceso revolucionario, un problema jamás adecuadamente asimilado por el movimiento socialista. Que haya faltado coordinación o que ésta haya fracasado, que, incluso, haya sido *posible* la contrarrevolución, son circunstancias que suscitan un problema más fundamental que el de la «técnica de gobierno». Si han fracasado las revoluciones radicales, se debe esencialmente a que no disponían de la base material que les habría permitido establecer el interés general de la sociedad, cuyos elementos más conscientes ya asentaban unos jalones históricos. Aunque el grito de adhesión de este interés general sea «Libertad, igualdad, fraternidad» o «Vida, libertad y búsqueda de la felicidad», la realidad desnuda era la misma; a saber, una ausencia de infraestructura tecnológica que favoreciera la materialización de este interés general en una sociedad armónica. Si, a lo largo del proceso revolucionario, este interés general se fragmentaba otra vez en intereses particulares y antagonistas —pasando de la euforia de la «reconciliación», como lo prueban las grandes fiestas nacionales que siguieron a la caída de la Bastilla, a la pesadilla de la guerra de clases, del terror y de la contrarrevolución—, es algo que se explica esencialmente por los *límites materiales* del desarrollo social, no por el problema técnico de la coordinación política.

Las grandes revoluciones burguesas fueron victoriosas socialmente, incluso cuando parecían «técnicamente» derrotadas. (es decir, cuando tenían que ceder el poder a los extremistas,

a los «terroristas visionarios»), porque se encontraban plenamente adecuadas a su época. Ni los ejércitos, ni las instituciones de la sociedad absolutista pudieron resistir sus asaltos. Durante sus comienzos, al menos, estas revoluciones aparecieron como expresión de la «voluntad general» y lograron constituir la unión de casi todas las clases sociales contra la aristocracia y el absolutismo. En cambio, todas las «revoluciones proletarias» fracasaron porque las premisas tecnológicas existentes no autorizaban la consolidación material de la «voluntad general», pues esa es la única base que permite que el dominado pueda suprimir irreversiblemente la dominación. Así fue cómo fracasó socialmente la Revolución de Octubre, aunque pareciera imponerse «técnicamente» —y eso a pesar de las intrigas en sentido contrario de los leninistas, trotskistas y stalinistas—; tal afirmación es válida también para las «revoluciones socialistas» de Asia y Latinoamérica. Cuando la «revolución proletaria» se haya adecuado a su época —y precisamente porque ésta será tal—, la revolución dejará de ser «proletaria», dejará de ser la obra de una categoría particular de criaturas de la sociedad burguesa, de la moral del trabajo, de la disciplina de la fábrica, de la jerarquía industrial y de sus valores. La revolución será una revolución del pueblo en el auténtico significado de la palabra.³

V

Si los elementos radicales de las pasadas revoluciones siempre acabaron fracasando, no fue por falta de organización; fue porque todas las sociedades precedentes no eran más que la organización de la carencia. En nuestra época (que es la de la revolución final, generalizada) la tecnología, que ha rebasado la era de la escasez, permite establecer inmediatamente el interés general sobre las sólidas bases de la abundancia material para todos y de la supresión del trabajo en tanto que maldición inherente a la condición humana. Gracias a este incentivo de abundancia material sin precedentes, la revolución se halla en grado de eliminar la premisa fundamental de la contrarrevolución: la escasez, fuente de privilegios y justificación de la dominación. La perspectiva de una revolución comunista ya no ofrece motivos que hagan «temblar» a cierta capa social, y esto es algo que todos deben tener absolutamente claro, incluso aquellos que menos dispuestos estén a escuchar.⁴

Quando sea oportuno, el marco definido por estas condiciones cualitativamente nuevas ocasionará una simplificación radical de la «cuestión social» legada por la historia. Como ya subrayaba Josef Weber en *The Great Utopia* (La gran utopía),

esta revolución, en su universalidad y su globalidad, se presentará como «la próxima etapa práctica», la praxis inmediatamente implicada por la reconstrucción de la sociedad. Y de hecho, paso a paso, la contracultura ha ido abordando, subjetivamente, aunque también y sobre todo de manera concreta y práctica, gran cantidad de cuestiones que pesan directamente sobre el utópico porvenir de la humanidad y que la generación precedente sólo podía plantear (en el supuesto de que lo hiciera) como problemas sumamente esotéricos de la teoría. La amplitud de las cuestiones suscitadas y la vertiginosa rapidez con que surgieron en menos de una década carecen de precedente en la historia. Limitémonos a citar las más notables: la autonomía del yo y el derecho a la autorrealización; el llamamiento al amor, a la sensualidad, a la expresión corporal sin trabas; la expresión espontánea de los sentimientos; la desalienación de las relaciones entre individuos; la formación de comunidades; el derecho de todos a todos los medios de existencia; el repudio del mundo de la mercancía y de lo artificial y de las carreras que ofrece; la práctica de la ayuda mutua; la adquisición de técnicas y la elaboración de contratécnicas; un nuevo respeto por la vida y por el equilibrio de la naturaleza; frente al planteamiento del trabajo como deber, el trabajo como sentido; la reivindicación del goce —es decir, de hecho, una redefinición práctica de la libertad a la que raras veces se aproximaron un Fourier, un Marx o un Bakunin en el plano teórico.

Conviene subrayar que asistimos a un nuevo Siglo de las Luces (más amplio aún que los cincuenta años que precedieron a la Revolución Francesa) que pone en entredicho no sólo la autoridad de las instituciones y valores establecidos sino la autoridad como tal. Esta «ilustración» que se extiende progresivamente a todas las capas de la sociedad, a partir de la intelectualidad, pasando por las clases medias y la generalidad de la juventud, descompone lentamente la familia patriarcal, la escuela en tanto que sistema de socialización represiva, la institución del Estado y la jerarquía de la fábrica. Corroe la moral del trabajo, el carácter sagrado de la propiedad y esa mezcla de renunciación y culpabilidad que impide que cada hombre y cada mujer tengan derecho a la plena realización de sus goces y sus potencialidades. A partir de aquí, la acusación de la historia ya no recae tan sólo sobre el capitalismo, sino sobre la herencia acumulada de la dominación que durante miles de años ha dictado sus leyes en la conducta del individuo; recae en suma sobre los «arquetipos» de la dominación y, en particular, sobre el Estado, en lo más hondo de nuestro inconsciente.

La gran dificultad suscitada por la comprensión de esta «ilustración» es que dicho fenómeno desborda los análisis clásicos.

No se trata de una simple evolución de la conciencia, evolución muy a menudo superficial en ausencia de otras transformaciones. Las transformaciones de la conciencia que caracterizaron los anteriores periodos de radicalización se revestían generalmente del cariz, en cierto modo liviano, de teorías, de opiniones, de una sabiduría intelectual que se satisfacía simplemente con expresarse al margen del curso de la vida. La significación de este nuevo periodo de «ilustración» consiste en que altera la estructura inconsciente del individuo, antes incluso de poder formularse conscientemente como teoría de la sociedad o como convicciones políticas.

