





*Ensayos sobre la libertad  
en un planeta frágil*

**Primera edición:** *Septiembre 2014*  
**Esta edición consta de:** *500 ejemplares*

**Título:** *Ensayos sobre la libertad en un planeta frágil*  
**Autor:** *José Ardillo*  
**Para pedidos e insultos:** *revistaculdesac@gmail.com*  
**Diseño de la colección:** *Miguel Sánchez Lindo*  
**Impreso por:** *Gráficas Castuera*  
**ISBN:** *978-84-941092-6-3*  
**Depósito legal:** *M-21928-2014*

*Se puede reproducir este texto tranquilamente*

## *Índice*

A modo de introducción:  
Una mirada sobre los setenta...13

### *1ª Parte*

Cambiar el mundo,  
preservar el planeta .....49

Malthus y los pensadores  
libertarios .....75

La respuesta del anarquismo  
a la ciencia .....95

Defender la tierra. USA 1989:  
los debates en torno  
a la ecología radical .....123

¿Un anarquismo  
de la abundancia? .....147

*2ª Parte*

Lewis Mumford  
y el mito de la Máquina .....159

En la senda  
de Lewis Mumford .....171

Qué fue la Técnica  
para Jacques Ellul .....193

Jacques Ellul  
y la revolución necesaria .....215

El discreto regreso  
de Ivan Illich .....235

Kropotkin, la naturaleza  
y el alma rusa .....249

Actualidad  
de Gustav Landauer .....279

Élisée Reclus  
y la ciudad sin límites .....301

Aldous Huxley.  
Ecología y Utopía.....327

Referencias bibliográficas.....379



### *Advertencia al lector*

Los ensayos reunidos en este libro han sido todos publicados durante los últimos años en diversas revistas<sup>1</sup>. Salvo el primero, todos los demás se reproducen tal cual, a parte de algunas correcciones y mejoras hechas para su adaptación al formato de libro. En la primera parte, he ordenado los textos que tratan de cuestiones más generales y en la segunda, los ensayos centrados sobre diferentes autores. Se tratan pues de artículos que fueron pensados para ser publicados de manera independiente. Con todo, espero que el lector pueda encontrar fácilmente el hilo conductor.

En cuanto a la escritura de la introducción, debo dar las gracias a Pepe Ribas, por su amabilidad al darme acceso a ciertos textos y documentos difíciles de encontrar.

También debo dar las gracias a Manel Aisa y al Ateneu Enciclopèdic Popular de Barcelona.

---

1. Ver al final, referencias bibliográficas.



Otra condición del Estado tengo que añadir ahora, de un orden diferente que las anteriores, por referirse a cantidad: a saber, que el Estado requiere para establecerse una gran extensión territorial y una gran cantidad de gente. Se dice aquí «grande» de una manera indefinida: pero creo que puede precisarse relativamente del siguiente modo: que ha de ser lo bastante grande para que necesite un sistema de ordenación central o «desde arriba» y por consiguiente una distinción entre administradores y administrados. Porque está claro que, si el territorio que se quisiese tomar como unidad aislada fuese lo bastante pequeño para que las gentes pudieran recorrerlo por sus pies y verlo con sus ojos, no concebirlo por medio de un mapa sobre el muro, y para que pudieran ir arreglando entre ellos directamente sus problemas, ello sería una amenaza de falta de necesidad para el establecimiento del Estado y un peligro de que perdiera su razón de ser y por tanto desapareciera.

*¿Qué es el Estado?*

Agustín García Calvo



*A modo de introducción:  
Una mirada sobre los setenta*



Para los que vuelven su mirada atrás, hacia la España de los setenta, lo normal es que en aquellos años vean sobre todo un periodo de convulsiones, un racimo de luchas y conflictos, de esperanzas mezcladas con miedo, de impaciencias y tensiones. La historia de lo que muchos consideran la transición política hacia la democracia ha sido contada una y mil veces y no voy a detenerme en hacer recuento de nuevos detalles y episodios. Más me interesa buscar o rescatar algunos elementos o pequeñas aventuras que vienen en apoyo de lo que es central en este libro: la búsqueda de una nueva libertad, al margen tanto de la sociedad pacata del franquismo como de la mayoría de modelos de izquierda que entonces se quisieron presentar como superiores.

Los que vivimos aquellos años como niños sólo poseemos el recuerdo vago de una época empañada de acontecimientos siniestros y clamores populares. En cualquier caso, nuestra vida encerrada en pueblos cada vez más desolados o cinturones urbanos donde se iba amontonando a la población liberada del franquismo tenía otras urgencias y necesidades diferentes de las que vivían nuestros mayores y sus supuestos líderes. Como todos los niños que vienen al mundo, sólo deseábamos descubrir lo que de eterno había en la realidad cambiante que nos rodeaba. Todo lo ignorá-

bamos de la sociedad que se iba fraguando sin que nosotros pudiéramos decidir y advertir a qué mundo se nos conducía. Nuestro despertar vendría más tarde, en una década posterior donde aquellas protestas, aquellas inquietudes de los setenta, habrían sido borradas de la memoria colectiva más inmediata.

Afortunadamente, ni siquiera al sistema de poder más perfeccionado le es posible borrar todos los vestigios del pasado. Mediados los años ochenta, teníamos que ir buscando las piezas, los deshechos de la visión de otro mundo que algunos se empeñaron en defender. Cuando incluso muchos de sus protagonistas habían renunciado a dicha visión, nosotros guardábamos como reliquias los trazos de sus luchas y sus intentos.

A principios de los setenta se vivió en España el discreto apogeo de una nueva conciencia de rebelión que sacudía los países industriales. No se trataba tan sólo de una rebelión contra la dictadura, que también, sino más aún contra la sociedad moderna como sistema de poder en sí mismo, opresivo y alienante. Ya unos años antes de la muerte del dictador, los canales culturales se habían abierto a las nuevas corrientes contestatarias que llegaban de París, de Londres, de Berlín, de Amsterdam o de California. No me interesa hacer un retrato sociológico de aquella época, ni mucho menos detenerme en todos los aspectos culturales y políticos

que entraron en juego por entonces. Dejo esa labor a los historiadores que viven de su oficio y a los que quiero suponer honrados.

Pero para lo que aquí nos interesa, el nacimiento de una filosofía, o de un espíritu que era a la vez contestación de la sociedad no sólo como dictadura política sino también como sistema industrial alienante, puedo traer a la memoria algunos hitos que nos ayudarán a comprender mejor el porqué de este libro que hoy, lector o lectora, tienes en tus manos.

Parto del punto de vista de que casi todo lo que se considera *izquierda* en la historia reciente de nuestro país carece de verdadero interés. Si me lo permiten, prefiero hablar, como Orwell en sus mejores momentos, de los «partidarios de la libertad» contra los «partidarios de la autoridad». Sin olvidar, igualmente, que toda libertad, y eso ya lo sabía Orwell, es concreta y se asienta sobre la vida cotidiana y los objetos materiales. Sobre las cosas tanto como sobre los anhelos.

Cuando hace poco releía un texto hoy olvidado, *Comunicado urgente contra el despilfarro*, publicado en París en 1972 por una curiosa *Comuna anti-nacionalista de Zamora*, detrás de la cual se escondía la mano de Agustín García Calvo, filólogo exiliado en París, me di cuenta de que dicho texto servía para inaugurar una pauta de disensión en lo que venían y vinieron a ser los

discursos dominantes de la oposición al franquismo. En efecto, el texto de García Calvo ponía en el centro la cuestión del *despilfarro* como problema agudo de nuestro tiempo. Despilfarro de la materia, el cuerpo y el espíritu en una sociedad lanzada a la vía del Progreso e inmunizada contra toda crítica consecuente. Resulta difícil condensar o resumir aquí el contenido del *Comunicado*, escrito con ese estilo paradójico y provocador de García Calvo. Entresacaremos no obstante una lección que nos deja el maestro, la de la pausa y la prisa: la necesidad de pararse a pensar, es decir, todo lo contrario a lo que la sociedad del despilfarro permite. «Lo que se reconoce como urgente es más que nada no tener prisa, pararse un poco a recibir algo de calma y de sosiego. Y así, entre las diversas visiones de esta Paz en que se pudre el Mundo, concertarse más o menos en la más metafísica y desengañada: a saber, que ese Mundo, cuanto más deprisa se mueve, más revela su condición de Estado [...]».

Con lo cual, este mundo acelerado por la prisa, con su movimiento desenfrenado, venía a ser finalmente el ejemplo más claro de parálisis, con un gran motor inmóvil estructurándolo, el Estado, dominando la vida de las masas. Continuaba el filósofo, a la manera de un Diógenes que renuncia a las tramposas riquezas del mundo para conservar su independencia, atacan-

do a diestro y siniestro, la Ciencia, el Progreso, el Consumo, la Historia y todas las grandes verdades escritas con mayúscula y por las que la humanidad se ha hecho pedazos durante siglos. Ya entonces, adelantándose al lenguaje edulcorado e inofensivo de los ecologistas de gestión, hacía de su voz huso afilado contra las convenciones del lenguaje que transige, mezclando las verdades de la *doxa* con las de la *paradoxa*, en un recitado único e irrecuperable:

La verdadera última realidad es la Basura: tirar a la basura todo, lo más rápido posible, es la orden más imperiosa que actualmente recibimos, y contribuir al montón de inmundicias es la contribución esencial de los súbditos del Mundo. Y es así como el más preclaro acaso de los descubrimientos teóricos de Freud, la identidad entre la mierda y el dinero, alcanza ahora su realización práctica, en cuanto todos los objetos del Mundo, digeridos y trocados en dinero todos indiferentemente, vienen a encontrar su último destino y justificación en ser elementos del basurero en que la Nueva Sociedad convierte las tierras y los mares. [...] Los cementerios de cadáveres de automóviles que invaden las reservas de naturaleza no son, a decir verdad, muy diferentes de las aglomeraciones de automóviles vivos que atascan las ciudades: pero ese espectáculo de la muerte de los coches no hace sino revelar el carácter fúnebre de los coches vivos, su carácter de féretros ambulantes de la estupidez humana [...].

Insistía García Calvo en no dejarse engañar por las sirenas del consumo, ni siquiera en su forma *contracultural* o hippiosa, entendiendo que era ahí donde el peligro mayor se presentaba en tanto que consumo liberador o subversivo. Dada la época en que fue escrito, el *Comunicado* era un texto que se cebaba sobre la más rabiosa actualidad, las modas juveniles rebeldes que agitaban las calles y los campus, las ansias de consumir y consumirse en una sociedad que era todavía engañosamente pudiente y que se preparaba para entrar en una crisis acusada. Justo el año después de la edición de este texto en la prensa libertaria francesa, se desataba la carestía del petróleo y la escalada de desempleo. Pero el *Comunicado* no hacía concesiones en lo que había sido hasta entonces la supuesta opulencia. Como se nos decía: «mirad las casas, las comidas, las vestimentas de los obreros, de los pequeños, medios y hasta grandes cuadros en que se ha descompuesto la vieja burguesía: y fácilmente veréis cómo esas máquinas infatigables de consumo de toda la cantidad de bienes que el Progreso pone a su alcance están muy lejos de alcanzar los niveles de bienestar, acomodo, desahogo, riqueza y abundancia, no digo ya de los viejos burgueses, pero ni aun de los pequeños propietarios campesinos».

Un poco a la manera de los sabios antiguos, pero también como los visionarios que hablaban con elipsis

y fórmulas aforísticas, García Calvo denunciaba el monoteísmo esencial de la nueva época tras las máscaras del Tiempo, el Estado, Dios, la Ciencia, la Paz... Ya en su extenso poema *Sermón del ser y no ser*, que recitaba durante horas en algún café de París, había querido mostrar esa fragilidad y vaciedad de los dogmas humanos, y de sus construcciones abstractas.

Esto sucedía en París, a principios de los setenta. Pero los escritos de la *Comuna* tendrían pronto su eco en una España silenciada y plomiza.

La llamada contracultura norteamericana y europea que sacudió los espíritus a principios de los años setenta se presentó como un elemento imprevisto para las maniobras de los grupos de izquierda marxista que operaban en la sombra a fin de imponer sus estrategias de poder. En el caso español era flagrante que desde la izquierda más mayoritaria e institucional hasta los grupos leninistas y maoístas, cualquier otra visión del mundo y de la política era un pecado capital. Las nuevas corrientes de contestación, las nuevas actitudes vitales, la espiritualidad que nació entonces entre los jóvenes suponía a la vez un frenazo y un punto de partida hacia otra realidad inquietante para la concepción clásica de la izquierda. Algunos de los libros que se editaron en los últimos cinco años de la vida de Franco

marcaron hitos en esa disensión de lo que era correcto pensar y de lo que era correcto tener como enemigo principal. Las primeras ediciones de la editorial Kairós de Roszak, Goodman, Bookchin, Watts... fueron la señal de salida. El libro de José María Carandell sobre las comunas. El libro de Marcuse, *El hombre unidimensional*. También los primeros escritos de los provos holandeses, que la editorial Fundamentos ofreció por entonces, y los textos más importantes de Ivan Illich, ofrecidos por Barral. Sin olvidar los libros de Nuttall, de Maffi, de Covián y otros similares, que ahondaban en las nuevas corrientes de contestación juvenil. Todo ello hacía suponer que la tradición del pensamiento libre había encontrado su aliado en el rechazo de la sociedad industrial en su conjunto. *Todo estaba por rehacer*, y dentro de algunos grupos libertarios se planteaba la duda sobre el sentido de la transformación social en un mundo tan dañado por los avances del Progreso.

Dentro de los pocos grupos que, de nuevo, desde el exilio, dirigían sus reflexiones hacia el interior, la revista *Cuadernos del Ruedo Ibérico* presentaba esa preocupación por los retos de la nueva época de cara a un movimiento libertario que renacía de sus luchas y disensiones. En el número especial de 1974 que dedicaron a ese renacer libertario, hacían la siguiente pregunta a Francisco Carrasquer:

*¿Piensas que el ideario anarquista tiene validez frente a la tecnoestructura industrial?*

Seguro que sí, pero a condición de hacer [que] la tecnoestructura industrial se ponga al servicio del comunismo libertario, es decir: que la tecnología se inspire no ya en la explotación de la naturaleza, como han hecho las tecnocracias capitalistas y comunistas por guiarse con criterios de provecho y eficacia respectivamente, sino de armonizar las necesidades de la naturaleza y del hombre a la vez. Con lo cual se vería así modificada la famosa receta anarquista: a todo y a todos según sus necesidades. En esto creo que han sido los kabouters [provos] holandeses los que mejor han visto el problema con su tecnología blanca y limpia.

Esto es un ejemplo que muestra cómo el problema de la continuidad del mundo industrial, su fragilidad y sus aspectos más amenazantes, no era algo ajeno al ambiente militante libertario.

Pero volviendo al tímido despertar en la península, justo es decir que todos estos elementos y corrientes empezaban a hacer pie en las aguas turbulentas del último periodo del franquismo. Cuando a finales del año 1974 apareció la revista *Ajoblanco*, pocos podían imaginar que dicha publicación se convertiría, especialmente en los años 1977 y 1978, hasta el momento de su crisis a principios del año 79, en el portavoz mayori-

tario de esa inquietud que bullía entre la juventud, inquietud que no cabía dentro de las opciones clásicas de izquierda y que, una vez más, desbordaba el marco de las estrategias políticas que lideraban los principales grupos opositores de entonces.

El que esto escribe descubrió esta publicación de los años setenta en los tenderetes del Rastro madrileño a mediados de los años ochenta. Todavía entonces se veían ya ajados y amarillentos los números que se vendían por casi nada junto a otras revistas contraculturales que se editaban en Barcelona como *Star* o *Rockomix*. *Ajoblanco* me permitió conocer cómo en los años setenta habían existido corrientes alternativas y contestatarias de las que ya no se hablaba en el espacio público de los años ochenta. Fue en sus páginas donde leí por primera vez un texto de Murray Bookchin. Fue en aquellos viejos números donde oí hablar de las Jornadas Libertarias de Barcelona del año '77, de alternativas al *despilfarro*, de literatura marginal, de comunas, de agricultura orgánica, de energías libres, de naturismo, de sexualidad tántrica... Lo que era sorprendente es que una revista con tales contenidos se vendiera en los kioskos y se llegara a distribuir a decenas de miles de ejemplares. Desde nuestra perspectiva actual esto es casi un milagro. Claro, unos dirán que es porque esas cuestiones ya están asumidas y son de

sobra conocidas. Otros dirán que era la moda del momento: la gente que salía del franquismo sentía un vivo deseo por todo lo prohibido y experimental. Sin negar del todo estas razones, lo que me parece que hay que conservar es la idea de que entonces una buena parte de la juventud más despierta, y que no se polarizaba necesariamente en torno a grandes núcleos urbanos, y mucho menos a Madrid, estaba dispuesta a explorar las vías a otro tipo de sociedad radicalmente diferente. Con todas sus torpezas e ingenuidades.