Desde el punto de vista del análisis socialista clásico que toma en cuenta casi exclusivamente la «conciencia» y prácticamente ignora toda perspectiva psicológica, este nuevo Siglo de las Luces sólo consigue resultados muy ruines en el plano «político». Está claro que la contracultura no ha producido ni partido revolucionario «de masas» ni transformación política consecuente. Por el contrario, desde el punto de vista del análisis comunista, es decir, desde un análisis que toma en consideración la herencia inconsciente de la dominación, comprobamos que esta «ilustración» va disolviendo gradualmente la subordinación del individuo a las instituciones, a las autoridades y a los valores que han originado el descarrío de cualquier lucha liberadora. Esta profunda evolución afecta a los individuos casi sin que éstos se enteren, afecta a muchos obreros, por ejemplo, que, en el campo concreto de la vida cotidiana, practican el sabotaje y el absentismo casi sistemático, manifiestan una indiferencia total con respecto a su trabajo, se resisten a la autoridad bajo todas sus formas, consumen drogas y adoptan diversos atributos de los marginados, mientras que en el campo abstracto de la política y de la filosofía social, aplauden las profesiones de fe más convencionales del sistema. La única manera de comprender el carácter explosivo, repentino e imprevisible de la revolución consistiría en interpretarlo como una irrupción en la conciencia de las transformaciones efectuadas en el inconsciente y como la resolución de la tensión entre deseos inconscientes y representación consciente en un enfrentamiento abierto con el orden social existente. La erosión de las restricciones inconscientes a los deseos soterrados en el trasfondo del individuo y su plena expresión constituyen las condiciones previas para la instauración de una sociedad liberadora. En cierto sentido, cabe decir que el inconsciente es la apuesta de toda lucha por transformar la conciencia, tanto por lo que se refiere a las trabas que restringen deseos como por los mismos deseos.

VI

Ya no se trata, hoy en día, de saber si la espontaneidad es «buena» o «mala», «deseable» o no. La espontaneidad forma parte integrante de la toma de conciencia y de la desalienación que rompe las trabas establecidas en la subjetividad por el orden existente. Negar el valor de la espontaneidad equivale a negar el aspecto más liberador de la dialéctica que rige actualmente: como tal, ha de constituir, para nosotros, una experiencia cuya existencia no necesita ninguna justificación.

No obstante, conviene definir el término, pues de lo contrario su contenido real corre el riesgo de desaparecer tragado por argucias semánticas. La espontaneidad no es un simple impulso, en todo caso, no lo es en su forma más evolucionada y más auténticamente humana, la única, por lo demás, que merece la pena discutir. La espontaneidad tampoco significa unos sentimientos o una conducta no deliberada. La espontaneidad es un comportamiento, unos sentimientos y unos pensamientos libres de presiones externas y de restricciones impuestas. Es un comportamiento, unos sentimientos, unos pensamientos autodirigidos, dirigidos desde el interior, y no un exceso incontrolado de pasión y acción. Desde el punto de vista del comunismo libertario, la espontaneidad consiste en la capacidad del individuo de imponerse una autodisciplina y de formular de manera sensata los principios que guían su acción en la sociedad. Cuando un individuo ha eliminado las trabas con que la dominación asfixiaba su actividad autónoma, este individuo actúa, siente y piensa de forma espontánea. Renunciar al concepto de espontaneidad en nuestra comprensión del nuevo Siglo de las Luces, de la revolución y del comunismo, equivaldría a suprimir la idea de reflexividad de la conciencia, a prescindir del elemento «auto» en autogestión. Si es cierto que el movimiento revolucionario actual reclama imperativamente una conciencia comunista, no existe ninguna posibilidad de que ésta se constituya al margen de la espontaneidad.

La espontaneidad no excluye ni la organización ni la estructura. Al contrario, suele engendrar formas de organización no jerárquicas, auténticamente orgánicas, autocreadas, voluntarias. El único problema serio suscitado por la espontaneidad estriba en discernir si se basa o no en conocimientos, si está informada o no. Como ya he subrayado, en una sociedad liberadora, la espontaneidad de un niño no tiene la misma índole que la de un adolescente, ni la de un adolescente la de un adulto; cada uno de ellos dispondrá de mayor información, mayor saber y experiencia que su menor.⁵ Los revolucionarios de hoy deberían esforzarse en promover este proceso de información; pero si intentan contenerlo o romperlo mediante la constitución

de organismos jerarquizados, entorpecerán el proceso de autorrealización que ha de conducir a la actividad autónoma y a la sociedad autogestionada.

Otra consideración esencial para cualquier movimiento revolucionario: sólo la espontaneidad de una revolución ofrece una garantía razonable de ver cómo la «condición necesaria» de la revolución se transforma en su «condición suficiente», por decirlo así. Todo alzamiento, preparado por una élite y concebido como el enfrentamiento de un poder contra otro, tiene, hoy en día casi todas las posibilidades de abocar en catástrofe. El poder estatal que se erige ante nosotros es demasiado formidable, su armamento demasiado destructor y, cuando su estructura permanece intacta, su eficacia es demasiado irresistible para que cualquier reto basado esencialmente en la fuerza de las armas pueda amenazarlo seriamente. Conviene que caiga el sistema, no conviene que combata; y sólo caerá cuando sus instituciones queden vacías de contenido por obra de las nuevas Luces y cuando su poder se halle tan profundamente minado material y moralmente que la insurrección se limite tan sólo a un papel simbólico y no real. Es imposible prever cuándo y cómo llegará este «momento mágico», tan característico de la revolución. Pero si una huelga local, que en circunstancias «normales» pasaría inadvertida, sirve de detonador a una huelga general de carácter revolucionario, entonces podemos pensar que han madurado las condiciones —y esto sólo podrá producirse cuando el proceso revolucionario haya logrado encontrar el nivel conveniente para situar su combate.⁶

VII

Si bien es cierto que, hoy, la revolución es un acto de conciencia en el sentido más amplio del término y que va acompañada de una demixtificación de la realidad que elimina todas sus trampas ideológicas, no basta con decir que «la conciencia sigue al ser». No considerar el desarrollo de la conciencia más que como reflejo en el plano subjetivo del desarrollo de la producción material, afirmar, como el Marx de la madurez, que la moral, la religión y la filosofía son sólo «reflejos y ecos ideológicos» de la realidad y no conocen «ni historia, ni desarrollo» propios, equivale a situar la formación de una conciencia comunista en el mismo plano que la formación de una ideología y por consiguiente supone negar a esta conciencia toda base auténtica para trascender lo dado del mundo.⁷ La misma conciencia comunista no es entonces más que un «eco» de la realidad. De una manera típicamente instrumental, el «por qué» de

la explicación de esta conciencia se ve llevado a un «cómo». Y los elementos subjetivos implicados en la transformación de la conciencia quedan totalmente objetivados. Como la subjetividad deja de existir por sí misma, descubre la incapacidad del marxismo a la hora de elaborar una psicología revolucionaria que le sea propia y de captar el nuevo fenómeno de las Luces que, a nuestros ojos, transforma la subjetividad en todos sus aspectos.

Mediante el concepto muy general —y a veces mixtificado— de «mente», la filosofía occidental clásica admitía que la razón «subsumaba» progresivamente el mundo material; o, aprovechando una formulación más «materialista», que la materia se vuelve racional y que la razón, en el transcurso de la historia natural y social, elabora, por así decir, su «cortex». La forma última de la razón es la naturaleza y la sociedad ya conscientes. Desde este punto de vista, será insuficiente decir que «la conciencia sigue al ser»; más bien conviene decir que el ser se desarrolla en dirección de la conciencia; que la conciencia tiene una historia propia en el interior del mundo material y ejerce un dominio cada vez mayor sobre su evolución. La humanidad posee la capacidad de trascender el reinado de la necesidad ciega, de imponer, tanto a la naturaleza como a la sociedad, una dirección y una finalidad racionales.

Esta interpretación de las relaciones entre la conciencia y el ser no es en absoluto una confusa abstracción filosófica. Al contrario, es eminentemente práctica. Su conclusión lógica lleva a un replanteamiento fundamental de la concepción tradicional de la conciencia revolucionaria como conciencia de clase. Si, por ejemplo, concebimos el proletariado únicamente como producto de su ser concreto, es decir, como objeto de la explotación burguesa y criatura del sistema fabril, reducimos su misma esencia a la de una categoría de la economía política. Marx no nos deja duda alguna acerca de esta concepción. En tanto que clase deshumanizada al máximo, el proletariado trasciende su condición y acaba encarnando la totalidad humana «bajo la presión urgente, imposible de eludir por más tiempo y absolutamente imperativa de la necesidad...». Por consiguiente, «la cuestión no está en saber lo que tal o cual proletario, ni siquiera la totalidad del proletariado en un determinado momento considera como su objetivo. La cuestión está en saber qué es el proletariado, y qué cosas, en virtud de lo que sea, se verá obligado a hacer». (El subrayado pertenece a Marx, proporcionándonos así un comentario elocuente en cuanto a la des-subjetivización del proletariado.) Prescindamos de las justificaciones que semejantes fórmulas ofrecen a toda organización elitista. De momento, lo importante es destacar de qué modo Marx, siguiendo en eso la tradición de la economía política bur-

guesa clásica, objetiviza totalmente el proletariado y lo disocia en tanto que sujeto. La revuelta del proletariado y su misma humanización dejan de ser un fenómeno humano; proceden de leyes económicas inexorables y de «la presión absolutamente imperativa de la necesidad». Su subjetividad pertenece a la categoría de la necesidad bruta, comunicada por la ley económica. La psicología del proletariado es la economía política.

El proletariado real no consiente que se reduzca su subjetividad a un mero producto de la necesidad y vive cada vez más dentro del campo de lo posible, del deseo. De ese modo, se va volviendo cada vez más racional, en el sentido clásico y no en el sentido instrumentalista del término. Concretamente, si el obrero se resiste a la moral del trabajo, se debe a que ésta se ha vuelto irracional tras manifestarse la posibilidad de una sociedad no jerárquica. En tal sentido, el obrero trasciende su naturaleza de criatura y se convierte progresivamente en sujeto, disminuyendo simultáneamente su calidad de objeto; deja de ser un proletario para transformarse en un no proletario. En la elaboración de su yo, en su actividad autónoma, entran el deseo junto a la necesidad, lo posible junto a lo necesario. El obrero comienza a desprenderse de lo que, en su estatuto, es trabajo, puro ser de clase, puro objeto de las fuerzas económicas, puro «ser», incluso; se abre gradualmente a las nuevas Luces.

A medida que la esencia humana del proletariado ocupa el sitio de su esencia fabril, el obrero adquiere una presencia, tanto fuera como dentro de la fábrica. Concretamente, lo que cada vez más, se evidencia, en un primer plano, del trabajador son sus aspectos de individuo masculino o femenino, de padre, de ciudadano, de joven, de víctima de la degradación del medio ambiente, de soñador, etc... Los muros de la fábrica se han vuelto permeables a la contracultura hasta el punto de que ésta ya empieza a competir con las preocupaciones y los valores «proletarios» del obrero.

Ningún «grupo de trabajadores» se volverá revolucionario de verdad si no asume las aspiraciones humanas del obrero en tanto que individuo, si no participa en la desalienación de su medio privado, si no se esfuerza en trascender el universo de la fábrica. Si la clase obrera llega a ser revolucionaria, no es a su pesar; ella misma es causa y agente de esta evolución. Dicha evolución surge con el despertar de su conciencia autónoma.⁵

La tarea de los revolucionarios consiste en ayudar a que los demás se vuelvan revolucionarios, no consiste en «hacer» las revoluciones. Y esta actividad sólo arranca en el momento en que el individuo revolucionario decide transformarse. Sin embargo, esta transformación no podría efectuarse en soledad; supone unas relaciones vividas de amor y de ayuda mutua con otros individuos del mismo género. Semejante concepción de la organización revolucionaria constituye la base de los grupos de afinidad anarquista. Los miembros de un grupo de afinidad se consideran hermanos y hermanas cuyas actividades y modos de relación son, como dice Josef Weber, «transparentes a todos». Estos grupos desempeñan, en la vida social, un papel de catalizadores y no de élites; procuran que progrese lo más que puedan la conciencia y las luchas de la comunidad más amplia allí donde funcionan y no intentan por ningún medio apoderarse de los puestos de mando.

Tradicionalmente, la actividad revolucionaria se hallaba bajo el signo del «sufrimiento», de la «renuncia», del «sacrificio», temas que, en gran medida, reflejaban los sentimientos de culpabilidad de los cuadros intelectuales del movimiento. La ironía de la situación actual es que, en la medida en que dichos temas siguen vigentes, simbolizan precisamente los aspectos antihumanos del orden establecido que pretenden eliminar las «masas». El movimiento revolucionario (suponiendo que hoy merezca aún este nombre) tiende entonces a volverse el «eco» del sistema dominante, con mejor eficacia que el discurso ideológico del propio sistema; y, lo que ya es más grave, tiende a condicionar a las «masas» con vistas al sufrimiento, a la renuncia y al sacrificio por cuenta propia y de cara a los futuros amaneceres de la revolución. En el lado opuesto de esta versión moderna de la «virtud republicana», los grupos de afinidad anarquista afirman no sólo la racionalidad de la revolución, sino también sus aspectos alegres, sensuales y estéticos. Afirman que la revolución no se limita a asaltar el orden establecido, sino también a celebrar la fiesta en las calles. La revolución es el deseo llevado al terreno social y universalizado. Es algo que no deja de tener sus riesgos, sus tragedias y sus dolores, pero tales riesgos, tragedias y dolores son los típicos del nacimiento y de la renovación de la vida y no los de la contricción y de la muerte. Los grupos de afinidad afirman que un movimiento revolucionario animado de tales propósitos es el único capaz de inventar una «propaganda revolucionaria» (por usar todavía esta expresión) que repercute en la nueva sensibilidad popular —una «propaganda» que sea como el arte de un Daumier, de un John Milton o de un John Lennon—. En

realidad, hoy, la verdad sólo podría ser arte y el arte sólo podría ser verdad.⁹

El desarrollo de un movimiento revolucionario implica la inseminación en América de estos grupos de afinidad, comunas y colectivos, en las ciudades, en el campo, en las escuelas y las universidades, en las fábricas. Estos grupos constituirían células integradas y descentralizadas, que no dejaran al margen de su área de actividad ningún aspecto de la vida y de la experiencia. Cada grupo sería un centro de experimentación y de innovación orientado hacia la transformación tanto de la vida cotidiana como de la conciencia; y su estructura debería permitirle que, llegado el momento, se disolviera instantáneamente en las instituciones revolucionarias creadas por el pueblo para desaparecer en tanto que finalidad social separada. Finalmente, cada uno de estos grupos procuraría reflejar lo mejor posible las formas liberadas del futuro y no, como hace la «izquierda» tradicional, las del mundo existente. Constituiría de por sí un centro energético para la transformación de la sociedad y la colonización del presente por el futuro.

Cabría la posibilidad de que grupos de esa índole se unieran, se federaran y establecieran entre sí, si hiciera falta, unas comunicaciones a nivel regional o nacional, aunque sin renunciar a su autonomía ni a su singularidad. Serían grupos orgánicos suscitados por deseos y problemas vivos y no cuerpos ajenos que una pequeña élite injerte en la sociedad concreta. Asimismo, no podrían tolerar una organización de cuadros cuyo único nexo sea el «acuerdo programático» y la obediencia a los responsables e instancias superiores.