Nos consta que el primer número de la revista *Ajo-blanco*, el número cero, se presentó clandestinamente en Barcelona en abril de 1974. Uno de los textos que incluía era «El fin de la civilización o el nacimiento de la postcivilización» firmado por su principal animador, el joven Pepe Ribas. Era un texto claramente influido por la contracultura norteamericana, aunque sin despreciar algunas de las apuestas más radicales de la historia europea, como el surrealismo o el psicoanálisis. En él podíamos leer:

Ahí está esa parte de juventud que rabiosa y conscientemente rechaza las comodidades y toda clase de ventajas creadas por la sociedad de consumo; enfrentándose y emprendiendo un viaje por el tortuoso camino de romper mitos y dogmas.

Ahí está la crisis moral y económica que padece el mundo actual. Ahí están las llamaradas de una civilización que o muere o nos destruye. La contracultura no rechaza los logros obtenidos por la técnica pero sí denuncia el no utilizarlas conforme a la naturaleza.

En sus dos primeros años de existencia, *Ajoblanco* fue una revista que mezclaba cultura radical, vanguardias, rock, teatro, con un cada vez más decidido aliento libertario. Aparecen en sus páginas textos de Chomsky, de Bakunin, el manifiesto del revolucionario norteamericano John Sinclair a la nación de Woodstock. Se vuelve a hablar de las jornadas de mayo de 1937. Se evoca a Orwell y se empieza a hablar de naturismo, de liberación de la mujer y de ecología. El hormiguelo de colaboradores y aliados era intenso y esto daba a la revista su colorido y personalidad ecléctica. Un elemento a valorar es justamente esa mezcla entre el pensamiento político y la cultura juvenil entonces pujante.

Para lo que aquí más nos concierne, es decir, la manifestación de una ética libertaria que fuera crítica también de la sociedad industrial, la revista fue evolucionando y enriqueciéndose con aportaciones muy diversas.

En el número 13 de mayo de 1976, dentro de un dossier que la revista dedicó a la ecología, se podía leer el artículo «Ecología y Anarquismo», firmado por Luis

Racionero, que entonces todavía estaba impregnado por la contracultura y la filosofía de Bookchin. En este artículo se habla tanto de descentralización como de utilizar tecnologías intermedias, de crítica del urbanismo como del maquinismo exacerbado. Según el autor: «Los conceptos anarquistas de comunidad equilibrada, democracia cara a cara, tecnología humanista y sociedad descentralizada no son sólo deseables hoy, sino necesarios. No pertenecen a una visión utópica del futuro humano sino que constituyen precondiciones para la supervivencia, amenazada por la concentración urbana, económica y política». Es dudoso pensar que su autor esté de acuerdo hoy con lo que dijo entonces. Importa sobre todo la fe de aquel momento, aunque el desengaño o el simple acomodo hayan erosionado el espíritu posteriormente. En el mismo dossier se incluía también un texto basado igualmente en Bookchin, «Por una tecnología libertaria» que venía a incidir sobre las mismas cuestiones.

Obviamente, la creciente popularidad de estas ideas entre los jóvenes o no tan jóvenes comenzaba a causar malestar entre los mandarines de la izquierda que se preparaban para asumir sus puestos en la tutela ideológica del nuevo pueblo liberado. A cuarenta años vista conviene recordar algún pequeño episodio de este malestar. En el número de marzo de 1976, la re-

dacción de *Ajoblanco* daba salida a una polémica lanzada por el escritor Manuel Vázquez Montalbán desde su revista *Por favor*:

Lo que es muy difícil es arrogarse la capacidad de decidir lo que es confusión y lo que no. Por eso mismo, la revista *Por favor*, conectada a esta ideología por el redactor común Vázquez Montalbán, decía sin ruborizarse ante su seguridad, que ya estaba bien de aumentar la confusión, que parecía mentira que se publicasen libros de Alan Watts, y que ahora sólo faltaba, para aumentar la confusión, que salieran cosas como *El anarquismo en la Sociedad de Consumo*, de Murray Bookchin. Nosotros, que publicamos un capítulo de este libro, creemos que tanto Watts como Bookchin no confunden sino que abren y expanden el panorama mental de nuestro país. Que son libros que dentro de una postura de rechazo al sistema, matizan las posiciones de la izquierda y pretenden superar y corregir el exceso de autoritarismo y racionalismo alienante y unidimensional de la derecha y de la misma izquierda.

No voy a trazar aquí la historia de esta publicación, obviamente, sólo centrarme en los pasos que recorrieron en pos de una ética y de una sensibilidad antiautoritaria y contraria a los dogmas del progreso. Los últimos números del año 1976 los dedicaron a la figura de Durruti y a la Internacional Situacionista y supusieron la

consolidación de la revista como elemento de referencia entre la juventud contestataria. Cuando a principios de 1977 sacaron un número dedicado a la «muerte de la contracultura», el grueso de la redacción se había decidido por el apoyo sincero al renacimiento libertario que se daba entonces, sobre todo, en Cataluña. ¿Qué estaba pasando?

A finales de 1976, en España, la situación política es a la vez tensa y plena de expectación por algo nuevo que debe llegar. Es un momento en el que el país se prepara para las primeras elecciones del periodo democrático pero en la calle se siente otra cosa. Por supuesto, partidos y sindicatos mayoritarios quieren aprovecharse de los movimientos sociales para auparse sobre ellos y ocupar lugares confortables en el nuevo régimen.

Tal vez uno de los textos más elaborados y concienzudos que abordan la cuestión en aquel momento sea el bien conocido ensayo *Por una oposición que se oponga*, publicado por el entonces economista José Manuel Naredo, desde París, en las páginas de los *Cuadernos del Ruedo Ibérico* en 1976. El valor de este texto, que fue recuperado en el año 2000 por la editorial Anagrama, está justamente en su implacable análisis de las pretensiones estratégicas de la izquierda mayoritaria que se oponía al franquismo y que preparaba su escalada al poder. Pero más allá de eso, eran los elementos

de base sobre los que se asentaba el trabajo de Naredo los que apuntalaban su originalidad. El punto de partida era la desconfianza hacia la izquierda como heredera del progreso y de la visión marxista-burguesa de la historia. Naredo distinguía entre dos corrientes de lucha y de pensamiento. Aquella que se acomodaba a la visión progresista y aquella que disentía:

Si aceptáramos la terminología sugerida por Dwight Macdonald y denomináramos «progresistas» a los primeros y «radicales» a los segundos no cabe duda de que el grueso de la «izquierda» antifranquista podría ser calificado de «progresista» pero no de «radical» pues, como pasamos a analizar seguidamente, la concepción clásica del «progreso» ha sido la brújula que ha orientado sus formulaciones que han quedado normalmente atrapadas bajo el peso de la ideología dominante.

Pero ya una página antes nos explicaba en qué consistía más concretamente esta dimisión de la izquierda ante la visión dominante de la historia:

Al tomar, sin más, como progresivo el desarrollo de las «fuerzas productivas» se contribuía a defender el mito del crecimiento que constituye hoy un importante factor de alienación al servicio del capitalismo. Igualmente, la lucha por el reparto de la plusvalía —que en un principio tomaba un carácter revolucio-

nario— se transforma cada vez más en una reivindicación expresada en términos de «nivel de vida» y de deseo de disfrutar de los productos ofrecidos por el mercado cortados por el patrón de los esquemas de consumo de la clase dominante: de tanto discutir el reparto del «pastel» se acaba aceptando el contenido del mismo.

Y, en ese sentido:

[...] frente a una «derecha» tradicionalmente «oscurantista» y «retardataria», la «izquierda» hacía suya la bandera del desarrollo de la «ciencia», la «técnica» y la «producción» que aparecían como los motores de un desarrollo histórico lineal orientado siempre hacia el «progreso».

El texto de Naredo constituye uno de los más lúcidos diagnósticos del momento en cuanto a la rápida evolución de la izquierda hacia su integración en la nueva cultura del poder. En ese sentido, expresa una sensata condena de los procesos que se estaban poniendo en marcha para lograr una democracia copiada del modelo de otras naciones desarrolladas, construidas sobre el consumo, los entretenimientos de masas y la desintegración de toda vida política consecuente.

El periodo 1976-1979, sin embargo, abría en el estado español posibilidades de otra índole. De un lado, una

agitación obrera bastante intensa. De otro lado, como hemos visto, un renacer libertario, plural, inquieto, nutrido por preocupaciones que provienen de la contracultura en un sentido amplio, vuelto sobre la vida cotidiana, la defensa de la naturaleza, la construcción de alternativas y el rechazo de la sociedad de consumo.

Un libro que habla un poco de todo ello, *La alternativa libertaria. Catalunya 1976-1977* (2000), de Joan Zambrana, muestra esa escalada de esperanza entre los ambientes políticos más o menos militantes que rechazaban tanto el franquismo como las soluciones de la izquierda marxista. En su prólogo, Santi Soler, antiguo militante del MIL y redactor de *Ajoblanco* por aquellos años, se preguntaba:

O sea: ¿por qué nadie habla de aquella Cataluña del *Ajoblanco*, la Soli, y las Jornadas Libertarias? (Excusad lo selectiva que mi memoria se revela por momentos). No es cierto que hayamos entrado en una sociedad «normalizada», desvelada y feliz ya para siempre, donde nadie se acuerda ya de aquellas vivencias rupturistas, de aquel estallido libertario de 1975-79, de aquel primer posfranquismo, aparentemente tan lejos pero a fin de cuentas tan excitantemente cerca.

Zambrana relata la ascensión de la CNT, que en aquella época, sobre todo en Cataluña, aumenta su presen-

cia y se constituye en fuerza sindical importante, pero también en aglutinante de corrientes diversas, no necesariamente ceñidas a una ortodoxia anarquista militante, como asociaciones de vecinos, intelectuales, grupos feministas, homosexuales, ecologistas, ateneos libertarios...

Este más o menos corto verano de la anarquía que se vive en Cataluña tiene esa doble vertiente de lucha obrera autónoma y, por otro lado, de reivindicación de las minorías, de aparición del problema ecológico, de propuestas utópicas para una nueva sociedad y de búsqueda de una cultura viva y colectiva. Es un paréntesis breve, fulgurante, que deja ver posibilidades antes de la dispersión de un movimiento que no tuvo el tiempo para madurar y consolidarse.

El mundo de papel, que nos deja siempre un rastro a pesar de todo, seguía siendo la caja de resonancia de aquella efervescencia. Por entonces, se inauguran nuevas editoriales libertarias u heterodoxas. El sello Star Books, de Barcelona, reedita el *Walden* de Thoreau, una de las primeras reediciones de la era posfranquista de una obra fundamental, que venía a conectar con las aspiraciones de la nueva generación. La editorial Kairós saca *Paul Goodman o la recuperación del presente*, ensayo introductorio a la obra de Goodman y que ayudaba a comprender el conjunto de su pensamiento. Se pu-

blican obras de la nueva ciencia ficción angloamericana que redundan en la debacle ecológica y el totalitarismo del mundo moderno. La editorial Tusquets, en su sello *Acracia*, publica *La Revolución* de Landauer, texto olvidado que ayuda a recuperar el hilo de una tradición libertaria refractaria al progresismo. La Piqueta publica por entonces otra obra mayor de la filosofía libertaria, *Nacionalismo y Cultura* de Rudolf Rocker, que abunda de nuevo en la riqueza de formas sociales del pasado y analiza el papel del Estado en la construcción histórica. Se traducen nuevos textos de Bookchin. Finalmente, se reeditan ciertos escritos de García Calvo, como el *Comunicado...* y aparece su ensayo *¿Qué es el Estado?*<sup>1</sup>

En efecto, en el año 1977 se vive, dentro del mundo libertario, una gran expectación. El concepto de militancia se entiende en un sentido amplio y la implicación política se asume como un reto dentro de la vida cotidiana. La revista *Ajoblanco* continúa siendo el acompañante escrito de este movimiento frondoso e informal. Durante este año sacan un especial dedicado

---

1. Por la misma época, una editorial *underground* de Barcelona publica *Los Papalagi*, escrito antropológico que satiriza la civilización occidental y que se convertirá en obra de culto. Se recupera también *Escucha, hombrecito*, libelo del sabio heterodoxo Wilhem Reich, que pone justamente en el centro de la discusión la adaptación irresistible del hombre común a los sistemas de poder. Este escrito acompaña justamente la reedición del texto de La Boétie sobre la servidumbre voluntaria, realizada por el grupo Etcetera. Finalmente, aparece en la editorial Monte Ávila la traducción al castellano de *La sociedad contra el Estado* de Clastres.

a las energías alternativas, que todavía se llaman «libres», y sus números se enriquecen con aportaciones variadas sobre sexualidad, ateneos libertarios, cooperativas, comunas, anti-psiquiatría, etc. El verano de aquel año tiene lugar el famoso y multitudinario mitin de Federica Montseny en Montjuïc y a continuación las Jornadas Libertarias Internacionales del Parc Güell. El primer acto logra un enorme éxito de asistencia pero se ciñe, en su presentación, a las lógicas ancladas en el pasado de los años treinta y del posterior exilio. Más heterodoxas y coloridas, más abiertas, las Jornadas no obstante no logran superar el bloqueo ideológico del mundo libertario ibérico.

¿Dónde hay que buscar las causas del desencuentro?

En marzo de ese mismo año, *Ajoblanco* había dedicado un dossier a las «alternativas al despilfarro». Dentro del dossier, en un texto titulado «Escasez y despilfarro», podíamos leer: «El sueño dorado de transformar el planeta en una inmensa cadena de producción, se ha visto truncado por una sencilla razón: no puede mantenerse un crecimiento indefinido y disparatado en un mundo con posibilidades y recursos finitos». El texto recusaba tanto la tecnología industrial como la absurda producción de nuevas mercancías y necesidades. Pero no se quedaba ahí, ya que se denunciaba igualmente el pacto entre el capital y la naciente preocupa-

ción medioambiental, pacto precursor del tan actual «capitalismo verde». El dossier estaba preparado, entre otros, por el grupo TARA, centrado sobre la crítica del industrialismo y la búsqueda de alternativas.

En el siguiente número, con espacios dedicados a las comunas, al análisis de la democracia o los ateneos libertarios, aparece también un reportaje sobre los nuevos campesinos, preparado por Pepe Ribas. En el mismo número el grupo TARA se presentaba y afirmaba sus principios. Según el grupo, hablar de autogestión implicaba también hablar de proponer alternativas concretas al capitalismo industrial: autoconstrucción, tecnologías a pequeña escala, medicinas naturales, energías libres. Una cuestión importante es que todas estas propuestas tienen todavía ese carácter utópico y a la vez concreto pero, sobre todo, no se busca hacer remiendos sostenibles a la sociedad de consumo, sino integrar todas esas alternativas en un programa global de transformación del sistema. A partir de este grupo, la revista *Ajoblanco* pondrá en marcha la revista *Alfalfa*, primera gran revista de ecología en España. *Alfalfa* presentará su primer número el verano de 1977, llevando todavía el sello de *Ajoblanco*, que la había apadrinado y financiado. En la editorial, el grupo editor, refiriéndose a los dos tipos de ecología, la institucional y la espontánea, declaraban: «En Espa-

ña como en todas partes, existen dos tipos de posturas; la oficial, subvencionada, con hermosas siglas, y la que surge espontáneamente en contra de unas determinadas condiciones de vida y aporta una mayor coherencia a la lucha de emancipación de la inmensa mayoría de la población».

Esto nos da una idea de cómo nació la ecología radical en nuestro país. En un principio, el deseo de superar la sociedad industrial, de recuperar la naturaleza y cambiar las formas de vida, se veía como formando parte de una lucha más general, con horizontes de emancipación amplios y ambiciosos. Lo que, sin duda, nos permite comprobar la debilidad y pobreza de los movimientos ecologistas de hoy. Entonces se trataba, todavía, de construir una sociedad sobre otras bases: las comunidades sólo podrían reapropiarse de la naturaleza atacando el sistema jerárquico y autoritario del capitalismo.

Otro ejemplo de ello es el dossier que preparó ese mismo verano del '77 la revista madrileña izquierdosa *Ozono*, dedicado a la ecología. Dentro del dossier aparece un texto con el título «La ecogestión tecnocracia del futuro», firmado por el Taller de Estudios Libres. El texto se basa en extractos de Bakunin, Kropotkin e incluso de Alan Watts para sostener sus tesis sobre la necesidad de acabar con el gigantismo indus-

trial e inaugurar una sociedad basada en la autogestión, la descentralización, el abandono de la educación y la sanidad especializada, de los monopolios de mercado o de estado, el establecimiento de pequeñas comunidades y granjas autónomas... En fin, un catálogo de medidas que pocos ecologistas de las grandes organizaciones de hoy se atreverían a suscribir, no sólo por miedo a parecer *irrealistas* o poco pragmáticos, igualmente por temor a perder el poco crédito que el sistema les concede como cogestores del desastre.

Otra revista libertaria, *Bicicleta*, que aparecería por aquella época en Madrid, insistiría en la misma idea de una ecología radical. En el número uno, en otoño de aquel año, con un artículo de título explícito «Ecologismo y Revolución», hacían recuento de lo que empezaba a ser el movimiento ecologista en España y explicaban el contexto ideológico de las diferentes tomas de posición en favor de la naturaleza y contra la economía urbana y capitalista.

Las alianzas entre el movimiento ecologista y la autogestión, el socialismo libertario y el federalismo eran todavía claras en los años setenta, a pesar de los compromisos politiqueros y electoralistas que ya empezaban a emerger en los nacientes partidos verdes, como en el caso francés. La revista que se editaba en Madrid por esos años, *Autogestión y Socialismo*, dedicó igual-

mente un número a esta cuestión y tradujo la carta-manifiesto de los Amigos de la Tierra que el grupo había firmado recientemente en Bélgica. De nuevo vemos allí la afirmación de una sociedad federal, descentralizada, libertaria. En el número 5 de la ya nombrada revista *Bicicleta*, aparecía un artículo titulado «La utopía necesaria» donde se ponía por delante esa necesidad de frenar el desastre ecológico insistiendo a la vez en la utopía anarquista como precondition para atajar dicho desastre. En el artículo se citaba a George Woodcock: «La mayoría de los anarquistas creía que el hombre debería vivir en estrecha armonía con los seres vivos, compañeros suyos y su entorno. Puede decirse, por tanto, con bastante justificación, que los anarquistas fueron, en realidad, los verdaderos ecólogos».

Exagera Woodcock, sin duda, pero su idea hace coro con lo que se decía en un número posterior de *Alfal-fa* de 1978. Aparece allí un pequeño texto, «Anarquismo y ecología», de Albert Puntí, donde se intenta recuperar esa tradición del pensamiento libertario sobre la naturaleza, desde Kropotkin y Reclus. Al lado de otros textos aparece también un artículo sobre William Morris en el que se habla de una «utopía anti-autoritaria» y donde se evoca la figura del artista y revolucionario, entresacando el famoso pasaje de su novela utópica *News from nowhere* donde el anfitrión mostraba al

narrador el edificio del parlamento ahora «reconvertido en almacén de estiércol y abono para abastecer a los agricultores de la zona». Díganme, ¿qué revista de ecología mayoritaria sacaría hoy algo remotamente parecido? ¡Les retirarían las subvenciones!

Pero volvamos, por un momento, a aquella lejana y a la vez cercana época. Lejana porque cuatro décadas nos separan de ella, cercana porque en ella reconocemos nuestros problemas de hoy. Las cosas no han cambiado tanto. Pero, desde luego, ha muerto el encanto y lo que quedaba de esperanza y de lucha. Corriendo siempre el riesgo de idealizar un momento histórico, debemos aceptar que algo hemos perdido por el camino de una época a otra, que hay que desandar lo andado, preguntarse y buscar en el presente las huellas de una discusión que se repite, sin solución aparente.

He elegido las Jornadas Libertarias de Barcelona de julio de 1977 como momento simbólico de inflexión y de máxima expectación del movimiento libertario ibérico en aquellos años. Para ello me inspiro tanto en el libro de Zambrana como en el recuento histórico sobre la revista *Ajoblanco* y los setenta escrito por Pepe Ribas, *Los 70 a destajo* (2007).

De las famosas jornadas organizadas entre el Parc Güell y el Saló Diana de las Ramblas nos queda la imagen, entre otras, del discreto molino de viento instalado por los ecologistas, molino que habría encantado al viejo militante anarquista Alberto Carsí, defensor ya en los años treinta de las energías limpias, si hubiera podido verlo.

Zambrana lo presenta así:

Después del mitin del 2 de julio en Montjuïc organizado por la CNT, pocos podían imaginarse que en ese mismo mes, en Barcelona, entre los días 22 y 25 se iban a celebrar una serie de actos con trasfondo libertario que unirían la fiesta y el debate, la participación y la discusión, la utopía y la necesidad de transformar la sociedad, la ecología y el urbanismo, los movimientos de liberación sexual y el arte, el teatro y la música, etc.

Las jornadas gozaron de una gran asistencia de militantes y curiosos en general. Por un lado, fueron un éxito, por otro, un sonado fracaso. Ascensión y caída. Momento de celebración y momento de confusión. Todo a la vez. Entusiasmo y lucidez, banalidad y desorientación. En el libro de Ribas, las jornadas aparecen como el punto culminante de toda esa efervescencia juvenil y militante y, de forma inmediata, como un bascular ha-

cia la derrota y la dispersión que acabaría con el grueso del movimiento libertario entre 1978 y 1979.

Los dos debates más importantes, a mi modo de ver, que se dieron en el Saló Diana, «Movimiento libertario y organización», y el segundo, fundamental, «Crítica a la sociedad industrial y alternativas libertarias. Anarquismo y ecología», son, cada uno a su manera, ejemplos del *impasse* en que se encontraba metido el movimiento anarquista. Discusiones ideológicas, tópicos, demagogia y mucha palabrería en el primer debate. Desencuentro y falta de entendimiento en el segundo. Algarabía inútil, desbandada. Sin embargo, era este segundo debate el que debía abrir la puerta hacia otra forma de ver al movimiento libertario y su relación con la evolución social. La ponencia hecha por un miembro del grupo Isaac Puente, de Bilbao, es ilustrativa en ese aspecto. Es verdad que su forma de exponer el problema se hace pesada<sup>2</sup>, con un exceso de citas y una falta de habilidad flagrante en la comunicación en público. Pero, a pesar de todo, sus palabras ponen el dedo en la llaga. El ponente afirma la existencia de dos tendencias en el anarquismo, la más industrial y la más cercana a la naturaleza y al campo. Denuncia la maquinofilia de Abad de Santillán y confronta a

---

2. Aquí me baso en las imágenes del video que se hizo sobre la conferencia, realizado por el grupo Video Nou.

éste con Federico Urales. Ironiza sobre la traición de los principales líderes cenetistas que en 1936 aceptan participar en el poder, señalando que la traición se había dado ya anteriormente, cuando la CNT aceptó sin más la posibilidad de dirigir el aparato productivo, sin cuestionarlo radicalmente. En fin, la ponencia acaba de manera brusca, en un clima de enfrentamiento entre unos y otros. Sucede la confusión entre los asistentes. Como lo relata Zambrana: «Las Jornadas acabaron con el rumor de un motín y muertos en la cárcel de Carabanchel (Madrid)<sup>3</sup> que dio lugar a un debate sobre si hacer o no una manifestación a favor de la COPEL y de la amnistía total. Dicha manifestación la llevó a cabo un grupo de alrededor de trescientas personas, quedándose la mayoría de los asistentes al margen de ella por considerar que el momento no era el adecuado».

En su libro, por su lado, Ribas muestra su desencanto por lo que habrían podido dar de sí estos debates. La revista *Ajoblanco*, que había estado implicada en la organización del evento y había editado el periódico de las jornadas, *Barcelona Libertaria*, mostró también en números posteriores un balance melancólico de lo que podían haber sido estos encuentros. Aquí se jugaba en

---

3. Rumor que pronto se reveló como falso.

efecto la continuidad y el sentido del movimiento libertario en su conjunto. Algunos, desde esta modesta tribuna, expresaron al final su inquietud por estas cuestiones, que consideraban insoslayables. Era evidente que ya no se vivía en el año 1936. Los anarquistas, ¿sabrían reconocer el desafío que les planteaba la nueva época? Sólo algunos, más lúcidos, pero minoritarios, hicieron un llamamiento a acabar con los sectarismos y buscar herramientas nuevas para el movimiento. En su libro, concluía Ribas:

Los obreros se habían educado en el sindicato y en el ateneo libertario, mediante conversaciones y lecturas, cuando la CNT luchaba en el marco del mundo del trabajo y de la producción. Pero a partir de la década de los cincuenta, la irrupción de la televisión y de la cultura de masas había invadido todas las áreas, incluidas las del ocio y las vacaciones, conquistando las distintas esferas de la vida y desvirtuando la línea divisoria entre la cultura de la clase obrera y de la burguesía, y al mismo tiempo emergían otros conflictos, como el deterioro ambiental del planeta, que afectaban a todos.

Todo esto parece confirmar el lema irónico que lanzó entonces Tomás Ibáñez: «La CNT tiene un brillante porvenir... detrás de ella». Pero nos equivocaríamos si redujésemos el movimiento libertario a la CNT, y

las esperanzas utópicas de los setenta al mismo movimiento libertario. En todo caso, cabe decir que dichas esperanzas, imposibles de encerrar en una cuadrícula política cualquiera, estaban insertas en una sociedad que avanzaba rápidamente hacia esa *normalización* que tanto temía Santi Soler.

Pasado el tiempo, la renuncia fue ocupando el puesto de la audacia. Pasó o fue echada a un lado toda una generación y lo mejor de su esfuerzo se precipitó en el olvido.

Desde finales de los años noventa, al calor de las revueltas de Seattle y del movimiento contra la mundialización, aparecieron signos de recuperación de la crítica de la sociedad industrial, de la vieja crítica de la alienación. Se empezaron a reeditar textos y se escribieron otros que redundaban sobre las antiguas ideas que todavía parecían buenas. Se volvió a hablar de «vuelta a la tierra» y de oposición al modelo de desarrollo. Con el florecimiento de este pequeño movimiento venían también términos más o menos novedosos aplicados a perspectivas diferentes y no siempre coincidentes (agroecología, ecoaldeas, anti-desarrollismo, okupación rural, decrecimiento, cooperativas de consumo y producción, defensa del territorio...).

Todo un mundo ha sido de nuevo denunciado pero... ¿ha temblado algo aparte de nuestras cuerdas vocales? La sensación de que toda crítica hoy se desa-

rrolla en espacios angostos, separados unos de otros, y todos ellos del resto de la sociedad, puede llegar a ser tan verídica como desmoralizante. Frente a ello, algunos incautos se harán siempre la ilusión de tener algo más de parroquia que el vecino de al lado.

La crisis abierta desde el año 2011 ha sido la demostración palmaria de que la contestación radical, todo lo honesta y necesaria que pueda considerarse, no consigue superar las contradicciones que habían sido simplemente dejadas de lado en los años setenta. El conjunto de la población no se ha dado por aludida y espera siempre que el Estado social se recomponga para que pueda responder lo antes posible a sus demandas. El marco de la sociedad industrial moderna, parece, sigue siendo insuperable.

En las páginas que siguen, claro está, no puedo ofrecer soluciones a tan enormes problemas. Este libro debería ser leído más bien como un conjunto de reflexiones que ayuden a recuperar el terreno de discusión que nunca tendría que haber sido abandonado. Para ello me sirvo de la presentación de debates, autores y lecturas que pueden hacer de improvisada guía.

A día de hoy tal vez tengamos más necesidad de dialogar con los precursores que de buscar nuevas teorías.

## *Primera parte*



*Cambiar el mundo,  
preservar el planeta*



¿Qué lugar cabe otorgar a la naturaleza en el pensamiento libre o libertario de los dos últimos siglos?

En su folleto titulado *El naturismo libertario en la península ibérica (1890-1939)* Josep María Roselló señalaba lo siguiente:

El pensamiento naturista en su conjunto o naturismo es una reacción ante el industrialismo inmoral —hoy, desarrollismo— que degrada la especie humana y destruye el planeta. Esta inmoralidad o falso progreso no se tiende a confundir con el verdadero pues, para el naturismo, tan natural es una lechuga como la electricidad, la cuestión radica en los usos poco adecuados de esta última o en su procedencia, por ejemplo, de fuentes naturales.

Es decir, que no se trata de una mirada esencialista sobre la naturaleza y la civilización, o no siempre, y lo que importa aquí es ver cómo los libertarios naturistas divergen de los dogmas clásicos del movimiento obrero, abriendo vías a un cuestionamiento radical de los modos de vida engendrados por la sociedad industrial.

Autores como Roselló o Masjuan han rescatado, para el caso ibérico, las principales coincidencias entre el movimiento anarquista y lo que podríamos considerar como un principio de ecología humana y social.

Como sabemos, el anarquismo, como movimiento organizado, como reacción intelectual y apasionada no escapó, o no pudo escapar, a la fe progresista que inauguró el siglo XIX. No pocos han señalado este cientifismo y racionalismo que estaban detrás de la empresa filosófica y política del anarquismo.

Nuestro propósito es mostrar cómo también existieron, y existen, en el anarquismo divergencias importantes para con la ideología del Progreso. Estas sendas sinuosas, a veces caminos cortados o pistas interrumpidas abruptamente, se cruzaban en una maraña confusa de ideales científicos y de fidelidad a la naturaleza, de exaltación de la humanidad libre y de geografía física. En todo caso, lo importante es retener la idea de que toda reflexión consecuente sobre la sociedad dominadora conduce tarde o temprano a una reflexión sobre los límites de la naturaleza y la responsabilidad humana.

En ese sentido, la obra de pensadores independientes o revolucionarios como Thoreau, Reclus, Kropotkin; Morris, Landauer o Armand, constituyen momentos importantes de esta reflexión. El peso que poco a poco fue adquiriendo, dentro del anarquismo, la construcción de una sociedad libre y armónica más acorde con la naturaleza humana, sin esperar el advenimiento de una revolución social redentora, muestra hasta

qué punto muchos anarquistas se habían deshecho del dogma de un sentido progresista de la historia. Se pensaba que la responsabilidad del individuo era radical y que la historia no actuaría en su lugar para llevarle a una tierra prometida futura, como enunciaba la vulgata marxista. El desarrollo del capitalismo no preparaba la llegada de otra sociedad mejor. La industrialización no era forzosamente un fenómeno positivo. Las pequeñas comunidades anarquistas que comienzan a desarrollarse en Francia hacia 1900, o en Alemania por la misma época, bajo el influjo de Landauer, eran la prueba de que existían corrientes subterráneas, dentro del pensamiento libertario, hostiles a la idea de sacrificar el presente a un futuro incierto, abiertas a la idea de una sociedad más equilibrada, fundada sobre la escala humana e ideales sencillos de vida. La existencia de esta tradición de desertores de la sociedad industrial nos lleva hasta nuestros días.

La ambigüedad del anarquismo frente al progreso quedaba patente desde la discusión sobre poblacionismo entre Malthus y Godwin. La obra de Malthus condenaba todo utopismo social utilizando un argumento supuestamente científico sobre el desequilibrio entre población y alimentos. Desde el punto de vista de Malthus el igualitarismo social sería imposible ya que barrería los frenos «naturales» al crecimiento de

la población, es decir, la miseria, y provocaría un brutal desajuste entre personas y recursos. De ese modo, Malthus intentaba refutar las utopías sociales de autores como Godwin.

La respuesta de Godwin a Malthus no se hace esperar. Godwin desmonta hábilmente el aparato científico de Malthus y demuestra que sus argumentos son puramente ideológicos. Y aquí empezaría la travesía de esta larga discusión: Godwin aseguraba que todo lo que se oponía a la posibilidad de una sociedad igualitaria era de orden político, los intereses de la clase dominante, y desdeñaba la idea de que el planeta pudiera poner límites físicos al crecimiento de la riqueza material.

Godwin era un optimista y su obra estaba teñida del progresismo de la época. Tenía razón al denunciar a Malthus como un impostor a sueldo de las clases acomodadas. Ahora bien... ¿qué hacer con los argumentos que insisten sobre la relación que hay entre población y los bienes naturales? ¿Es cierto que la población, como estimaba Godwin, podía aumentar sin más consideraciones? ¿Toda la tierra podría ser cultivada «como un jardín»? ¿Una persona produce siempre más de lo que consume?

Interrogantes que hoy adquieren toda su relevancia pero que en la época no era fácil discernir. El optimismo productivista de Godwin se transmitió a todo

el pensamiento libertario decimonónico, desde Proudhon a Reclus, desde Kropotkin a Anselmo Lorenzo. Para estos autores el malthusianismo no era sino un prejuicio científico puesto al servicio de la burguesía para justificar la explotación y la injusticia.

Lo que, desde luego, estaba implícito en estas discusiones era el dilema entre aceptar lo que la fe progresista prometía o, por el contrario, hacer una pausa donde se pudieran escuchar otras voces. Una de estas voces nos venía de Estados Unidos, por la misma época, en la figura de Henry David Thoreau, considerado hoy como el abuelo de la ecología y de la desobediencia civil. En 1842, Thoreau, a petición de su amigo Emerson, redactó una crítica del libro del ingeniero alemán J. A. Etzler *The Paradise within the Reach of All Men, Without Labor, by Power of Nature and Machinery*. El título que, en castellano se traduciría por *El Paraíso al alcance de todos los Hombres, sin Trabajo, mediante la Energía de la Naturaleza y la Maquinaria*, encierra ya en sí mismo todo un programa. Este libro, publicado originalmente en 1833, alcanzó una cierta resonancia en los medios intelectuales norteamericanos. Etzler era una especie de utopista entusiasta, que combinaba el impulso fourierista con una desatada imaginación tecnológica. Visto desde la perspectiva actual, podríamos considerarlo como un precursor aventaja-

do de la geoingeniería. Su proyecto para transformar el planeta en un lugar donde habitar a todo confort incluía no sólo la instalación de monumentales artilugios para aprovechar las energías naturales, sino que anunciaba la posibilidad de allanar montañas y drenar pantanos, crear islas flotantes en las que crear comunidades, repoblar toda la costa como un maravilloso jardín, extender una vasta red de comunicaciones planetarias que permitiera una migración continua de la población según las preferencias climáticas, levantar, en fin, ciudades con palacios iluminados, magníficas vistas, cuidados parques y paseos, pavimentando el suelo allí donde el pie humano pudiera llegar... Todo ello, por supuesto, enmarcado en un conjunto de belleza y armonía.