Ciertamente podemos preguntarnos si una «organización de masas» puede ser una organización revolucionaria en un período aún no maduro para la revolución comunista. La contradicción se evidencia por sí sola desde el momento en que juntamos las palabras «masas» y «revolución comunista». Es muy probable que se constituyeran algunos movimientos de masas en nombre del socialismo y del comunismo durante períodos no revolucionarios. Sin embargo, tales períodos sólo alcanzaron dimensiones «de masas» a costa de la desnaturalización de los conceptos de socialismo, comunismo y revolución. Peor aún: no sólo traicionaron sus ideales a base de desnaturalizarlos, sino que se transformaron en obstáculos para la revolución. En lugar de inventar el porvenir de la sociedad, se convirtieron en las criaturas de la misma sociedad que pretendían combatir.

La tentación de colmar el foso entre el orden social existente y el del porvenir es intrínsecamente traidora. La revolución no es únicamente una ruptura con el orden establecido sino con las estructuras psíquicas y mentales que engendra di-

cho orden. Obreros, estudiantes, campesinos, intelectuales, todos aquéllos que pertenecen a capas revolucionarias en potencia, rompen literalmente consigo mismos cuando se sienten afectados por la conmoción revolucionaria, y no sólo con la ideología abstracta del sistema. Mientras no hayan efectuado esta ruptura, no son revolucionarios. Un llamado movimiento «revolucionario» que intente asimilar esas capas gracias a un «programa transitorio» u otra pampolina similar sólo encontrará apoyo basado en razones dudosas. De hecho, esa gente a la que habrá querido atraer será la que acabe fijando la impronta de dicho movimiento y no al revés. Y ya sabemos que hoy en día el número de revolucionarios es mínimo y que, además, gran parte de la población vive absorbida por problemas de supervivencia y no por problemas de vida. Ahora bien, será precisamente ese peso de las ansias de sobrevivir, así como unos valores y necesidades resultantes, lo que impide que la gente se dedique a los problemas de vida —y por lo tanto a la acción revolucionaria—. La ruptura con el orden existente sólo se consumará cuando los problemas de vida hayan impregnado y digerido los problemas de supervivencia; dicha ruptura no se conseguirá a base de rechazar problemas de vida en beneficio de los de supervivencia, ni tampoco empeñándose en considerar la vida como una simple condición previa a la supervivencia.

Si la revolución es un momento mágico se debe a que a la vez es imprevisible, pero también a que en el espacio de unas pocas semanas, o incluso días, puede transformarse en una toma de conciencia lo que no era más que un desarraigamiento muy oculto en el inconsciente. No obstante, no debemos ver la revolución como un simple «momento»; la revolución es un proceso dialéctico complejo incluso durante su desarrollo. Que una revolución sea mayoritaria, no significa que la inmensa mayoría de la población deba ingresar simultáneamente en la corriente revolucionaria. Puede ocurrir perfectamente que al principio esta corriente sólo agrupe a una minoría —una minoría substancial, popular y espontánea, sin duda, y no una pequeña élite «disciplinada» y centralizada—. El acuerdo de la mayoría con esta minoría tal vez sólo se manifieste por el hecho de que dicha mayoría habrá dejado de defender el orden establecido. Su acción podrá consistir en negarse a actuar en apoyo de las instituciones; actitud de «esperar a ver», que tiende a discernir si, negando su respaldo a la clase dirigente, logra privarla entonces de su poder. Únicamente después de haber sondeado así la situación a través de su pasividad, se decidirá eventualmente a pasar a la acción. Pero la rapidez y la magnitud de esta acción barren en un santiamén instituciones, relaciones, actitudes y valores que habían tardado siglos en elaborarse.

En Estados Unidos, cualquier movimiento organizado «revolucionario» cuyos objetivos quedaran desvirtuados sería infinitamente peor que una ausencia total de movimiento. Hoy en día, la «izquierda» ha causado un daño espantoso tanto a la contracultura como al movimiento de liberación femenino o al movimiento estudiantil. Sus pretensiones desmedidas, sus comportamientos deshumanizadores y sus prácticas manipuladoras tienen una ingente responsabilidad en la desmoralización que hoy impera. Muy bien podría suceder que en cualquier situación revolucionaria venidera, la «izquierda» (y particularmente sus variantes autoritarias) suscite problemas más onerosos que los que presente la burguesía —a no ser que el propio proceso revolucionario transforme a los «revolucionarios».

No obstante, no es poco lo que debe transformarse, no sólo en el área de las concepciones de la sociedad o de las actitudes personales, sino en la misma manera que tienen los «revolucionarios» (sobre todo los «revolucionarios» varones) de interpretar la experiencia sensible. El «revolucionario», al igual que las «masas», posee conductas que traducen, con respecto al mundo exterior, una actitud esencialmente dominante. El modo occidental de percepción define tradicionalmente el yo en términos de antagonismo, dentro del marco de una oposición entre sujetos y objetos. El yo no se limita a ser una persona que se distinga de los «otros» externos, es una persona que procura dominarlos y avasallarlos. La relación sujeto/objeto define la subjetividad como una función de dominación —dominación de los objetos y reducción de los demás sujetos a la categoría de objetos—. El yo occidental, al menos bajo sus formas masculinas, es un yo de apropiación y de manipulación tanto en su definición de sí mismo como en su definición de las relaciones. Aunque esta definición de sí y de los otros sea activa o pasiva, o aunque se manifieste precisamente mediante una atribución recíproca de los papeles de dominador y dominado, lo cierto es que la dominación sigue impregnando casi universalmente el actual modo de aprehensión de la realidad.

Prácticamente, todas las tendencias de la civilización occidental consolidan este modo de aprehensión del mundo, no sólo las corrientes burguesas y judeocristianas, sino también la corriente marxista. La definición por Marx del proceso de trabajo como modo de definición de sí, concepción que recoge de Hegel, comporta explícitamente la apropiación e implícitamente la explotación. El hombre se constituye a base de transformar el mundo; se lo apropia, lo modifica en función de sus «necesidades» y así se proyecta, se materializa y se confirma en los objetos de su trabajo. Esta concepción de la autodefini-

La tarea de los revolucionarios consiste en ayudar a que los demás se vuelvan revolucionarios, no consiste en «hacer» las revoluciones. Y esta actividad sólo arranca en el momento en que el individuo revolucionario decide transformarse. Sin embargo, esta transformación no podría efectuarse en soledad; supone unas relaciones vividas de amor y de ayuda mutua con otros individuos del mismo género. Semejante concepción de la organización revolucionaria constituye la base de los grupos de afinidad anarquista. Los miembros de un grupo de afinidad se consideran hermanos y hermanas cuyas actividades y modos de relación son, como dice Josef Weber, «transparentes a todos». Estos grupos desempeñan, en la vida social, un papel de catalizadores y no de élites; procuran que progrese lo más que puedan la conciencia y las luchas de la comunidad más amplia allí donde funcionan y no intentan por ningún medio apoderarse de los puestos de mando.

Tradicionalmente, la actividad revolucionaria se hallaba bajo el signo del «sufrimiento», de la «renuncia», del «sacrificio», temas que, en gran medida, reflejaban los sentimientos de culpabilidad de los cuadros intelectuales del movimiento. La ironía de la situación actual es que, en la medida en que dichos temas siguen vigentes, simbolizan precisamente los aspectos antihumanos del orden establecido que pretenden eliminar las «masas». El movimiento revolucionario (suponiendo que hoy merezca aún este nombre) tiende entonces a volverse el «eco» del sistema dominante, con mejor eficacia que el discurso ideológico del propio sistema; y, lo que ya es más grave, tiende a condicionar a las «masas» con vistas al sufrimiento, a la renuncia y al sacrificio por cuenta propia y de cara a los futuros amaneceres de la revolución. En el lado opuesto de esta versión moderna de la «virtud republicana», los grupos de afinidad anarquista afirman no sólo la racionalidad de la revolución, sino también sus aspectos alegres, sensuales y estéticos. Afirman que la revolución no se limita a asaltar el orden establecido, sino también a celebrar la fiesta en las calles. La revolución es el deseo llevado al terreno social y universalizado. Es algo que no deja de tener sus riesgos, sus tragedias y sus dolores, pero tales riesgos, tragedias y dolores son los típicos del nacimiento y de la renovación de la vida y no los de la contrición y de la muerte. Los grupos de afinidad afirman que un movimiento revolucionario animado de tales propósitos es el único capaz de inventar una «propaganda revolucionaria» (por usar todavía esta expresión) que repercute en la nueva sensibilidad popular —una «propaganda» que sea como el arte de un Daumier, de un John Milton o de un John Lennon—. En

realidad, hoy, la verdad sólo podría ser arte y el arte sólo podría ser verdad.⁹

El desarrollo de un movimiento revolucionario implica la inseminación en América de estos grupos de afinidad, comunas y colectivos, en las ciudades, en el campo, en las escuelas y las universidades, en las fábricas. Estos grupos constituirían células integradas y descentralizadas, que no dejaran al margen de su área de actividad ningún aspecto de la vida y de la experiencia. Cada grupo sería un centro de experimentación y de innovación orientado hacia la transformación tanto de la vida cotidiana como de la conciencia; y su estructura debería permitirle que, llegado el momento, se disolviera instantáneamente en las instituciones revolucionarias creadas por el pueblo para desaparecer en tanto que finalidad social separada. Finalmente, cada uno de estos grupos procuraría reflejar lo mejor posible las formas liberadas del futuro y no, como hace la «izquierda» tradicional, las del mundo existente. Constituiría de por sí un centro energético para la transformación de la sociedad y la colonización del presente por el futuro.

Cabría la posibilidad de que grupos de esa índole se unieran, se federaran y establecieran entre sí, si hiciera falta, unas comunicaciones a nivel regional o nacional, aunque sin renunciar a su autonomía ni a su singularidad. Serían grupos orgánicos suscitados por deseos y problemas vivos y no cuerpos ajenos que una pequeña élite injerte en la sociedad concreta. Asimismo, no podrían tolerar una organización de cuadros cuyo único nexo sea el «acuerdo programático» y la obediencia a los responsables e instancias superiores.

Ciertamente podemos preguntarnos si una «organización de masas» puede ser una organización revolucionaria en un período aún no maduro para la revolución comunista. La contradicción se evidencia por sí sola desde el momento en que juntamos las palabras «masas» y «revolución comunista».¹⁰ Es muy probable que se constituyeran algunos movimientos de masas en nombre del socialismo y del comunismo durante períodos no revolucionarios. Sin embargo, tales períodos sólo alcanzaron dimensiones «de masas» a costa de la desnaturalización de los conceptos de socialismo, comunismo y revolución. Peor aún: no sólo traicionaron sus ideales a base de desnaturalizarlos, sino que se transformaron en obstáculos para la revolución. En lugar de inventar el porvenir de la sociedad, se convirtieron en las criaturas de la misma sociedad que pretendían combatir.

La tentación de colmar el foso entre el orden social existente y el del porvenir es intrínsecamente traidora. La revolución no es únicamente una ruptura con el orden establecido sino con las estructuras psíquicas y mentales que engendra di-

ción del hombre constituye el punto de partida del materialismo histórico. «Podemos distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión y por todo lo que se quiera», observa Marx en un célebre párrafo de *La ideología alemana*. «Ellos mismos comienzan a distinguirse de los animales tan pronto como empiezan a producir sus medios de existencia [...]. La manera que tienen los individuos de manifestar su vida refleja muy exactamente lo que son. Así pues, lo que son coincide con su producción, tanto con lo que producen como con su manera de producirlo. Por consiguiente, lo que sean los individuos depende de las condiciones materiales de su producción.»

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel aborda el problema del trabajo en el contexto de la relación amo-esclavo. Aquí, el sujeto llega a ser objeto en doble sentido: otro sujeto (el esclavo) queda convertido en objeto y simultáneamente reducido a instrumento de producción. Sin embargo, el trabajo del esclavo se convierte en el fundamento de una conciencia y de un yo autónomos. A través del trabajo, «la conciencia del esclavo se incorpora», apunta Hegel. «El trabajo es apetito retenido, desaparición frenada —dicho de otro modo, al trabajo moldea el objeto—.» Esta «actividad formadora» es «puro ser para sí de la conciencia (del esclavo) que ahora entra en el elemento de permanencia y se exterioriza en su trabajo. De ese modo, la conciencia trabajadora logra captar la existencia independiente como ella misma.»

Para Hegel, el trabajo no permanece encerrado en la relación amo-esclavo, es decir, dentro del marco de la dominación; este «momento» engendra un movimiento dialéctico que le supera. La separación y la oposición entre sujeto y objeto se verá trascendida —aunque sea como razón que se realiza dentro de la totalidad de la verdad, en la Idea Absoluta—. Marx, en cambio, no supera el momento de la relación amo-esclavo. Dicho momento da en inmovilizarse y amplificarse para presentar la teoría de la lucha de clases —lo que a mi juicio es una grave insuficiencia puesto que la emergencia de la conciencia queda excluida de la dialéctica histórica— y así, nunca llega a colmarse totalmente el foso que hay entre sujeto y objeto. Sean cuales fueren las interpretaciones que podamos dar del «naturalismo feuerbachiano» del joven Marx, la humanidad, según Marx, no rebasa la dominación salvo de manera ambivalente: dominando la naturaleza. La naturaleza, en cierto modo, llega a ser el «esclavo» de la sociedad armónica mientras que la personalidad conserva su esencia prometeica.¹¹ Así, la concepción marxiana del comunismo conserva en estado latente el tema de la dominación: la naturaleza sigue siendo objeto de dominación para el hombre. Esta concepción de la

naturaleza —a pesar de las formulaciones mucho más matizadas del joven Marx— falsea la reconciliación entre sujeto y objeto tal como se supone que va a lograrla la sociedad armónica.

Que los «objetos» existan y que sea necesario manipularlos, es, con toda evidencia, un postulado fundamental de la supervivencia del hombre y no hay sociedad, por armónica que sea, que pueda ignorarlo. La cuestión —muy otra— que se plantea consiste en saber si estos «objetos» existen simplemente en tanto que objetos y si su «manipulación» ha de seguir siendo una pura manipulación; o también si el trabajo, por oposición al arte y al juego, constituye el modo primero de autodefinición del hombre. El tema central de estas distinciones no es nada menos que la dominación, es decir, una relación de apropiación basada en una concepción egocéntrica de la necesidad.¹² En la medida en que las necesidades del yo no poseen otra existencia que en sí mismas —esto es: en tanto que tales necesidades del yo— e ignoran la integridad (lo que Hegel llamaría sin duda la «subjetividad») de lo otro, lo otro se mantiene puro objeto para el yo y el manejo de este objeto se convierte en pura apropiación. Pero en la medida en que lo otro se reconozca como un fin en sí, tal que la necesidad quede definida en términos de mutuo apoyo, el yo y lo otro establecen una relación de complementariedad. Semejante relación alcanza su completa exactitud en el arte auténtico, de igual modo que la pura actividad lúdica es la expresión más armónica del deseo.¹³ La complementariedad, en tanto que excluye la dominación, presupone, incluso bajo sus más triviales formas de relaciones contractuales y de interayuda, situadas bajo el signo de la «reciprocidad», una especie de nueva espiritualidad que implica el respeto de lo otro por él mismo, una simpatía activa, inventiva, afectuosa, simbiótica.