En este mundo ideal, el trabajo físico habría sido abolido. Los afortunados habitantes de este paraíso podrían, desde sus reductos, limitarse a accionar un mando para hacer llegar los artículos y bienes que necesitaran. Lo más sorprendente es que Etzler se daba un plazo de diez años para llevar a cabo este ambicioso proyecto.

Thoreau, en su crítica a esta obra, abordaba la cuestión comenzando con una interesante anotación. Frente a los deseos de reforma moral del hombre por parte de algunos bienpensantes, Etzler tomaría el

rumbo opuesto: dejémonos de vagas disciplinas sobre filosofía y ética, reformemos el planeta entero y el hombre podrá vivir una vida buena. En lugar de adaptar la especie humana a una naturaleza esquiva e imperfecta, perfeccionemos en grado sumo esta última, haciendo de ella un edén donde la humanidad recuperará su inocencia primaria.

Thoreau no puede evitar ironizar ante este desaforado entusiasmo ingenieril. El moralista debe ahora esforzarse por saber cómo el planeta debe ser mejorado:

No sucumbamos a la naturaleza. Ordenaremos las nubes y contendremos los huracanes; embotellaremos las exhalaciones pestíferas; sondearemos los terremotos, los desarraigaremos, y purgaremos el peligroso gas; desentrañaremos el volcán, y extraeremos el veneno, sacando afuera su semilla.

El eje de la respuesta de Thoreau gira pues sobre la disputa entre elevamiento espiritual y moral contra transformación exterior de todo lo dado. Es evidente que, en la realidad histórica de la especie humana, ambas realidades no se dan de forma tan polarizada: progresos morales y técnicos están a veces fundidos en una armonía frágil y poco duradera, otras veces marchan separados; en algunas ocasiones, sin embargo, se enfrentan de manera amenazante, como en nuestra época actual.

Después de pasar escéptica revisión a las propuestas tecnológicas de Eztler en lo que se refiere a sus fantásticas formas de aprovechar el viento, el agua, etc., después de valorar la posibilidad real de su aplicación, Thoreau viene a rechazar irónicamente esta tecnología que, según Eztler, debería liberarnos hasta de los gestos más sencillos. Como lo proponía, gracias a una manivela, desde nuestros hogares, podremos lograr los productos que necesitamos pero, señala Thoreau, tal vez pronto esa manivela nos parezca también intolerable... Habrá que buscar una segunda manivela que nos libere de la primera, habrá que ir a buscar manivelas cada vez más diminutas que nos liberen en una progresión infinita de nuestros esfuerzos. Y ¿dónde llegaremos? ¿Encontraremos esa manivela infinitamente minúscula desde la que podamos accionar todas las otras sin tener que hacer ya ningún esfuerzo? Pero Thoreau sabe que esta manivela microscópica no existe. O sí: es nuestro espíritu, nuestra voluntad. Finalmente, no podemos liberarnos de ningún esfuerzo así como así: podemos distanciarlo, apartarlo, postergarlo, aplazarlo, pero no evitarlo. Como lo expresa Thoreau: «Podemos empezar por asestrar las ramas más pequeñas, o bien las grandes, pero tarde o temprano, habrá que cortar todas las ramas».

Thoreau emprende un rumbo contrario para *recuperar* el mundo y sus entornos físicos. Apela a la vo-

luntad, a la independencia y, sobre todo, al amor. Habla explícitamente del amor como de una energía útil para mover el mundo. Nos dice: «El amor es el viento, la marea, las olas, la luz del sol. Su poder es incalculable [...]». Este giro hacia la interioridad humana y su capacidad de respetar y sentir lo vivido de manera profunda puede resultar sorprendente o ingenuo pero, en cualquier caso, fue la base sobre la que Thoreau construyó su vida y sus obras. De sus escritos más conocidos, *Walden*, *A week on the Concord and Merrimack Rivers*, *Walking*, *Una vida sin principios*, etc., se desprende el alcance de su empresa. Thoreau creía que la vida era el sustento del cosmos, su mayor riqueza. La afirmación que encontramos en las páginas finales de *Walden* —«No hay nada inorgánico»— nos remite a una visión radical de la naturaleza como un todo animado, «poesía viviente», como él la llama. En *A Week...* reflexiona sobre la continuidad de las formas en la naturaleza, el vuelo del pájaro no es sino el resultado de miles de años de evolución a partir de la hoja que vuela. Es precisamente en este libro donde también Thoreau advierte ya la destrucción causada por el hombre sobre la naturaleza, la erosión, la deforestación, la pérdida de especies valiosas...

Conviene citar aquí uno de los textos menos conocidos de Thoreau, su libro sólo recuperado y editado

hace veinte años, *The dispersion of seeds*, donde se recogen sus observaciones sobre la reproducción de las zonas boscosas y de las especies arbóreas. Ya entonces, advertía la decadencia acelerada, causada por mano humana, de los castaños, nogales y robles, y preveía un tiempo donde las comunidades tendrían que ocuparse de preservar estas especies por el bien de todos.

La visión que Thoreau tenía de la independencia política estaba ligada a su desconfianza hacia el Estado, su rechazo del militarismo, de la esclavitud y de la urbanización forzosa. En ningún pensador como en él encontramos esa fusión de amor por la naturaleza con el rechazo por la sociedad moderna e industrializada.

En un autor tan señalado como Reclus, esta discusión sobre naturaleza y libertad adquirirá una dimensión crucial. En efecto, la geografía social de Reclus se presenta como un estudio de la cultura humana implantada en la diversidad del entorno físico. El famoso lema reclusiano, «el hombre es la naturaleza que toma conciencia de sí misma», es algo más que un ornamento. Es el leit-motiv que impulsa toda su obra. Uno de sus exégetas más recientes, el también geógrafo Philippe Pelletier, ha señalado justamente cómo Reclus y otros geógrafos anarquistas al estilo de Kropotkin, han marcado un cambio de rumbo en la crítica social

del siglo XIX. Del énfasis en un esquema histórico más bien abstracto heredado del marxismo pasamos a una mayor comprensión de la diversidad de las culturas a lo largo del planeta. La geografía reclusiana nos ayuda a comprender cómo en un único y vasto territorio geográfico pueden convivir simultáneamente culturas que se encuentran en estados evolutivos diferentes.

Reclus, como naturista y hombre de sutiles percepciones, critica ya desde 1860 la manera en que la sociedad industrial modifica el entorno. Le horroriza la fealdad de los suburbios y verterderos de las ciudades nacientes. De su amor por la naturaleza nos quedan libros de sobra conocidos en los ambientes libertarios como *Historia de un arroyo* e *Historia de una montaña*. Su gran obra de geografía y antropología, *El hombre y la tierra*, quedará como una obra de consulta obligada para las generaciones posteriores. Pelletier, en su ensayo<sup>1</sup>, insiste sobre la idea de que Reclus reacciona desde el principio contra los precursores de la ciencia ecológica. O, mejor dicho, de lo que entonces se entendía por «ecología». En efecto, el padre de este concepto, el biólogo Ernst Haeckel, dará a luz al término para identificar un tipo de saber que se centra en el estudio de los seres vivos y sus relaciones con el entorno. Haec-

---

1. *Élisée Reclus, géographie et anarchie*, Les éditions Libertaires, 2009.

kel no podrá evitar caer en una visión malthusiana de la vida, viendo en la lucha despiadada por la supervivencia, y en la victoria de los más fuertes, el fundamento de la ecología. Reclus reaccionará contra esta visión profundamente reaccionaria. Al igual que hiciera Godwin contra Malthus, Reclus rechazará esta manipulación del saber científico destinada a justificar la opresión social.

Pero como en el caso de Godwin, Reclus caerá a menudo en posiciones en exceso optimistas con respecto a las posibilidades futuras de la sociedad moderna.

En su tiempo no fue capaz de ver el peligro inherente al crecimiento ciego de las ciudades, o no supo darle toda la importancia que tenía. Cuando hablaba de una fusión campo-ciudad, y de una modificación intensiva del entorno físico, nos parece que no es del todo congruente con su amor sincero por la naturaleza. Reclus fue muy lejos en el conocimiento de la naturaleza y en el reconocimiento de su conservación, pero se quedó a las puertas de comprender algunas de las contradicciones más dañinas entre el desarrollo de la técnica y de la ciencia y su posible impacto sobre el entorno. En ese sentido, un William Morris podía comprender, gracias a su intuición poética, que la armonía entre humanidad y mundo natural sólo era posible ponien-

do severamente en cuestión el avance de la tecnología industrial<sup>2</sup>.

William Morris pertenece igualmente a la historia del socialismo humanista y su contribución es tanto más importante porque supone otro formidable reparo al capitalismo moderno. Si Thoreau buscó en la naturaleza salvaje una razón y un argumento decisivo para contrarrestar la degradación del mundo moderno, Morris lo hará sumergiéndose en un pasado medieval, romántico; y cuando, en palabras de su biógrafo Thompson, cruzará el «río del fuego» del compromiso político, aunará esta visión nostálgica de un pasado más armonioso a un impulso sinceramente revolucionario. Fruto de todo ello será tanto su actividad como pequeño industrial artesano como su labor de difusión socialista, su novela utópica *Noticias de ninguna parte*, sus escritos y conferencias sobre temas diversos. La idealización del pasado medieval de Morris no es un lastre que le hunda en una nostalgia contemplativa y estéril, es el medio que le sirve para rebelarse en el presente contra las condiciones que le quiere imponer

---

2. Al igual que Reclus, Kropotkin veía en la maquinaria y los avances mecánicos una fuente de progreso al que no debíamos renunciar. En su libro de memorias, *Memoirs of a Revolutionist*, evoca en un pasaje esa confianza en las máquinas, tomando distancia con respecto a su admirado Morris: «El odio que William Morris tenía por las máquinas sólo probaba que la concepción del poder y de la gracia de la máquina había escapado a su gran genio poético».

la cultura victoriana industrial, es la fuente de su compromiso y de sus proyectos creativos y literarios. Es lo que impulsa su vida en una dirección original y valiosa. Podemos situar a Morris al lado de Thoreau, de Reclus, de Landauer, en su ideal de preservar lo mejor de las formas del pasado y de la naturaleza, de oponerse al avance de un Estado devorador de tierras y grupos humanos. Esto fue lo que, en un momento dado, le llevó a rebelarse contra el ideal socialista mecánico y deshumanizado de un Bellamy, tal y como éste lo mostraba en su utopía, *Looking Backward*. A esta visión tecnificada, estatal y burocrática, Morris opuso su ideal campestre, artesanal, respetuoso de la escala humana. Como lo decía hablando de esta obra:

Las ideas del señor Bellamy sobre la vida son curiosamente limitadas, no conoce nada más allá de la existencia en una gran ciudad; la morada del hombre del futuro es un Boston embellecido. [...] En pocas palabras, una vida-máquina es lo mejor que el Señor Bellamy puede imaginar para nosotros en todos los aspectos; no hay que sorprenderse de que su única idea para hacer el trabajo tolerable sea disminuir su cantidad por medio de novedosos y más novedosos desarrollos de maquinarias.

Como diría de él M<sup>a</sup> Luisa Berneri en su *Viaje a través de la utopía*: «A la gigantesca organización indus-

trial de la Norteamérica utópica, Morris opuso una federación de comunidades agrario-industriales regidas de forma autónoma. Frente a la disciplina militar impuesta en la industria, reivindicó el derecho del individuo a trabajar cuándo y dónde quisiera, dedicándose a la producción fabril o bien a la confección de un pequeño número de objetos hermosos y bien terminados».

En cualquier caso, es interesante ver cómo el anarquismo decimonónico se volcó con pasión y sinceridad en las polémicas con el darwinismo y todas las teorías científicas que podían iluminar la evolución social desde el estudio de la naturaleza. La ecología entonces era sólo un saber incipiente: antaño se había hablado más bien de «economía de la naturaleza». En el magnífico estudio de Girón Sierra, *En la mesa con Darwin*<sup>3</sup>, podemos seguir al detalle estas discusiones. Encontramos allí un fragmento de Haeckel que define bien hasta qué punto la ciencia ecológica del momento estaba lastrada por sus intereses burgueses:

---

3. *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento libertario en España (1869-1914)*, CSIC, 2005. Ver también su artículo «Pedro Kropotkin. Una lectura anarquista de Darwin», que apareció en *Enciclopèdic Noticiari*, nº 30, enero 2005.

La naturaleza ha llegado al perfeccionamiento de las especies por la eliminación sucesiva de los individuos mal conformados [...] luego los socialistas que quieren establecer un equilibrio artificial entre los débiles y los fuertes, favoreciendo ello con la reproducción de los primeros, van contra las leyes naturales y sólo pueden conseguir la degeneración de la especie humana.

Como es sabido, sería otro geógrafo anarquista, Kropotkin, el que se encargaría de rechazar este artero reduccionismo. En su famoso libro, *El apoyo mutuo*, uno de los grandes hitos del diálogo entre naturalismo y anarquismo, Kropotkin insistió en que la lucha no era el único factor de evolución de las especies, sino que ésta era complementaria de la cooperación que, en muchos aspectos, se podía considerar más importante. Estudiosos como Daniel Todes han demostrado que la reacción de Kropotkin contra el darwinismo huxleyano y el malthusianismo no fue un caso aislado. Dentro de la intelectualidad rusa todas estas visiones en extremo individualistas eran miradas con recelo. En algunos casos, porque el malthusianismo se veía como un producto típico de la poblada geografía inglesa, en otros, porque la Rusia de entonces no había roto del todo con sus tradiciones de colectividad y apoyo mutuo.

El libro de Todes, *Darwin without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought* (1989), resulta esencial para trazar las raíces del pensamiento de Kropotkin en lo que se refiere al concepto de apoyo mutuo. El intenso debate sobre el malthusianismo entre científicos, estudiosos y naturalistas rusos, preparó el terreno intelectual del que Kropotkin se sirvió para construir su teoría, aprovechando tanto sus observaciones juveniles en Siberia como sus convicciones políticas anarquistas. Como señala Todes, la teoría del apoyo mutuo en Kropotkin era totalmente coherente con su visión de la política, así como, para él, el malthusianismo era el trasunto ideológico y paracientífico del individualismo inglés y de su burguesía propietaria.

De cualquier forma, y como en el caso de Reclus y Godwin, Kropotkin era igualmente un entusiasta de la ciencia y del progreso técnico. Obras como *Campos, fábricas y talleres*, *La conquista del pan* o *La ciencia moderna y el anarquismo* traducen esa fe en la capacidad de la sociedad técnica para superar los posibles problemas ligados a los recursos de la tierra. Tanto Kropotkin como Reclus se mostrarán desconfiados de las corrientes anarquistas neomalthusianas y de las comunidades libres que entonces empezaban a desarrollarse.

Nuestra impresión es que la aportación de la geografía kropotkiniana y reclusiana es, a pesar de todo, el complemento teórico y científico de esa reacción difusa un tanto antiprogresista y naturista que empezó a aparecer en el anarquismo a finales del siglo diecinueve. Estas corrientes no pueden ser agrupadas bajo un único ideal, no hay una coherencia total entre prácticas y doctrinas, no existe un solo esquema teórico que pueda definir las. El neomalthusianismo podía agrupar a naturistas como a primitivistas, individualistas o simplemente militantes revolucionarios. No se puede establecer una delimitación clara en lo que respecta al discurso científico o a la naturaleza del Progreso. Lo que importa es tomar en conjunto todas estas reacciones y verlas como partes de una inquietud mayor hacia la sociedad de dominación. Esta inquietud diverge de las doctrinas del socialismo asentado en la sociedad industrial.

Como ya señalamos, los estudios de Masjuan y Roselló han iluminado esos aspectos poco conocidos de la historia del anarquismo en el caso ibérico<sup>4</sup>. Para Francia, contamos con el interesante estudio *Les milieux li-*

---

4. Nos referimos a los bien documentados estudios *La ecología humana en el anarquismo ibérico*, Barcelona, 2000, de Eduard Masjuan, y *La vuelta a la Naturaleza. El pensamiento naturista hispano (1890-2000): naturismo libertario, trofología, vegetarianismo naturista, vegetarianismo social y librecultura*, Barcelona, 2003, de Josep Maria Roselló.

*bres*, de Céline Baudet<sup>5</sup>. Todos estos libros coinciden en ver estas corrientes anarquistas, centradas en el naturismo, comunitarismo, neomalthusianismo, etc., como una reacción de muchos militantes ante un malestar que no es sólo hijo del caos capitalista sino también de la civilización moderna en general.

En efecto, los límites de la comunidad, la demografía, los modos de alimentación y de higiene, las relaciones entre los seres humanos y su entorno físico, todas estas cuestiones están ya de hecho planteadas en estos esbozos de comunidades, encuentros y expresiones teóricas que van de finales del siglo XIX hasta los comienzos de la segunda guerra mundial. Tal vez el autor que pudo profundizar más en este problema de la comunidad, el progreso, la tradición y la revolución social, sin ser neomalthusiano o naturista, haya sido Gustav Landauer, hoy injustamente olvidado. Landauer no parte de una discusión con la ideología científica de su época, ni tampoco de una inquietud rousseauiana por la naturaleza. Su visión, se ha dicho a veces, es espiritualista y existencialista. Pero para Landauer la construcción de pequeñas comunidades kropotkinianas era esencial para iniciar un movimiento de transformación global. Su libro *Incitación al socialismo*, que data

---

5. *Les milieux libres. Vivre en anarchiste a la belle époque en France*, Les éditions Libertaires, 2006.

de 1911, contiene más elementos de actualidad que muchas aportaciones teóricas que nos son contemporáneas. La idea de Landauer de buscar en la comunidad humana arcaica las raíces de nuestro ser social, y las razones para contrarrestar la atroz atomización del capitalismo, su rechazo del progresismo marxista y del progresismo técnico, su canto a una sociedad integral centrada en las pequeñas comunidades agrarias y artesanas... Todos ellos son elementos que concluyen en una teoría original fruto de la actividad revolucionaria de Landauer y de su visión espiritual de la historia. Por decirlo de alguna manera, Landauer es el único teórico del anarquismo de aquella época que rechaza claramente el progresismo sin por ello caer en el primitivismo o en la mera nostalgia del pasado. Su amigo, el filósofo Martin Buber, le rindió un homenaje en su libro *Caminos de utopía*, donde sitúa a Landauer junto a Kropotkin y a Proudhon, como uno de los grandes teóricos y militantes del pensamiento libertario.

Los años treinta y la Segunda Guerra Mundial en el pasado siglo barrieron muchas de estas experiencias, pero quedó un poso difícil de borrar y que sirvió para animar las corrientes anarquistas de los años sesenta en Europa y Estados Unidos. El movimiento de la contracultura, en su sentido más amplio, incluía un rechazo a la socie-

dad de consumo, al capitalismo y, en general, a los dogmas que sobrevivían en las diferentes sectas marxistas de la época (maoístas, trotskistas, leninistas...). Se suele señalar a Murray Bookchin como la figura teórica más importante de estos años, aquel que supo fundir el legado libertario con las nuevas preocupaciones ecológicas. En realidad, y mirado en retrospectiva, autores como Ellul y Charbonneau, en Francia, ya llevaban desde los años cincuenta, si no antes, poniendo las bases para una reflexión esclarecedora sobre la sociedad tecnológica, el progreso y la naturaleza. Igualmente en Estados Unidos, un autor tan respetado como Lewis Mumford, en el que Bookchin se inspira, estaba por esos años concluyendo sus obras fundamentales sobre la civilización y la técnica. También las aportaciones de marxistas heterodoxos como Anders y Marcuse habían abierto caminos por los que adentrarse y divergir del materialismo histórico más reductor. Pero al no ser declaradamente libertarios estos autores, sus aportaciones han sido pasadas por alto durante mucho tiempo en los medios anarquistas, con algunas excepciones, como siempre. Y es una pena que esto haya sido así, ya que autores como Mumford o Charbonneau han ido mucho más lejos que Bookchin y en algunos casos superan el progresismo de éste.

En efecto, Bookchin ha pasado por ser el fundador o inaugurador del anarquismo «después de la escasez»,

es decir, que con pocas palabras ha creído solucionar el intrincado problema que venimos mencionando en esta presentación y que está en el centro de la discusión entre ecología y anarquismo. En otras palabras: ¿cómo se conjugan libertad humana y capacidades físicas del medio? En 1970, Bookchin nos devuelve a esa ambigüedad del pensamiento anarquista que mencionábamos al principio. Este autor pensaba entonces que la tecnología permitía ya franquear las puertas de la sociedad libertaria y aseguraba que la abundancia era una condición indispensable para construir la emancipación. Este autor, como veremos, aparecerá a menudo en las páginas que siguen.

Como Godwin, y en cierto sentido como Reclus y Kropotkin, Bookchin fluctúa entre la prudencia y el progresismo, entre el amor a la naturaleza y el optimismo tecnológico. Autores como David Watson y John P. Clark han venido a corregirle después, pero para dar cuenta aquí de los debates y discusiones surgidos tal vez convenga leer otros de los textos incluidos en este libro. Las corrientes anarcoprimitivistas y anticivilización surgidas en los años noventa son una muestra más de este diálogo infinito entre los que defienden «una humanidad libre en un planeta habitable»<sup>6</sup>

---

6. Lema que estaba en el origen de la revista de inspiración ecosocialista *Mientras Tanto*.

pero que no llegan a aclararse sobre las condiciones de habitación, el número de habitantes o sobre los rasgos de esa humanidad. Haciendo una broma, los más extremistas anticivilización casi llegarían a defender una humanidad perdida en un planeta deshabitado...

Mirado el asunto con alguna simpatía, las numerosas sectas anarquistas hostiles a la civilización industrial no dejan de ser un medio donde aún se debate con pasión sobre civilización y libertad. Aunque pueda parecer triste, son los últimos lugares donde se discuten ideas que antaño mantuvieron en vela a grandes sabios. Es una pena que en estos medios, dado el dogmatismo y la estrechez de miras de muchos de los que participan, estos debates se conviertan en una caricatura digna de Monty Python.

La intención de este texto y de los que le siguen es justamente señalar la necesidad de sacar estos debates de los enrarecidos guetos urbanos o periurbanos. La discusión entre emancipación social y política y todo lo que concierne a las exigencias del entorno físico donde se dan las condiciones de vida de los grupos humanos, en otras palabras, el inagotable problema de cómo la cultura material puede suponer una variable escurridiza o un factor limitante para cualquier proyecto de sociedad libertaria... ¿seguiremos retrasando esta discusión por más tiempo?



*Malthus y los  
pensadores libertarios*



La obra *Ensayo sobre el principio de población* de Thomas R. Malthus, publicada por primera vez en 1798, se ha convertido en una obra clásica de la literatura económica y sociológica de todos los tiempos. El legado intelectual de Malthus sobrepasó hace ya mucho tiempo el contenido concreto de sus análisis y ha pasado a formar parte del vago imaginario colectivo de la modernidad, igual que el darwinismo o el marxismo. Se entiende que Malthus fue el primero en señalar, de manera sistemática, el peligro creciente de un desequilibrio entre población y recursos, en la evolución de las sociedades. En su momento, la obra de Malthus fue un revulsivo contra los primeros pensadores del pensamiento socialista y libertario, como Godwin.

Como se sabe, para Malthus el crecimiento tiende, de forma natural, a sobrepasar constantemente la capacidad productiva de la sociedad. Por tanto, el principal obstáculo al crecimiento de la población es la cantidad limitada de alimentos. Ahora bien, la población se mantiene a duras penas dentro de los límites de los recursos alimentarios en virtud de los malos hábitos sexuales que reinan en la sociedad —el libertinaje— y de la miseria presente entre las clases trabajadoras. Estos frenos destructivos aumentan la mortalidad y constituyen un obstáculo al crecimiento de la población. Malthus contemplaba estos obstáculos como

factores «naturales». Después, de mala gana, aceptaría también el freno moral —la abstinencia, el autocontrol— como posible obstáculo al crecimiento.

La obra de Malthus estaba dirigida, en un principio, contra los reformistas y utopistas, como William Godwin, que proyectaban una sociedad como sistema de igualdad y que creían en la posibilidad de abolición de la miseria social. Malthus creía que la miseria era un hecho connatural a la evolución social y que tratar de mejorar la suerte de los pobres mediante sistemas más igualitarios podía suponer un aumento desproporcionado de la natalidad y, como consecuencia, un aumento de la miseria. En Malthus la desigualdad es, a la vez, una de las condiciones naturales para regular la población y un estímulo para el progreso, sin el cual se crearía una nación de parásitos.

Se ha criticado en Malthus su excesiva «naturalización» de la fecundidad humana, su empirismo rudimentario a la hora de analizar el crecimiento de la población, así como su indiferencia ante la posibilidad del crecimiento en la producción de alimentos. En cualquier caso, después de siglos de controversias, Malthus ha pasado a ser el primer profeta reconocible de la «era de la escasez», incluso si su profecía podía tomar la forma de una defensa cínica de la clase dominante de su época.

De hecho, no resulta casual que el libro de Malthus estuviera dirigido en gran parte contra la obra de William Godwin, *Investigación acerca de la justicia política*, la obra considerada como precursora del socialismo libertario. Como se sabe, Godwin predicó un sistema social con el máximo de libertades, el mínimo de aparato gubernamental y un régimen equitativo de la propiedad. Ahora bien, si Godwin tenía razón cuando buscaba la causa del mal social en la naturaleza de las instituciones políticas ¿qué podía responder ante la cuestión de la tensión existente entre población y medios de subsistencia que la obra de Malthus dejaba aparecer?

En 1820, Godwin publicó su respuesta a Malthus, el libro *Of population*. Tal vez podamos considerar esta extensa obra como el primer intento de diálogo entre una utopía social y sus posibilidades de realización dados ciertos factores que hoy llamaríamos «ecológicos». Un diálogo parcial, sin duda, ya que las objeciones malthusianas mostraban más un prejuicio político que una verdadera inquietud ecológica, y siendo ante todo la respuesta de Godwin una refutación de este odioso prejuicio. Dicho esto, hay que reconocer que la contestación de Godwin no llega a superar el marco abstracto de una sociedad política ideal. Una sociedad que podría habitar en un mundo cultivado en su tota-

lidad «como un jardín» y donde los límites de los alimentos y materias primas quedarían en un horizonte muy lejano.

Si bien la doctrina malthusiana fue dejada de lado por la ciencia económica más representativa, el impulso optimista de Godwin sirvió de base al pensamiento socialista y libertario del siglo XIX. La población global aumentó considerablemente durante ese siglo, pero Malthus no tuvo en cuenta la evolución que podía sufrir el sistema de producción de bienes y alimentos con el industrialismo y el comercio planetario. Aumentó el nivel económico de las clases trabajadoras, y el sueño del Progreso, presente en las ideas de Godwin, se apoderó del pensamiento revolucionario durante décadas.

Al principio de su obra contra Malthus, *Of population*, Godwin había escrito:

Si yo anunciara que la tierra puede alimentar a una población veinte veces mayor de la hoy existente [...] no habría nadie tan incrédulo y de un humor lo bastante sombrío como para contradecirme. En efecto, habría que ser muy cerrado y tener la mente muy estrecha, para soñar con poner límites a las capacidades físicas que tiene la tierra para proporcionar a los hombres sus medios de subsistencia.

Godwin no podría haber escrito afirmación más desafortunada. Pero lo importante no es tratar de demostrar la falta de previsión de Godwin en su época, sino de ver cómo esta imprevisión alcanza hoy todavía a las corrientes partidarias de una transformación social radical. Godwin desmontó eficazmente la doctrina malthusiana sobre el crecimiento de la población tal y como éste la mostraba en su obra. Como se sabe, Malthus había tomado a la joven Norteamérica como modelo de un crecimiento exponencial de la población en ausencia de límites naturales, o de lo que Malthus, como ya hemos visto, consideraba límites naturales. Había intentado extender este modelo a otras partes del planeta y había negado la importancia del papel desempeñado por los gobiernos y las instituciones en la evolución social. Había rechazado, al menos en un primer momento, la posibilidad de una sexualidad controlada voluntariamente.

Godwin, a lo largo de todo su libro, rechaza el reduccionismo de la visión de Malthus de un crecimiento poblacional que se da naturalmente sin tener más frenos que la fatalidad de una sexualidad tortuosa y una miseria social fruto de una necesidad implacable. Le repugna el lenguaje malthusiano que justifica la pobreza y niega al desheredado su «cubierto en el banquete de la vida».

Por lo demás, Godwin rechazó el concepto de crecimiento geométrico malthusiano, por carecer de base empírica, demostró que las causas que se oponen al crecimiento no son ni constantes ni regulares, sino que dependen de muchos factores heterogéneos, y negó que los medios de subsistencia —lo que hoy llamaríamos «recursos»— tuvieran un límite preciso.

En efecto, si Godwin gastó mucha tinta para desmontar el aparato empírico del principio del crecimiento de población malthusiano, sus análisis sobre la producción de «subsistencias» serán más concisos.

Godwin albergaba una gran confianza en la capacidad productiva humana. Imaginaba la tierra entera cultivada como un jardín y la sociedad humana, en gran número, extendida a todos los rincones del planeta. Su idea recurrente era que un individuo está siempre en disposición de producir más de lo que necesita. Godwin creía que las reservas del globo terráqueo sólo estaban explotadas en una parte mínima y que, por tanto, el momento de su agotamiento quedaba muy lejos. Estimaba que con una forma de gobierno justa la población se podría multiplicar por treinta, ampliándose los límites de una sociedad próspera y dichosa. El agotamiento de los suelos de cultivo no implica ningún misterio del destino, es sobre todo el efecto del despotismo y el mal gobierno, nos dice Godwin. ¿Por qué los

vastos imperios de Persia y Egipto aparecen hoy como paisajes desolados?: «la causa tiene que ver con la naturaleza del gobierno y de la administración política de los países en cuestión».

Godwin confiaba en la capacidad de los recursos de la tierra para permitir el aumento de la población inglesa:

En una palabra, es universalmente reconocido que el suelo de nuestra isla es capaz de alimentar una población diez veces mayor que la actual.

El optimismo de Godwin invadía su obra:

Resulta imposible señalar límites al perfeccionamiento del hombre, y sobre todo a las mejoras que puede introducir en las artes, y en la aplicación de la industria humana.

A continuación Godwin anunciaba la posibilidad del advenimiento de un futuro donde las máquinas sustituirían lo esencial del trabajo manual. Incluso llega a concebir la idea de que los alimentos podrían ser producidos merced a re combinaciones químicas.

En el libro de Godwin el desdén malthusiano hacia las posibilidades técnicas de un aumento de la capacidad productiva encuentra su contrapunto en el entusiasmo productivista —y poblacionista— de Godwin.

Hay que decir que Godwin no se equivocó al rechazar, indignado, el naturalismo malthusiano que mistificaba las causas de la miseria social, no obstante, no pudo evitar sentirse atraído por la visión de una sociedad capaz de crecer casi indefinidamente en medio de una prosperidad material jamás vista. Este sueño de abundancia se trasladó a la mayor parte del pensamiento revolucionario posterior, desde los tiempos de Marx y Proudhon. Precisamente, una buena parte del famoso libro de Proudhon, *Filosofía de la miseria*, está dedicada a refutar la doctrina malthusiana. Proudhon, de forma similar a Godwin, insiste en la capacidad productiva que una sociedad mejor organizada podrá desarrollar. En otras obras clásicas del anarquismo como *Evolución y revolución* de Reclus o *La conquista del pan* de Kropotkin vuelve a aparecer el rechazo tajante al legado de Malthus. En el pensamiento socialista Malthus aparece un poco como el príncipe de las tinieblas cuyo nombre es ritualmente condenado como sinónimo del mal o del error científico.

La discusión sobre el legado de Malthus hace resaltar pues dos cuestiones evidentemente ligadas. La primera es que no se puede negar el hecho de que la obra de Malthus fuera una burda justificación de la miseria social y, por tanto, no sólo careciera de una verdadera base empírica, lo que tal vez es irrelevante, sino

que fuera un mero instrumento ideológico de la clase dominante. La segunda cuestión, sin embargo, señala una paradoja desconcertante: de manera involuntaria Malthus puso sobre la mesa la inquietud sobre los límites físicos de la tierra. Sin quererlo, su obra se convirtió en una advertencia sombría que ni socialistas ni liberales podían aceptar fácilmente<sup>1</sup>.

A finales del siglo XIX, no obstante, la aparición de corrientes neomalthusianas dentro del anarquismo va a dar un vuelco a la percepción del problema.

Por decirlo de alguna manera, los anarquistas volvieron el legado de Malthus contra su propio autor, y lo que en éste era justificación para la continuación de un estado de cosas miserable, en los anarquistas se reveló como piedra de toque para combatir la opresión de la clase trabajadora: se trataba de hacer del factor reproductivo un factor consciente y responsable en manos de las clases trabajadoras, y a partir de ahí desafiar un sistema basado en la ideología de la clase dominante, para la cual las clases humildes eran sólo reservas de mano de obra y de efectivos para sus aventuras bélicas. La idea rechazada en un primer momento por Malthus, esto es, que la población trabajadora pudie-

---

1. Un libro que aborda de manera global esta polémica, aunque superficialmente, es *Progress, poverty and population. Re-reading Condorcet, Godwin and Malthus* (1997) de John Avery.

ra controlar su crecimiento por medios conscientes, se convierte con los anarquistas neomalthusianos en una estrategia de resistencia ante el poder de la sociedad capitalista, devoradora de seres humanos y de todo tipo de bienes.