La dependencia no cesa de existir. Pero si queremos comprender la distinción entre dominación y complementariedad, es esencial ver cómo y por qué existe. Los niños siempre dependerán de los adultos para la satisfacción de sus más elementales necesidades fisiológicas y los jóvenes siempre necesitarán que sus mayores les asistan con su saber y su experiencia. Por su parte, las generaciones maduras se mantendrán tributarias de las más jóvenes para la reproducción de la sociedad y por el estímulo indispensable que supone el espíritu de búsqueda e innovación. En la sociedad jerárquica, la dependencia suele acarrear el avasallamiento de lo otro y la negación de su identidad. Las diferencias de edad, sexo, modo de trabajo, nivel de conocimientos, tendencias intelectuales, artísticas y afectivas, apariencia física, etc... —toda esa diversidad infinita que podría dar pie a una constelación de relaciones e interdepen-

dencias enriquecedoras—, todo eso se reformula en un sistema objetivo de autoridad y obediencia, de superioridad e inferioridad, de derechos y deberes, de privilegios y privaciones. Esta organización jerarquizada de los signos no sólo se manifiesta en el mundo social; repercute en el interior del individuo afectando a su manera de captar los fenómenos naturales, sociales o íntimos. En la sociedad jerárquica, la jerarquización atañe no sólo a la manera de actuar y de comunicar; también atañe al entendimiento y la sensibilidad que, en su labor de organización del enorme y diverso material suministrado por los sentidos, la memoria, los valores, las pasiones y los pensamientos, aplican principios jerárquicos.

El pensamiento de las comunidades orgánicas primitivas, al menos las que parecen más armónicas, se mantenía en lo esencial desprovisto de esquemas jerárquicos; a decir verdad, cabe preguntarse si la humanidad hubiese logrado elevarse alguna vez por encima de la animalidad sin un sistema de reciprocidades sociales capaces de suplir las deficiencias físicas de un frágil primate sabanícola. En gran medida, sin duda, estas concepciones primitivas estaban mixtificadas, puesto que, por ejemplo, no sólo veían animales y plantas sino hasta el viento y las piedras como seres animados. Sin embargo, éstos eran otros tantos elementos de una totalidad espiritual de la que también participaban los humanos, ni por encima ni por debajo de los demás. Esta visión del mundo era fundamentalmente igualitaria y reflejaba el igualitarismo de la comunidad. Si admitimos el análisis hecho por Dorothy Lee de la lengua de los indios Wintu, ésta ignoraba la noción de dominación bajo la forma que fuese. El mundo natural no se veía asignar ninguna organización jerárquica, al menos mientras la comunidad humana no empezase a jerarquizarse. Después, la misma experiencia sensible se fue jerarquizando cada vez más, reflejando así las divisiones que rompieron la unidad orgánica de las comunidades primitivas, según un proceso cuyas principales etapas ya trazamos en otro texto (véase «Por una sociedad ecológica»).

La sociedad burguesa, que ha degradado toda relación social en relación mercantil y toda actividad productiva en «producción por sí misma», ha convertido la concepción jerárquica en el fundamento de una actitud irreductiblemente antagónica con respecto al mundo natural. Desde luego, no hay error en decir que esta concepción y los diversos modos de trabajo que la han engendrado han permitido increíbles progresos técnicos; aun así, tales progresos no se han realizado más que a costa de un conflicto entre la humanidad y la naturaleza, tan grave que amenaza el mismo fundamento de la vida. Las instituciones nacidas de la sociedad jerárquica han alcanzado hoy su meta histórica. Otrora motores del progreso técnico, hoy son los

causantes irreprimibles del desequilibrio ecológico. La familia patriarcal, el sistema de clases, la ciudad y el Estado están en plena bancarrota según sus propios criterios; pero, lo que es más grave, provocan a escala masiva en la sociedad el conflicto y la desintegración. Como ya he demostrado, los medios de producción se han vuelto demasiado formidables para poder seguir sirviendo de medios de dominación. Lo que de una vez debe finalizar es la misma dominación y con ella, la herencia histórica que perpetúa la aprehensión jerárquica de lo sensible.

X

La aparición de la ecología como problema social manifiesta la preponderancia nuevamente adquirida, a nuestro juicio, por los problemas de las sociedades orgánicas, sociedades que ignoran las separaciones tanto en el interior de sí mismas como entre ellas y la naturaleza. No tiene nada de casual que la contracultura pretenda inspirarse en la manera de aprehender la realidad de los indios y los asiáticos. Si mitos, filósofos y religiones arcaicas, nacidos en un mundo más integrado, más orgánico, reviven, se debe únicamente a que las cuestiones, que en ellas encontraban su respuesta, se han replanteado con mayor insistencia. La palabra «comunismo» conecta los dos extremos del desarrollo histórico: por una parte la sociedad primitiva, tecnológicamente tosca, que siente un terror sacro ante la naturaleza; por otra, una utopía de tecnología muy perfeccionada, que respetaría la naturaleza y pondría su conciencia al servicio de la vida. Por una parte, una red de reciprocidades rigurosamente definidas, basadas en la costumbre y la necesidad; por otra, la posibilidad de una constelación de relaciones complementarias inspiradas por la razón y el deseo. Entre ambos términos, un fabuloso desarrollo tecnológico, que abre la posibilidad de trascender el imperio de la necesidad.

Podemos juzgar la total incapacidad de la corriente socialista para comprender las implicaciones de la problemática comunista que hoy asoma por su actitud con respecto a la ecología —actitud que, cuando no se limita a una ironía condescendiente, no sobrepasa apenas la denuncia de escándalos—. Hablo aquí de ecología y no de ambientalismo. Lo que le interesa al ambientalismo es poner el «hábitat» al servicio del hombre, dado que dicho hábitat se concibe como un conjunto pasivo de «recursos naturales» y de «recursos urbanos» utilizados por la gente. Tomadas en sí mismas, las cuestiones que plantea el ambientalismo son tan juiciosas como los métodos y las formas instrumentales de razonamiento que imperan en los

urbanistas, los ingenieros, los médicos, los juristas... y los socialistas. Por el contrario la ecología, en lo que tiene de mejor, es una forma de poesía que combina arte y ciencia en una síntesis totalmente única. Lo más importante es que el punto de vista ecológico lleva a interpretar todas las relaciones de interdependencia, tanto si son sociales, psicológicas o naturales, en términos no jerárquicos. Para la ecología, no podrá comprender la naturaleza quien se sitúe desde un punto de vista jerárquico. La ecología afirma que la diversidad y el desarrollo espontáneo constituyen fines en sí, que hay que respetar por sí mismos. En términos de «ecosistemas», esto significa que cada forma de vida ocupa un sitio único en el equilibrio natural y que su supresión puede comprometer la estabilidad del conjunto. Dejado en lo esencial a su albedrío, el mundo natural tiende a colonizar el planeta mediante formas de vida cada vez más diversas y relaciones cada vez más complejas entre las especies, tanto si se trata de cadenas o de redes alimentarias.

Todas las formas de vida tienen su sitio en la biosfera, y la evolución biológica tiende a diversificarlas sin cesar. En un ecosistema, estas formas de vida se organizan en una totalidad singular que no tiene otro fin que ella misma. También los humanos pertenecen a la totalidad, pero sólo constituyen una de sus partes. Pueden intervenir en ella y hasta intentar dirigirla conscientemente, a condición de seguir tanto su propio rumbo como el de la sociedad. Pero si pretenden dominarla, es decir, saquearla, corren el riesgo de minar en ella los fundamentos naturales de la vida social.