Los anarquistas neomalthusianos atacan el corazón de la teoría de Malthus: si la clase trabajadora toma el control sobre sus condiciones de reproducción, el proletariado puede hacer tambalear el dogma de la expansión del capital, en un momento en el que todavía la economía occidental dependía fuertemente de la mano de obra a bajo precio. En un momento en que gobernar era sobre todo mantener a raya a masas de población mediante la disciplina industrial y la amenaza de la miseria.

Como vimos, hasta este momento el malthusianismo había sido visto por los pensadores sociales como una ideología abominable que se presentaba como ciencia y que no era sino la máscara de los intereses de la clase dominante. En un libro antimalthusiano por excelencia, *El banquete de la vida* (1905), Anselmo Lorenzo podía escribir:

Contrariando la terrible y falsa fórmula malthusiana, especie de evangelio de los privilegiados, que negaba a los desheredados el derecho al banquete de la vida, es lo cierto que si existe

una ley económica bien establecida y evidentemente demostrada, es esta: «El hombre produce más de lo que consume».

Lo que nos interesa del neomalthusianismo de corte anarquista, más que su énfasis en la necesidad de una procreación consciente, sin duda importante, es su derivación hacia un reconocimiento de los límites físicos a la expansión humana, sea bajo una sociedad de dominación o emancipada. Lo que supone una necesaria objeción al libro de Lorenzo.

El historiador Eduard Masjuan ha trazado de manera sintética la influencia que el anarquismo neomalthusiano pudo tener en España en su obra *La ecología humana en el anarquismo ibérico* (2000).

Ya a comienzos del siglo XX, las ideas neomalthusianas comienzan a cobrar fuerza entre los medios libertarios ibéricos. Muchos anarquistas bien conocidos como Luis Bulffi, Mateo Morral, Ferrer i Guardia o incluso Anselmo Lorenzo, se convertirán en portavoces de dichas ideas. Según Masjuan, sería el anarquista francés Sebastián Faure, con su conferencia *El problema de la población*, realizada en 1903, quien proporcionaría la base ideológica para el neomalthusianismo en España. En su conferencia, Faure distinguía ya entre neomalthusianismo burgués y neomalthusianismo anarquista. Para Faure, el neomalthusianismo burgués

es clasista e hipócrita, conduce a la clase trabajadora a una situación desesperada en la que o bien renuncia a reproducirse, o bien se condena a la muerte por inanición. La conferencia de Faure es además importante porque señala por vez primera una inquietud por la escasez de los recursos, reconociendo además que, si bien los medios tecnológicos pueden incrementar la capacidad productiva, el crecimiento económico tiene que encontrar forzosamente su límite. Por otro lado, Faure no deja de señalar la necesidad que tiene el sistema capitalista de aumentar su mano de obra no sólo para alimentar las fábricas sino también para los cuerpos represivos, las guerras coloniales y el mantenimiento de un mercado de trabajo donde los proletarios se ven obligados a concurrir en la búsqueda de empleo.

El neomalthusianismo anarquista se asociará pronto a la visión de una maternidad libre y consciente y, por tanto, a la emancipación de la mujer.

Como relata Masjuan, el neomalthusianismo pronto alcanzará una gran difusión en los medios libertarios ibéricos a través de la publicación, dirigida por Luis Bulffi, *Salud y Fuerza*, que en realidad era el órgano de la Liga Española para la Regeneración. Se crearán secciones por todo el país, las publicaciones neomalthusianas aumentarán de tirada y las conferencias se multiplicarán poco a poco hasta 1904, cuan-

do la propaganda neomalthusiana recibirá su primer golpe de la represión. La publicación *Salud y Fuerza* fue suspendida porque «se consideró que ofendía a la moral pública, y la propaganda de la restricción de la natalidad se consideraba pornográfica».

Sin embargo, a pesar de los obstáculos políticos y jurídicos, la propaganda neomalthusiana seguirá ganando fuerza, y a partir de entonces aumentando además la difusión de prácticas contraceptivas y de la información sobre la sexualidad. Pronto, los neomalthusianos tuvieron que enfrentarse a las estrategias poblacionistas de la burguesía. En efecto, los representantes de la clase dirigente se alarmaron ante la amplitud que las ideas neomalthusianas estaban tomando entre la clase obrera e iniciaron campañas para estimular la natalidad, por supuesto, entre las clases trabajadoras.

Una de las revistas libertarias que continuaría en los años treinta con la senda del neomalthusianismo, la educación sexual, etc., sería la levantina *Estudios*, que era continuadora de *Generación Consciente*. En *Estudios* colaboraron anarquistas insignes como los doctores Isaac Puente y Félix Martí Ibáñez. Desde la revista *Estudios* algunas figuras militantes como Máximo Llorca o José Antich volverán a situar la cuestión social al lado de la perspectiva poblacional. En su libro dedicado a la historia de la revista *Estudios*, *El pa-*

*raíso de la razón* (1997), el investigador Javier Navarro señala: «Los colaboradores de *Estudios* recuperaron las hipótesis de Malthus e ilustraron en muchos artículos lo limitado de los recursos del planeta y la imposibilidad de un crecimiento ilimitado».

Este tipo de inquietudes proliferarán hasta los años 1936-1937. La guerra y la larga dictadura interrumpirán brutalmente la senda de reflexión de los neomalthusianos. La Segunda Guerra Mundial y el periodo de industrialización desenfrenada que se produjo después, con el llamado «éxodo rural», la destrucción continuada de zonas naturales, el desbaratamiento de la agricultura local, etc., dejarán más aún al descubierto el desequilibrio entre población y medios de subsistencia. Citaremos aquí un texto clarividente de Rudolf Rocker, recogido por Abad de Santillán, y titulado *El problema de todos los problemas*, escrito en 1951, donde se manifiesta la inquietud por el crecimiento de la población frente al decrecimiento de la productividad agrícola. Rocker se hacía eco del libro clásico de William Vogt, *Road to Survival* (1948), donde el fantasma de Malthus volvía a hacer aparición, con sus predicciones sombrías. Rocker señala que en el pasado se había creído que la capacidad de la tierra para producir era inagotable. Denuncia que la situación de empobrecimiento proviene de una relación falsa y desequilibrada

entre industria y agricultura, y que la tierra ha sido esquilada por una explotación abusiva. La disyuntiva es clara: o reorientamos nuestra técnica hacia una relación más armónica con el suelo, o vamos hacia el desastre. Si bien con la perspectiva de Rocker seguimos dentro de un ideario anarquista, estamos lejos del optimismo de Godwin.

A partir de los años sesenta del pasado siglo la cuestión del poblacionismo y la miseria se convertirán en temas candentes. Fue en esa época que se pone de moda el término «population bomb».

Tal vez la respuesta más conocida desde el medio libertario a los debates sobre el malthusianismo en los últimos años provenga de Murray Bookchin. En su artículo «The Population myth», escrito en los años ochenta, este autor hacía balance de lo que había sido el neomalthusianismo desde los años de la Guerra Fría. Bookchin criticaba duramente las corrientes ecologistas y sociológicas que hacían del poblacionismo un problema central. Para Bookchin, esta preocupación derivaría forzosamente hacia una forma de anti-humanismo y ecofascismo.

Sin tal vez darse cuenta, su polémica con los neomalthusianos de aquella época reproduce la vieja polémica entre Malthus y Godwin. Bookchin insiste con razón en las «raíces sociales del hambre», acusando a los

sociólogos neomalthusianos de servir al mantenimiento del *statu quo*, mientras indirectamente se responsabiliza a los pobres, y a su «natalidad incontrolada», de los males que padecen. Para Bookchin el malthusianismo es simplemente una ideología cínica y aberrante que enmascara los intereses de la clase dominante.

En un momento dado, Bookchin se mofa de las previsiones de escasez de los malthusianos. Nos habla de los bajos índices de natalidad en los países avanzados y nos remite a la vieja fórmula sociológica que liga la estabilización de la población al incremento del bienestar. Por lo demás, se congratula de los incrementos en la producción alimentaria en muchos países considerados pobres: «La producción de cereal aumentó un 12% desde 1975. Incluso India, tomado siempre como el “peor caso”, triplicó su producción de cereal entre 1950 y 1984».

Pero a Bookchin se le podrían reprochar al menos dos cosas. La primera es su ignorancia de la existencia de un neomalthusianismo libertario que no negaba la existencia de las causas sociales y políticas de la miseria, pero que, justamente, comenzaba a intuir el peligro que el exceso de población podía suponer para el proyecto de emancipación. Es significativo que en su libro *Los anarquistas españoles* (1977) omita la contribución del neomalthusianismo anarquista. Y en segun-

do lugar, y por lo que respecta al problema de la producción, cualquier persona un poco familiarizada con la historia contemporánea sabe que, en términos globales, ningún aumento en la producción alimentaria se ha producido, sino más bien todo lo contrario: cada mínimo aumento en el rendimiento de las cosechas se hace a costa de enormes fugas de energía, agua y suelo fértil. Y esto por hablar sólo de factores puramente materiales. ¿Puede un teórico de la ecología social como Bookchin pretender ignorar lo que ha significado la agricultura productivista —ergo, la «Revolución Verde»— en muchos países del hemisferio sur «entre 1950 y 1984»?

Sin duda, el problema no es sencillo. Es cierto, y en eso estamos de acuerdo con Bookchin, que la realidad social y política lleva a ciertas poblaciones a una situación de penuria que se nos intenta presentar como el resultado «natural» de un conjunto de factores técnicos y demográficos. Pero más allá de eso, el problema de los límites físicos del crecimiento material permanece. ¿Cómo podría ser de otra forma? Los debates sobre el poblacionismo y la miseria en el medio libertario revelan hasta qué punto el problema material no puede ser dejado de lado. Sin él la cuestión social se convierte en otra máscara de la economía destructiva.



*La respuesta del  
anarquismo a la  
ciencia*



Resulta un lugar común señalar la veneración que desde sus inicios sintió la filosofía anarquista por la Ciencia. Sin embargo, conviene no olvidar que fue el mismo Bakunin uno de los primeros en alertarnos sobre los peligros que podríamos correr al abandonarnos confiadamente al poder de la ciencia y los científicos.

Supo vislumbrar Bakunin el peligro que había en conceder demasiado poder a unos determinados grupos de expertos en detrimento de la capacidad de juicio de las mayorías, anunciando, ya en sus inicios, cómo la ciencia podía aliarse con los enemigos del pueblo para someter a éste a un mandato más férreo. Pero además, para Bakunin la ciencia tiranizaba la misma realidad, con sus conceptos disecados, aplastando la vitalidad del espíritu humano y su espontaneidad creadora.

Pero las pocas páginas que Bakunin dedicara a la crítica de la ciencia no hicieron escuela entre los militantes de entonces, y así hemos podido ver cómo gran parte del pensamiento anarquista hizo depender su ideal de emancipación, entre otras cosas, del progreso de la ciencia.

En cualquier caso, la deuda que el anarquismo sentía para con la ciencia se podría explicar de muchas maneras. En general, todo el progresismo científico decimonónico estaba influido y de hecho era heredero del enciclopedismo y de la filosofía de la Ilustración. La fi-

lososfía anarquista surgió entonces y no podía esquivar esa influencia. Casi todas las corrientes de emancipación política de ese periodo se identificaron con el progresismo de la Razón y de la Ciencia. Era una constante de la época.

Pero además, detrás de la veneración anarquista por la ciencia había otra razón tanto más poderosa. De forma acertada, los agitadores anarquistas pensaban que al pueblo se le privaba del saber y de la ciencia de manera premeditada, con el fin de oprimirle más y mejor. La ignorancia era el atributo del desheredado, del paria explotado por el poderoso. La clase dominante tenía buenas razones para que los trabajadores continuaran en este estado de ignorancia y, sin embargo, pensaban los anarquistas, era el mismo progreso de la ciencia el que ponía al descubierto esta situación de ignominia.

En general, el pensamiento emancipador decimonónico tenía una visión un tanto rudimentaria de la relación entre saber y poder político. Cuando analizaba la ignorancia de la clase obrera no veía que ésta era también fruto del proceso de aculturación producido por la industrialización forzosa. Se pensaba que todo saber objetivo valioso era un producto de la evolución del método científico, ignorando los saberes empíricos de las culturas preindustriales e indígenas. El

anarquismo y el socialismo tendían a ofrecer una imagen del saber en exceso dominado por el racionalismo ilustrado y su fascinación por el ideal de la ciencia instrumental. El esquema histórico en el cual se presentaba a la Ciencia y a la Razón como vencedoras sobre las tinieblas y la superstición se aceptaba sin más discusiones.

Por supuesto, los anarquistas, así como Marx y tantos otros, analizaron el fenómeno religioso como producto de la ignorancia y de la debilidad humana y, por tanto, como instrumento de dominación sobre los explotados.

Al despachar así la cuestión de la religión, en este caso el cristianismo, el anarquismo cayó presa de algunas simplificaciones. Era evidente que la religión se había aliado históricamente a los poderes establecidos, pero eso no impidió que muchas revueltas del período preindustrial fueran llevadas a cabo por movimientos de carácter religioso: John Ball, Thomas Münzer o Gerard Winstanley, por citar algunos agitadores religiosos, encabezaron revueltas campesinas de una cierta profundidad que supieron expresar ideales sociales próximos al anarquismo. En cambio, fueron las nuevas clases emergentes, la burguesía y sus propagandistas, las que se sirvieron de la Ciencia y la Razón para decapitar la autoridad de derecho divino, aca-

bar con el Antiguo Régimen e instaurar el capitalismo industrial como sistema más perfeccionado de dominación sobre los pueblos.

Esta ambigüedad patente en la evolución de los ideales sociales no hizo que se tambaleara, en un primer momento, la fe en el Progreso. En un cuadro demasiado esquemático, los pensadores anarquistas vieron, con los anteojos prestados de los ilustrados, que la modernidad había acabado con el mandato oscurantista de las viejas clases en el poder y hacía posible el nacimiento de una sociedad nueva basada en la libertad y en la razón. Evidentemente, los anarquistas no creían que por sí solo el movimiento histórico conduciría a la emancipación, pero tendieron a tomar sin más el ideal de progreso científico heredado de la ideología burguesa, considerando que bastaría la revolución proletaria para liberar las fuerzas de renovación que latían en el seno del mundo industrial. En ese sentido, la reapropiación de la ciencia era una de las primeras tareas que los anarquistas se impusieron.

Hay que decir que los anarquistas no se equivocaban al atacar los últimos residuos de la religión católica que sobrevivían parasitando las instituciones y la vida cultural, en particular, en un país como España donde el catolicismo ejercía una función represiva muy destacada. Era cierto que la Iglesia, para poder conservar al-

gunas parcelas de control y tutelaje sobre la población, necesitaba oponerse al «iluminismo» y al avance de la Ciencia. La Iglesia misma había quedado en un segundo plano ante los ataques de la sociedad liberal y el dogma religioso se volvió aún más rancio y coriáceo cuando tuvo que competir con la filosofía burguesa y los llamados «librepensadores». Pero aunque a fines del siglo XIX la Iglesia católica y, en general el cristianismo, seguía teniendo una enorme presencia en Europa, su doctrina había sido desplazada del centro. Los logros de la ciencia y el racionalismo venían preparando ya el terreno desde hacía siglos. Cuando los anarquistas llegaron, consideraron necesario batirse contra la cáscara vacía de una doctrina, de una fe en harapos que se aferraba como podía a la piel de la vida colectiva para proteger su influencia. En pocas palabras, los anarquistas contemplaron entusiastas el advenimiento de la edad científica porque veían en ella la victoria de la luz y de la razón sobre la superstición y la ignorancia, pero sería más exacto decir que con la ciencia llegaba una nueva época de culto: la ciencia, como intuyó Bakunin, convertida en una nueva religión positivista, aliada con el poder, inaugurando una nueva forma de opresión.

La mayor parte de los anarquistas fueron demasiado ingenuos al pensar que el progreso científico se pondría de su lado desde el momento en que la cien-

cia dejara de ser utilizada como un útil de propaganda clasista. Así, los anarquistas combatieron a Malthus, a Spencer, a Huxley, a Lombroso, y a todos aquellos que intentaban justificar el estado de cosas con un aparato supuestamente empírico y objetivo. Si el científico era un héroe en la lucha por imponer la verdad, como lo fue Galileo, se trataba de derrotar a los que querían manipular la verdad con fines despreciables. La ciencia burguesa, después de la Iglesia, era el segundo enemigo ideológico a batir.

En resumen: una vez derrotadas las religiones y los cultos irracionales, una vez desenmascarada la impostura burguesa frente a la ciencia, la verdad se abriría camino y apoyaría de forma natural el proyecto universal de emancipación. ¿Hasta qué punto este progresismo pudo pesar en la obra política del anarquismo?

Corresponde a Kropotkin, uno de los grandes teóricos del anarquismo y además científico de prestigio, el haber querido integrar el análisis social anarquista dentro de la corriente intelectual progresista del siglo XIX. Leyendo su ensayo *La ciencia moderna y el anarquismo* se podría llegar a pensar que Kropotkin consideraba al anarquismo como el vástago natural, en clave política, del discurso científico. Como él mismo lo expresa en la traducción de Ricardo Mella:

El anarquismo es el resultado inevitable del movimiento intelectual en las ciencias naturales iniciado hacia fines del siglo XVIII y que paralizado por el triunfo de la reacción en Europa, subsiguiente a la derrota de la revolución francesa, floreció de nuevo en todo su apogeo sesenta años después.

El científico social, para Kropotkin, sería capaz, mediante la observación rigurosa, de desentrañar los rasgos de la sociedad y de sus instituciones de poder:

Sobre la base de los principios históricos acumulados por la ciencia moderna, [el anarquismo] ha demostrado que la autoridad del Estado, que crece constantemente en nuestros días, no es en realidad más que una nociva e inútil superestructura que para los europeos data solamente de los siglos XV y XVI.

Y más arriba había afirmado:

Representa el anarquismo un ensayo de aplicación de las generalizaciones obtenidas por el método inductivo-deductivo de las ciencias naturales a la apreciación de la naturaleza de las instituciones humanas, así como también la predicción sobre la base de esas apreciaciones, de los aspectos probables en la marcha futura de la humanidad hacia la libertad, la igualdad y la fraternidad [...].

No se deja engañar Kropotkin como lo hiciera cierto «socialismo científico» al creer en una marcha ineluctable de la sociedad capitalista hacia la sociedad igualitaria. Lo que interesa aquí es ver la importancia que el método científico adquiere como instrumento de análisis social dentro de la perspectiva kropotkiniana. El valor de la obra del anarquista ruso está precisamente en su abnegada lucha por buscar la verdad, en utilizar el arsenal de sus observaciones directas de la realidad y la naturaleza. Libros como *El apoyo mutuo*, *El Estado* o la *Historia de la revolución francesa* provienen de ese esfuerzo desinteresado por defender la verdad intentando enunciar principios generales (el apoyo mutuo como factor de evolución o la emergencia histórica del Estado como forma de opresión) a partir de la inspección rigurosa de los datos.

La aportación de Kropotkin consiste en haber ampliado los horizontes de la reflexión política. Su respuesta al darwinismo social, que algunos prefieren llamar simplemente «spencerismo social», en su obra *El apoyo mutuo*, ayudaba a integrar la historia de las instituciones humanas en el cuadro de la evolución natural de las especies, pero allí donde otros hablaban de lucha por la supervivencia y adaptación de los más aptos, él se reclamaba de la solidaridad como principio básico para la conservación de la vida. Sus dotes como geó-

grafo y geólogo enriquecieron su filosofía social y hoy sus escritos siguen siendo una referencia.

Pero a diferencia de Bakunin, Kropotkin no supo ver el peligro que podía suponer la formación de una ideología científica. Tampoco imaginaba que la comunidad científica podía llegar a formar una verdadera élite de expertos al servicio de los intereses de la clase dominante. Finalmente, era demasiado optimista con relación a las aplicaciones técnicas e industriales de la ciencia.

Su amigo Élisée Reclus, también geógrafo y hombre de ciencia, intuía el problema que podía conllevar el conocimiento científico en tanto que saber fragmentado. En su obra más conocida *L'homme et la terre*, y refiriéndose a los científicos, afirmaba: «Ellos corren, desde un punto de vista moral, un peligro particular que deriva de una excesiva especialización [...]». Y Reclus estaba lejos de ver hasta qué punto ha llegado hoy la fragmentación del saber científico... Él mismo encarnó la figura del sabio que abarca un saber enciclopédico, y una buena parte de su obra es hoy recuperada para la crítica ecológica. Su entusiasmo por el Progreso estaba a menudo mitigado por un diálogo constante con las aportaciones de tantos pueblos de la antigüedad y de la prehistoria.

El anarquismo, como vemos, se enriqueció notablemente del ideal científico de la época: el gusto por la

observación y la contrastación, la autocrítica y el rigor, la búsqueda de la verdad y de un saber universal, etc. Pero la cuestión de la ciencia convertida en «cientifismo», la mercantilización del saber científico, los excesos de la tecnología, etc., siguieron sin respuesta.

En uno de los textos básicos del movimiento libertario ibérico, *El proletariado militante*, de Anselmo Lorenzo, encontramos a veces la manifestación de la fe en la ciencia que iluminaba los primeros pasos del anarquismo:

¡Libertad de cultos! ¿Qué es, qué significa que nos den la libertad de cultos en una ley, si nos prohíben de una manera absoluta, por medio de la organización social, la entrada en el templo de la ciencia, verdadero culto que hace de cada hombre un Dios?

Diversos historiadores han documentado esta pasión por la ciencia en el anarquismo ibérico. Las publicaciones de entonces están repletas de referencias a obras científicas y de las controversias científicas que animaban la época. Darwin, Galileo, Haeckel, se convirtieron en figuras heroicas luchando contra el prejuicio y la superstición. A la vez, la nueva ciencia ensanchaba la mirada del hombre y desmitificaba la naturaleza y el cosmos, hacía posible la transformación del medio fí-

sico y ponía al alcance de todos la soñada abundancia. En su libro *Musa libertaria* Litvak dedica justamente un capítulo a la ciencia y al anarquismo:

Los anarquistas heredaron del positivismo la poesía del porvenir de la ciencia, así como el canto a los heroísmos que suscitaba. El orgullo del hombre, dueño de los elementos y hacedor de máquinas enormes y delicadas que lo ayudan en la empresa de conquistar el mundo.

Y más abajo:

Los poetas anarquistas celebran dignamente la ciencia aplicada, que agranda los horizontes, hace retroceder los límites del universo y quintuplica el poder del hombre aumentando su bienestar.

Uno de los autores que con más agudeza ha descrito el cientifismo de los anarquistas, el historiador José Álvarez Junco, insiste además en la idea que estos tenían de una sociedad racionalmente organizada. El «positivismo» de los anarquistas recupera, en muchos aspectos, la empresa de Comte y de Saint-Simon. La lógica científica, aplicada a la evolución social, tenía que dar por resultado una sociedad gestionada de manera diáfana según los principios del método experimen-

tal. La ciencia cerraría definitivamente el paso a todas las pulsiones atávicas de las épocas anteriores. Álvarez Junco señala en ese sentido en su obra *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*:

El dominio del hombre por el hombre, en definitiva, dejaría paso a la administración científica sobre las cosas, respondiendo así los anarquistas a la tradición positivista y socialista utópica. El positivismo puede interpretarse hoy como doctrina de carácter conservador, racionalizadora y estabilizadora del orden social tras la Revolución francesa, pero en la España de fin de siglo, carente de una base social burguesa y de un desarrollo intelectual comparables a los franceses, se enfrentaba con una fuerte oposición en los medios conservadores.

Los anarquistas ibéricos tuvieron que enfrentarse a una cuestión paradójica: ¿cómo combinar el cientifismo con la creencia en la existencia de un deseo instintivo en el hombre para buscar la justicia y la solidaridad? Si lo que escapaba a la ciencia era susceptible de recaer en lo informe, lo irracional, lo bárbaro, pero por otro lado Kropotkin había intentado demostrar científicamente que los instintos de comunidad y apoyo mutuo eran constantes en la naturaleza humana ¿cómo se hacía conciliar el progreso científico con las tendencias innatas de la especie? ¿Era cierto que la ciencia se abría paso entre

las tinieblas o tal vez era necesario matizar esta oposición entre razón e instinto, entre cultura y naturaleza?

El historiador Álvaro Girón Sierra ha intentado justamente explicar esta paradoja. Por un lado, los anarquistas españoles asumieron la lección kropotkiniana sobre el apoyo mutuo, que les ayudó a contrapesar las simplificaciones del darwinismo social en cuanto a la lucha por la vida, la supervivencia de los más aptos, etc. Siguiendo los argumentos de Kropotkin nos dice: «[...] los instintos sociales subyacentes a la práctica del apoyo mutuo, son *siempre* favorecidos por la selección natural. Pero hay más. Existe una tendencia general de la vida hacia la sociabilidad».

El problema es que esta tendencia a la sociabilidad deviene *instintiva*, por tanto, no racional. Los anarquistas, influidos por el positivismo, no pueden aceptar sin más este carácter inconsciente e irracional del apoyo mutuo, factor privilegiado de evolución. La ciencia debe ser el útil que ayude a instalar sólida y racionalmente esta tendencia innata en el seno de la sociedad emancipada. Como bien lo explica Girón Sierra:

Nos dirigimos a una reformulación cientifista del gran problema teodiceico del origen del mal en el mundo que permite, en cierta manera, preservar la creencia en la bondad natural del hombre. El hombre primitivo obedecía instintivamente la ley

del apoyo mutuo, pero carecía de un conocimiento racional de ella. Esto permite explicar que esa ley se aplicara de manera inadecuada.

Girón Sierra cita precisamente un fragmento escrito por la Redacción de la revista *Natura*, de 1905, que respondía a los argumentos individualistas y nietzscheanos de Comas Costa:

[...] a la extraña y burguesa interpretación de la darwiniana lucha por la existencia, nosotros oponemos la científica del apoyo mutuo, de la asociación por la vida, base y factor primordialísimo de toda evolución del reino animal y del progreso de las sociedades.

Es decir, que el apoyo mutuo sólo podía ser verdaderamente apreciado *si se convertía en riguroso objeto de ciencia*.

Todos estos autores han estudiado la ideología y la cultura anarquista en el periodo que va desde la eclosión del pensamiento anarquista hasta los inicios de la Primera Guerra Mundial. Pero como dice Álvarez Junco: «Probablemente, como ocurría con el racionalismo y el cientifismo, los anarquistas mantuvieron su fe hasta mucho más tarde de que estos conceptos fueran revisados críticamente por los ideólogos oficiales».

No sabemos quién puedan ser estos «ideólogos oficiales», pero estamos de acuerdo con Álvarez Junco cuando añade: «Hoy, sin embargo, los marginales grupos de inspiración libertaria existentes figuran entre quienes acogen con mayor fervor los temores ante la futura sociedad técnica, en la corriente distópica de Orwell o Huxley, lo que demuestra que había en la ideología anarquista otros elementos que hacían posible la ruptura con la “ilusión de la finalidad” y la apertura hacia el “reinado de la imaginación” [...]».

Los acontecimientos bélicos y los desastres industriales han ilustrado hasta qué punto la ciencia escondía poderes susceptibles de escapar al control de la humanidad para volverse contra ella. Aparecieron críticos lúcidos de la ciencia y la tecnología como Mumford, Ellul, Fromm o los sociólogos de la Escuela de Frankfurt. Los movimientos ecologistas surgidos sobre todo en Norteamérica sirvieron de contrapunto a los desórdenes provocados por los abusos de la tecnología, la agricultura industrial, etc. Uno de los escritores libertarios estadounidenses, Paul Goodman, hoy casi olvidado, insistió justamente en la necesidad de analizar la función que la ciencia debía desempeñar en la sociedad. En una de sus últimas obras, *La nueva reforma. Un nuevo manifiesto anarquista* (1971), hacía un

balance del legado de la ciencia contemporánea. Lejos de rechazar la ciencia y la tecnología, Goodman ve en ellas una fuente de crecimiento del espíritu y de la cultura humana. Valora lo que hasta el momento ha significado la actitud científica como ejercicio de honestidad, humildad y veracidad, y piensa que la ciencia puede fomentar una comunidad de saberes compartidos a escala internacional.

Sin embargo, no deja de advertir del rumbo perverso que la ciencia ha emprendido en la sociedad moderna:

En los países occidentales, la ortodoxia científica reza que la ciencia es neutral; en los países comunistas, es sierva (teóricamente) de la ideología. Pero, en ambos casos, por su financiación y organización, la ciencia y la tecnología están orientadas a sólo unos pocos, y nada ideales, fines nacionales.

Goodman advierte cómo la ciencia se ha integrado en los esquemas de la tecnocracia y se ve arrastrada a la satisfacción de necesidades artificiosas de la sociedad de masas:

Lejos de gobernar, científicos e ingenieros son hoy personal empleado por los sistemas organizados privados o públicos y literalmente irresponsables de los proyectos y programas que

realizan. Las prioridades de estos programas soslayan las necesidades humanas esenciales.

Por supuesto, y como partícipe de la oleada radical de los años sesenta, Goodman exige una descentralización de los aparatos de poder y decisión que gobiernan sobre la actividad científica y apuesta por que la ciencia se abra a la sociedad y cumpla una verdadera utilidad pública dentro de una cultura ecológica consecuente. Rechaza en general el gigantismo tecnológico y aboga por una relocalización de la técnica y de los medios de producción. A diferencia de los anarquistas decimonónicos, no piensa que la industrialización sin más pueda contribuir al beneficio de la sociedad en su conjunto, en especial cuando se refiere a las llamadas naciones «subdesarrolladas».

Como pensador anarquista de la ciencia, Goodman puede a veces resultar demasiado ambiguo. A pesar de sus acertadas críticas a la tecnocracia y al imperialismo económico, Goodman siente una gran atracción por la carrera espacial y contempla la empresa científica en general como una necesidad irrenunciable de la cultura humana. En eso no se diferencia de los anarquistas del periodo precedente.

En lo esencial, Goodman no ataca la metodología de la ciencia y sus aspiraciones a un conocimiento ob-

jetivo de la realidad, sino su apropiación ilegítima por la clase dirigente. Aunque podríamos preguntar cuál sería el aspecto que tomaría la investigación científica en una sociedad igualitaria y descentralizada, como la deseada por Goodman.

El controvertido Paul Feyerabend intentó dar algunas respuestas a estos interrogantes en su libro *La ciencia en una sociedad libre* (1978). Feyerabend, filósofo de la ciencia bien conocido, se reclamó de una «epistemología anarquista» con el fin de hacer explícito el carácter no necesariamente metódico del avance del conocimiento científico. Frente a la visión clásica y ortodoxa del método científico, Feyerabend insistió en que la ciencia era otra cosa distinta a lo que sus mismos practicantes consideraban. Desmontó, o intentó desmontar, el mito de un método científico riguroso y, más allá, cuestionó la base supuestamente racional que subyace a los descubrimientos científicos. Pero lo más importante de su aportación es el ataque que lanza al conformismo y la cerrada ortodoxia de los científicos, a los que denuncia como clase organizada en torno a una visión doctrinaria del saber que excluye otras formas de conocimiento posibles. Feyerabend va mucho más lejos que Goodman en algunos aspectos, ya que ataca el corazón mismo de la doctrina científica sobre objetividad, racionalidad, etc. Pero para lo que aquí nos interesa, Feye-

rabend pone el dedo en la llaga cuando señala el carácter profundamente ideológico de la ciencia en nuestros días. Pone en cuestión la supuesta superioridad del conocimiento científico y considera que la ciencia se ha convertido en la religión oficial del Estado, como lo fue el catolicismo en otras épocas. En cualquier caso Feyerabend no se considera un anarquista, al menos un anarquista en lo político. Cuando pide la separación entre ciencia y Estado no dice nada de la existencia misma del Estado. Pero esto no quita interés a su polémica. Efectivamente ¿por qué hay que dar por hecho que la investigación científica es beneficiosa para la sociedad? ¿Y por qué la sociedad debería seguir invirtiendo tantos esfuerzos para mantener la investigación? Y, en especial, ¿por qué la ciencia —tal y como la consideramos en Occidente— debería ser privilegiada frente a otras formas de establecer el conocimiento de la realidad?

En la sociedad moderna, la institución científica ha adquirido un monopolio incontestable sobre el saber. A pesar de todos los desastres producidos por la agricultura industrial, la producción mecanizada, la medicina científica, el desarrollo de armamentos, etc., esto no ha hecho que la sociedad retire su confianza a la comunidad científica. Para Feyerabend, la simbiosis Estado-Ciencia es una amenaza para la democracia, y así puede escribir: «la misma empresa [la cien-

cia] que una vez dotara al hombre de las ideas y de la fuerza para liberarse de los temores y los prejuicios de una religión tiránica le convierte ahora en un esclavo de sus intereses». Su petición de una participación directa del ciudadano en las decisiones que la sociedad toma en cuanto a lo que es deseable o no hacer objeto de investigación, así como la propuesta de un pluralismo de métodos y saberes —abierto a otras tradiciones de pensamiento y de práctica— van en el sentido de una filosofía libertaria.

En otoño de 2004, la revista francesa *Réfractations. Recherches et expressions anarchistes* publicó un dossier enteramente dedicado al problema de la ciencia, su relación con el poder, y especialmente, la actitud que el anarquismo debía adoptar frente a dicha cuestión.