La naturaleza dialéctica del pensamiento ecológico, en tanto que acentúa la diferenciación, el desarrollo interno y la unidad en la diversidad, debería mostrarse con claridad a cualquiera que haya leído a Hegel. Incluso a nivel de lenguaje, la ecología y la filosofía dialéctica se barajan de forma notable. Paradójicamente, será la ecología la que más se acerque a la concepción marxista de la ciencia como dialéctica; más cerca incluso que la economía política tan querida por Marx. La ecología debe este lugar privilegiado al hecho de que permite, en un plano tanto biológico como social, una crítica devastadora de la sociedad jerárquica en conjunto, sugiriendo las líneas de fuerza de una utopía viable y armónica. La ecología ofrece una base científica a la idea de una sociedad descentralizada, cimentada a la vez en una nueva tecnología y en nuevas formas de organización social, modelándose una y otra a la manera de una obra de arte sobre el ecosistema que las acoge. Y, así, acertaremos si consideramos el grupo de afinidad y hasta el «hombre completo», en el sentido tradicional, como conceptos ecológicos. Sea cual fuere el campo a que se aplique, la con-

cepción ecológica considera la unidad en la diversidad como el principio de una totalidad dinámica que tiende a integrar armónicamente sus elementos diversos, y no como un conglomerado de elementos que coexisten en la neutralidad.

Si la corriente socialista no logra entender el punto de vista ecológico, no se debe sólo a su propia estupidez. Digámoslo claramente, el marxismo no permite ya captar de manera adecuada la visión comunista que hoy se va configurando. Para colmo, la corriente socialista ha agravado la parte más mezquina de las ideas de Marx y no ha comprendido su fecundidad. Lo que constituye el *modus operandi* de esta corriente, no es la visión marxista de una humanidad integrada y reconciliada con la naturaleza, sino los equívocos y el instrumentalismo latente que la mancillan.

XI

La historia nos ha timado. Ha convertido las verdades de ayer en errores de hoy; no a base de proporcionarnos nuevos argumentos para refutarlos, sino simplemente abriendo a la sociedad un nuevo campo de posibilidades. Empezamos a comprender que el área de la dominación es más vasta que la de la explotación material. La tragedia de la corriente socialista es que, bajo el imperio del pasado, utiliza los métodos de la dominación para intentar «liberarnos» de la explotación material.

Empezamos a comprender que la forma más evolucionada de conciencia de clase es la conciencia de sí. La tragedia del movimiento socialista es que opone conciencia de clase y conciencia de sí y tacha de «individualismo» el emerger del «sí», cuando éste es en realidad el fundamento de la forma más evolucionada de colectividad, la colectividad autogestionada.

Empezamos a comprender que la espontaneidad engendra sus propias formas de organización social liberada. La tragedia del movimiento socialista es que opone organización a espontaneidad y cree poder asimilar el proceso social dentro del instrumentalismo político y organizativo.

Empezamos a comprender que hoy es posible asumir el interés general más allá de la revolución, gracias a una tecnología que suprime la escasez. La tragedia de la corriente socialista es que sostiene el interés particular del proletariado en contra del interés general de todos los dominados —tanto si lo están por su pertenencia a una capa social, a un sexo, a una clase de edad o a un grupo étnico.

Debemos iniciar una ruptura con lo dado, con la con-

figuración social que tenemos a la vista y procurar entender que vivimos insertos en un proceso que arrastra tras de sí una larga historia y al que espera un largo futuro. Apenas en pocos años hemos podido ver cómo unas verdades y unos valores establecidos se desintegraban a toda prisa y a una escala inconcebible diez años antes. Y, sin embargo, quizá sólo nos encontremos en los comienzos de este proceso de desintegración. Estamos viviendo una época revolucionaria, un inmenso flujo histórico, que nace y crece, a menudo sin que nos enteremos, en las más remotas regiones del inconsciente y cuyas perspectivas se extienden a medida que se desarrolla. Hoy, más que nunca, un hecho se nos impone, un hecho empírico y no producto de una teoría: la conciencia puede transformarse rápidamente, con una celeridad a veces insostenible para el observador. En una época revolucionaria, un año, incluso unos pocos meses, pueden provocar una evolución de la conciencia y del estado de ánimo popular que, en otros tiempos, hubiera tardado décadas.

Hemos de saber lo que queremos, pues de lo contrario recurriremos a medios que falseen radicalmente nuestros fines. Hoy, el comunismo está a la orden del día en el plano de la sociedad, frente a ese revoltijo socialista de «etapas» y «transiciones» que lo único que sabe es atascarnos en ese mismo mundo que intentamos rebasar. A la orden del día está una sociedad no jerárquica, autogestionada y limpia de dominación (bajo todas sus formas), frente a un sistema jerarquizado que enarbole la bandera roja. La gestión dialéctica que preconizamos no consiste ni en la voluntad prometeica que presenta lo «otro» como antagonista, ni en la pasividad que soporta fenómenos sin reaccionar. Y tampoco se trata de la búsqueda de la felicidad y del sosiego dentro de un *statu quo* eterno. La vida empieza cuando estamos dispuestos a asumir todas las experiencias prohibidas que no comprometen la supervivencia. El deseo es el sentimiento humano de lo posible que emerge a la par que la vida, y el placer es la realización de ese posible. Por eso, la gestión dialéctica que pretendemos inventar es el movimiento de una trascendencia constante, pero delicada, cuyas expresiones más humanas sean el arte y el juego. Lograremos una definición de nosotros mismos a partir de ese «otro» humanizado suscitado por el arte y el juego y no a partir del «otro» animalizado del trabajo y la dominación.

Tenemos que vivir en una incesante búsqueda de lo nuevo, una búsqueda de las *potencialidades* que maduran al ritmo del desarrollo del mundo y del despliegue de nuevas perspectivas. Una concepción que renuncie, en nombre del «realismo», a considerar lo nuevo y lo potencial, pierde contacto simultáneamente con el presente, pues el presente siempre está

condicionado por el futuro. El desarrollo real es acumulativo y no lineal; es crecimiento y no sucesión. Lo nuevo siempre representa el pasado y el presente, pero los enriquece integrándolos en una síntesis más amplia.

Después de la escasez

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

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

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

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

5. Estas notas se escribieron en 1970, cuando la contracultura y las luchas universitarias en Estados Unidos tuvieron un momento de auge. Hoy día, consideraría también como centro de esta

crisis a Europa —sin prescindir, por supuesto, de la Europa del Este— y más concretamente a países como España, Francia e Italia.

6. No hay razón para desmentir hoy, siete años después, una afirmación semejante. Las diferencias generacionales siguen siendo una «realidad»; ahora bien, han adoptado nuevas formas —con frecuencia sumamente constructivas— concretándose en cooperativas de alimentación, movimiento feminista, movimiento de liberación homosexual, etc.

Espontaneidad y organización

1. El «comunismo» designa una sociedad sin Estado, basada en la máxima «de cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades». La sociedad se gestiona directamente «desde abajo» y los medios de producción pertenecen a la colectividad. Esta forma de sociedad es el objetivo común de marxistas y anarquistas (al menos, de los anarco-comunistas). Su punto de divergencia radica esencialmente en el carácter y el papel del movimiento revolucionario organizado durante la revolución y en las «etapas» intermedias necesarias para la realización de la sociedad comunista. La mayor parte de marxistas juzgan indispensable una «dictadura del proletariado» centralizada, seguida de un Estado «socialista». Los anarquistas se oponen enérgicamente a esta concepción y, en tal aspecto, yo comparto su postura.

2. El empleo de un vocabulario militar o cuasi militar —«vanguardia», «estrategia», «táctica», etc.— es revelador. Mientras por un lado califican a los estudiantes de «pequeñoburgueses», de «churras», por el otro los «revolucionarios profesionales» han sentido siempre una vergonzosa admiración por la más inhumana de todas las instituciones jerárquicas, el ejército. La contracultura, en cambio, manifiesta una honda antipatía por los talentos marciales y las «virtudes militares».

3. Y no en el sentido mixtificado que le daban los jacobinos de la Revolución francesa o, más recientemente, los stalinistas y maoístas, según el cual quedaban disimulados los intereses de clase antagonicos que existen en el seno del movimiento revolucionario. Dentro del contexto de que hablamos, esta palabra reflejará el interés general tal como pueda asumirlo un movimiento auténticamente humano, de modo que exprese las posibilidades materiales de realización de una sociedad sin clases.

4. Nunca se denunciará con la necesaria vehemencia la estupidez total demostrada por la «izquierda» americana cuando, a finales de los años sesenta, puso en marcha una «política de polarización» demencial y, en su nombre, humilló arbitrariamente a gran cantidad de elementos de la clase media —y hasta, atrevámonos a decirlo, *burgueses*—, muy dispuestos a escuchar e instruirse. Ciega a esta *excepcional* constelación de posibilidades que centelleaba ante sus ojos, la «izquierda» sólo pensó en aligerar su mala conciencia y su falta de confianza en sí, alienándose a todas las fuerzas verdaderamente capaces de radicalizar la sociedad americana. Esta política insensata, combinada con un mimetismo débil con respecto

al «tercer mundo», con una fraseología envilecedora (los policías tildados de «cerdos», los adversarios de «fascistas») y con un sistema de valores completamente inhumano, desmiente todas sus pretensiones de ser un «movimiento de liberación». No obstante, conviene hacer notar que el desastre del SDS, el movimiento de estudiantes radicales, no originó la aparición de ningún partido marxista-leninista de envergadura sino la desintegración del «Movimiento» y una solemne reafirmación de los valores humanistas de los primeros años sesenta, que la izquierda había denunciado violentamente a finales de esta misma década —evolución que certifica la fecundidad de la contracultura—.

5. Evidentemente, no creo que los actuales adultos dispongan de «más» información, más saber y experiencia que los jóvenes con respecto a todo aquello que pueda revestir un significado revolucionario. Muy al contrario, en esta sociedad, la mayoría de adultos tienen la mente repleta de convicciones absurdas y si quieren aprender algo válido, necesitarán desaprender primero y durante mucho tiempo.

6. Un ejemplo permitirá que captemos mejor este punto de vital importancia. Si la famosa huelga que estalló el 13 de mayo de 1968 en los talleres de Sud-Aviation de Nantes y que provocó una huelga general masiva, se hubiera producido tan sólo una semana antes, no cabe duda de que hubiese tenido un color local y el gran público la hubiera ignorado. Pero al tomar el relevo del alzamiento estudiantil, hizo saltar el polvorín. Está claro que se había ido acumulando lenta e imperceptiblemente una carga explosiva. La huelga de Sud-Aviation no creó el movimiento, lo reveló. Lo que quiero subrayar es que una acción militante verosíblemente minoritaria —y cuyo contenido radical permanecía seguramente oculto incluso a sí misma— reveló del único modo posible que era el hecho de una *mayoría*. Ahí estaba el material social de la huelga general y *cualquier* huelga, aun inscrita totalmente en el curso normal de acontecimientos, hubiese podido desencadenarla. El carácter inconsciente de este proceso impide que se pueda predecir el momento en que vaya a producirse tal movimiento (que, además, sólo se producirá si le dejan). Esto no significa que la voluntad no cumpla una función activa en los procesos sociales; significa únicamente que la voluntad del individuo revolucionario debe transformarse en voluntad social, en voluntad de la inmensa mayoría de miembros de la sociedad, para culminar en una revolución.

7. En *Para una crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, el joven Marx expone una concepción muy distinta: «No es suficiente con que el pensamiento se esfuerce por llegar a actualizarse, sino que la actualidad misma debe forcejear con el pensamiento».

8. Es lo que ya pudimos advertir claramente en el transcurso de los acontecimientos de mayo-junio de 1968 en Francia y especialmente a raíz de la confluencia de obreros y estudiantes del 12 de mayo en el Champ de Mars: los obreros se sucedían ante el micro para hablar de sus vidas, de sus valores y de sus sueños de seres humanos y no sólo de sus intereses de clase. Los estalinistas, en cambio, hacían todo lo posible por subvertir el carácter «proletario» de los obreros y las «diferencias sociales» que les oponían a los «estudiantes burgueses».

9. Tal como demuestra el declive de la literatura de ficción. La vida es mucho más interesante que la ficción, no sólo en su aspecto social sino también bajo la forma de la experiencia personal y de la autobiografía.

10. A mi juicio, no estamos en un «período revolucionario» ni siquiera en un «período pre-revolucionario», por emplear la terminología leninista, sino en una época revolucionaria. Por dicho término, entiendo una fase *prolongada* de desintegración social, caracterizada precisamente por esa «ilustración» de que hablaba más arriba.

11. Esto se demuestra en el aspecto insaciable de la praxis y de la «necesidad» según Marx; de la necesidad, en particular, que puede ampliarse casi indefinidamente. Esto se nota aún más en las exégesis de los teóricos marxistas cuyas concepciones de la praxis presentan un carácter de infinitud, de voluntarismo y de demostración de fuerza que linda con el delirio dionisiaco.

12. Y la «necesidad», aquí, se entiende en el sentido de manifestaciones del egoísmo tanto psicológico como material. Hay que concebir la dominación como algo que no se limita a la explotación material, a la simple apropiación de plusvalía. Muy bien podría ser que la explotación psicológica, especialmente la de los niños y mujeres, haya precedido a la explotación material y hasta que la haya posibilitado. Mientras este tipo de explotación no llegue totalmente a eliminarse, los hombres no habrán progresado en su humanidad.

13. La música es el ejemplo más impresionante de un arte que puede existir por sí sólo y también combinarse con el juego por sí sólo. Los deportes de competición son, en el otro extremo, formas de juego degradadas, casi completamente a un nivel de relaciones mercantiles. No olvidemos que el arte y el juego son conceptos que comportan una dialéctica interna, y de ahí se deriva mi recurso a expresiones como «arte auténtico», o sea, el arte y el juego como finalidades en sí.

14. Un «arte» en el sentido en que la ecología exige una continua improvisación. Y esta exigencia procede de la variedad de su objeto de estudio, el ecosistema; es decir, la comunidad viva y su medio ambiente, que son la unidad básica de la investigación ecológica. No hay ecosistema que sea reductible a otro y los ecologistas se ven obligados a tomar constantemente en cuenta esta singularidad absoluta. Pese a la tentativa regresiva de reducir la ecología a algo como el análisis de los sistemas, la materia de esta ciencia manifiesta a cada instante su resistencia y es frecuente que el autor más insulso se vea obligado a inventar metáforas muy poéticas para tratar tales fenómenos.

Hacia una tecnología liberadora

1. Tanto Juenger como Ellul creen que el desbordamiento del hombre a manos de la máquina es un fenómeno inherente al desarrollo tecnológico, y sus trabajos concluyen con un amargo tono de resignación. Este punto de vista refleja el fatalismo social a que