Los coordinadores del dossier, científicos declaradamente libertarios, situaron de forma lúcida los problemas más importantes. En primer lugar, reconocían que la ciencia había significado para muchos un factor de progreso y emancipación, admitiendo enseguida que la «era científica se había acompañado de un exceso de optimismo y había dado lugar a corrientes extremas (cientifismo, positivismo político y religioso, etc.) haciendo de la ciencia un nuevo dogma».

Enumeraban la larga lista de catástrofes ecológicas y militares hijas de la invención científica aliada al poder. Pero a la vez, inquietos por la ola reactiva anti-científica, relativismo, culto al irracionalismo, etc., reconocían la necesidad de encontrar un punto de equilibrio entre los excesos del cientifismo y el extremismo anti-razón.

De manera honrada, no dudaban en admitir que «detrás de las elecciones de valores de los científicos se disimulaban con demasiada frecuencia relaciones de fuerza». Por tanto rechazaban la idea demasiado ingenua de la *neutralidad de la ciencia*. Estando la institución científica atravesada por las exigencias del poder ¿cómo efectivamente declarar la ciencia inocente?

Así que declaraban:

Para nosotros, en tanto que anarquistas y en tanto que científicos, las relaciones existentes entre ciencia y poder constituyen un problema en sí mismo; por desgracia, denunciar las relaciones de fuerza que se ocultan detrás de la pretendida neutralidad de los expertos científicos no bastará para resolver la cuestión.

Teniendo en cuenta estas premisas, los autores pretendían justamente llegar a análisis que ayudaran a restablecer los puentes entre ciencia y sociedad, para lo que

proponían, a la manera de Goodman y Feyerabend, un ideal de democracia participativa que integrara la misma investigación científica. Desde luego, algo hoy impensable bajo el modelo social que padecemos.

En cualquier caso, varios de los artículos que incluía el dossier no dejaban de mostrar los mismos viejos prejuicios cientifistas apenas disimulados por una apariencia de apertura al diálogo. Aun tratándose de un intento muy válido de puesta a punto de la cuestión, decepcionaba un poco no encontrar en el dossier elementos de una verdadera confrontación de ideas entre las posiciones más refractarias y las más, por llamarlas de alguna manera, tradicionales.

Hay que decir que este dossier de *Réfractations* es contemporáneo de diversas manifestaciones críticas en cuanto a la ciencia en el medio radical francés. En efecto, y siguiendo a la oleada de acciones de rechazo que provocó en Francia la ingeniería genética aplicada a la agricultura, se produjeron análisis que iban en el sentido de una crítica anti-cientifista. A finales de los años noventa y principios de este siglo, aparecían en la editorial *Encyclopédie des Nuisances* varias obras y textos que cuestionaban la legitimidad de la tecnociencia y que denunciaban los desastres de la agricultura transgénica. Poco tiempo después surgieron pequeños grupos que centraron sus análisis directamente en la críti-

ca global de la ciencia y la tecnología. Estos grupos, de clara orientación anti-autoritaria, han supuesto una saludable renovación del pensamiento anarquista.

Uno de estos grupos, *Pièces et main d'oeuvre*, más conocido simplemente como PMO, han desarrollado una labor muy importante en el terreno de la crítica de la nanotecnología, teniendo en cuenta que Grenoble, la ciudad en la que actúan, es el enclave privilegiado por las industrias y laboratorios lanzados a la promoción de esta nueva tecnología. Con la edición de su boletín y sus acciones de protesta han atraído hacia sí la ira de las autoridades y las fuerzas del orden, lo que no ha impedido que sigan con su labor. Como en el caso de la biotecnología, PMO han denunciado una y otra vez la opacidad en la que se desarrolla la investigación sobre las nanotecnologías, los intereses inconfesables que existen detrás, así como las posibles consecuencias ecológicas y sanitarias que la introducción de estas tecnologías pueden tener en la sociedad y en la naturaleza. Hoy Francia invierte grandes cantidades de fondos en este nuevo filón industrial, sin que los ciudadanos sepan apenas de qué se trata. Para un grupo como PMO es claro que la supuesta neutralidad científica no es más que un mito que se derrumba por sí mismo. Como decían en uno de los libros que han editado en los últimos años:

Se puede discutir sobre las aplicaciones «buenas» o «malas» de la investigación, mantener que la «herramienta es neutra», y cuestionar sólo su utilización, que no «hay que arrojar el bebé con el agua de la bañera», que hay que «separar el grano de la paja» etc., pero hay un hecho que permanece indiscutible: en un mundo donde se oponen dominadores y dominados, todo «progreso del conocimiento» sirve primero a los dominadores, por tanto sirve para dominar, y en la medida de lo posible para volver esa dominación irreversible. [*Aujourd'hui le nanomonde. Nanotechnologies un projet de société totalitaire*. Éditions L'Échappée, 2008]

Dado que Francia es un país pionero en la investigación, con un presupuesto destinado a la ciencia superior al de países como España, todas estas cuestiones tienen allí un peso particular. La conciencia de una ecología humana y social ha desarrollado en algunos sectores contestatarios un sentimiento de rechazo radical al cientifismo. El grupo *Oblomoff*, que surgió en París a partir de un grupo de jóvenes investigadores y universitarios, ha promovido igualmente un debate radical sobre la función de la ciencia en la sociedad. Debate que hasta hoy se mira de soslayo pero cuya presencia no se puede negar. Con la difusión de textos y panfletos, Oblomoff ha intervenido en discusiones y jornadas científicas mostrando su protesta y llamando a la acción directa contra la apatía de los ciudadanos

frente a la alianza entre ciencia y poder. En la presentación a una recopilación de escritos de agitación que el grupo ha editado recientemente se podía leer:

Hacemos un llamamiento a establecer lazos todavía posibles entre todas las personas que, surgidas o no del medio científico, a veces sin conocerse intentan resistir al avance de la tecnociencia. La cuestión no es acercar la ciencia al ciudadano, sino romper la lógica del informe de los expertos, de denunciar la mentira de la neutralidad de la investigación y de impedir que la ciencia contemporánea contribuya, día a día, a destruir la política, reemplazándola por una cuestión técnica. [Un futur sans avenir. Pourquoi il ne faut pas sauver la recherche scientifique. Éditions L'Échappée, 2009]<sup>1</sup>

Estos grupos hablan ya explícitamente de «tecnociencia», asumiendo que la investigación científica es hoy un terreno completamente dominado por las aplicaciones tecnológicas e industriales. Por ello denuncian el mito de la «ciencia pura», de la «investigación fundamental», señalando la responsabilidad de los científicos en la producción de saberes que, de una forma u

---

1. *Un futuro sin porvenir. Por qué no hay que salvar la investigación científica*, de próxima aparición en castellano en Ediciones El Salmón. [Nota para la presente edición]

otra, sirven a la legitimación y perfeccionamiento del actual sistema de dominación.

En el presente, el impacto de estos grupos no deja de ser minoritario, pero esto no resta importancia a su actividad. De hecho, la persistencia de estas corrientes, en cuanto a publicaciones, análisis e intervenciones, es signo de su importancia con relación a otras variantes en las que el anarquismo ha podido declinarse en los últimos tiempos (insurreccionalismo, anarco-primitivismo, antimundialización, etc.).

¿Podemos encontrar un paralelo entre la crítica demoladora que los primeros anarquistas dirigieron a la religión y la que hoy esbozan estos grupos contra el dogmatismo científico? Aunque aquí no podemos cerrar con una respuesta concluyente, sería deseable al menos que esta pregunta recibiera la atención que se merece.

*Defender la tierra*  
*USA 1989: los debates*  
*en torno a la ecología*  
*radical*



Como es bien sabido, los Estados Unidos han sido uno de los países pioneros en el desarrollo de lo que podríamos llamar una «conciencia ecológica». Desde los tiempos de naturalistas conocidos como Thoreau y Perkin Marsh en el siglo XIX, pasando por las políticas nacionales de preservación de zonas de bosque y de naturaleza salvaje, hasta los movimientos ciudadanos generados por la alarma ante los fenómenos de deterioro y polución del medio físico en los años sesenta y setenta del pasado siglo, Estados Unidos ha creado en el seno de su sociedad diversas corrientes, luchas y debates en torno a la cuestión de la ecología que han servido como fuente de inspiración para el resto del mundo. Las razones que explican que haya sido en Estados Unidos, más que en otros países, donde se hayan desarrollado las distintas escuelas de pensamiento ecológico no se reducen al hecho de que este país haya estado a la cabeza de la urbanización desenfrenada y de la industrialización. Habría que decir también que es en Norteamérica donde una forma muy avanzada de civilización técnica convive con espacios de naturaleza salvaje de un tamaño considerable. A diferencia de la vieja Europa, donde la mayor parte del paisaje ha sido transformado por la agricultura y la industrialización, y donde la densidad de población es notable, la riqueza natural y salvaje de Norteamérica puede ofrecer

aún a sus habitantes el referente de grandes espacios no habitados ni perturbados por la civilización moderna. El mismo hecho ha podido provocar que en un país como Australia, los debates sobre ecología hayan estado muy condicionados por la valoración del mundo natural salvaje.

En los años sesenta del pasado siglo en los Estados Unidos asistimos al nacimiento de una mentalidad colectiva difusa que promovía el retorno a lo natural, a los valores espirituales, al comunismo, por oposición a la sociedad tecnificada. Estos fueron algunos de los rasgos más sobresalientes de lo que se dio en llamar «contracultura». Por supuesto, en su mayor parte, este movimiento sólo generó una serie de actitudes inconsecuentes que fueron rápidamente banalizadas y ridiculizadas por la sociedad de consumo. La «nación de Woodstock» no pasaba de ser un conglomerado de partículas elementales agitándose desoladas o ingenuamente eufóricas entre los vertederos del mundo industrial. Como escribía acertadamente Lewis Mumford en su obra *El mito de la máquina* (1970) a propósito del célebre festival musical del año 1969: «Con su movilización masiva de coches privados y autobuses, sus embotellamientos de tráfico, y su enorme contaminación ambiental, el Festival de Woodstock reflejaba e incluso magnificaba ampliamente los

peores rasgos del sistema que muchos jóvenes rebeldes pretendían rechazar, cuando no destruir». En ese sentido, la película recientemente estrenada *Taking Woodstock*, y que trata de los entresijos en torno a la organización del festival, arroja una última escena esclarecedora: el risueño empresario-hippie Mike Lang, subido a un caballo blanco, rodeado de las toneladas de basura que los asistentes han dejado sobre las verdes praderas elegidas para el concierto.

Siendo todo ello cierto, nos dejaríamos engañar si redujésemos el espíritu de la contracultura a su dimensión de ciego movimiento de masas, a su hedonismo facilón y a su mediocridad política. Detrás de todo aquello podíamos encontrar en muchas personas un genuino deseo de oponerse a la tecnocracia y a la llamada sociedad del bienestar. Este rechazo se acompañaba de una desconfianza no sólo hacia la sociedad liberal-capitalista sino hacia los sistemas de pensamiento supuestamente emancipadores heredados del marxismo dogmático y del socialismo reformista<sup>1</sup>.

Theodore Roszak, uno de los más reconocidos cronistas de la contracultura, autor del célebre *El nacimiento de una contracultura*, libro que por otra parte mostraba críticas agudas hacia ese movimiento, busca-

---

1. Hace pocos años, Miguel Amorós ha rendido justicia a la contracultura en su libro *Los situacionistas y la anarquía*, Muturreko Burutazioak, 2008.

ba justamente hacer un balance sopesado del magma de respuestas e inquietudes que se habían producido entre los años sesenta y setenta en Estados Unidos. En su libro *Persona/Planeta. Hacia un nuevo paradigma ecológico*, publicado en 1978, Roszak intentaba redefinir lo que serían los rasgos de una filosofía política basada en cierta búsqueda personal intransferible, inspirada en la contracultura, y unida a una ecología que reconoce y amplía el marco de referencia de lo humano a la escala del planeta. Para Roszak la introspección individual a la que dieron lugar los años sesenta no es un fenómeno desdeñable, sino el signo de una necesidad de orientar la existencia humana en consonancia con una vida colectiva mucho más rica de lo que la sociedad moderna, en todas sus formas, deja suponer. La propuesta de Roszak podía encontrar puntos en común con la ecología social de Murray Bookchin. Roszak se reconocía en una tradición de pensadores anarquistas como Tolstoi, Kropotkin, Landauer o Paul Goodman, así como de los pensadores personalistas franceses. Para Roszak la tradición contracultural era importante porque de su fondo podía surgir una filosofía sobre la libertad irreductible del individuo —lo que él prefiere llamar «persona»— y sobre las necesidades inalienables del planeta.

Hay que decir que en los años setenta, en la España tardofranquista y de la «transición», la ola contracul-

tural, con todas sus contradicciones e insuficiencias, sirvió para impulsar una sensibilidad que incluía justamente valores sobre la libertad humana o la defensa de la naturaleza que se oponían tanto a la Tecnoocracia como a la Política oficial. Pero lo más importante es que sirvieron para dar expresión a una sensibilidad que quedaba afortunadamente al margen de una oposición monopolizada por la socialdemocracia y las sectas comunistas de la época.

Pero volviendo a Estados Unidos y a la época que nos interesa, los años ochenta, se puede señalar que ya entonces el movimiento ecológico se había fragmentado en diversas escuelas o corrientes. Frente a los *lobbys* medioambientales como Sierra Club, que ejercía una política reformista en el interior de las instituciones, habían surgido voces y grupos que clamaban por una ecología que ampliase sus horizontes de acción y reflexión y que pudiera llegar a convertirse en una alternativa real de cambio frente a la sociedad de la destrucción. Para lo que en este artículo nos interesa hablaré sobre todo de las dos corrientes que entraron en confrontación a finales de los años ochenta: la ecología social y la ecología profunda. Los puntos más interesantes de este debate quedaron reflejados en el libro *Defending the Earth: A Dialogue Between Murray Bookchin & Dave Foreman* (1991) que recoge el diálogo

público entre Murray Bookchin y Dave Foreman, cabeza visible por aquel entonces del movimiento *Earth First!*

Bookchin (1921-2006) es un autor bastante conocido para los lectores en castellano ya que algunas de sus obras principales han sido traducidas por aquí, entre ellas, *El anarquismo en la sociedad de consumo*, *Los límites de la ciudad*, *Los anarquistas españoles*, y su obra magna, *La ecología de la libertad*. El mérito de Murray Bookchin es el de haber sido en su país uno de los primeros en llamar la atención sobre los efectos nocivos de la sociedad industrial. Su artículo «The problems of Chemicals in Food» data de 1952, y fue publicado en la revista *Contemporary Issues*. En 1962, el mismo año en que Rachel Carson publicó *Primavera silenciosa*, apareció *Our synthetic environment*. Este libro tuvo mucha menos resonancia que el de Carson, no obstante el libro de Bookchin era el terrible inventario de los fenómenos tóxicos y contaminantes que empezaban a ser la cotidianidad de la vida moderna. En este libro Bookchin expresaba su credo en términos claros: «La reconciliación del hombre con el mundo natural ya no es meramente deseable; se ha convertido en una necesidad». El autor mostraba su alarma ante la degradación de la agricultura moderna, la excesiva concentración urbana, así como ante la escalada de la polución

química y radiactiva en el entorno. De cualquier forma, en las páginas finales del libro, Bookchin dejaba ver esa confianza en las posibilidades del progreso técnico que siempre estará presente en su obra.

Si Bookchin se hubiera quedado ahí, no habría llegado a tener el reconocimiento que alcanzó en los medios radicales. Su segunda aportación importante consiste en haber unido de manera explícita la cuestión ecológica a una filosofía anarquista. Desde la publicación, a mediados de los sesenta, de artículos como «Ecología y pensamiento revolucionario» o «Hacia una tecnología liberadora», Bookchin se convirtió en una referencia para todos aquellos que buscaban conjugar la cuestión de la ecología con un programa de transformación radical de la sociedad. Sus artículos de los años sesenta se reunirían en un libro, *Post-Scarcity Anarchism*, publicado a principios de los setenta y que aquí fue editado y prologado por Salvador Paniker, en la editorial Kairos, bajo el título *El anarquismo en la sociedad de consumo*. En los años setenta, Bookchin fundaría el Instituto de Ecología Social en Vermont, y en 1981 publicaría su obra más ambiciosa, *La ecología de la libertad*, donde intentaba mostrar el vínculo inherente entre dominación humana y dominación de la naturaleza así como su superación mediante el establecimiento de una sociedad sin jerarquías.

La aportación de Bookchin es valiosa en varios aspectos y no se le puede negar el mérito de haber abierto una vía de reflexión muy necesaria en la política radical<sup>2</sup>. No obstante, no se puede negar tampoco la existencia de graves contradicciones en su obra. La más evidente es la de haber supeditado su proyecto de emancipación social a la existencia de una abundancia material producida gracias a una tecnología compleja y supuestamente ecológica. En su artículo «Hacia una tecnología liberadora» llegaba incluso a proponer «reacciones termonucleares controladas» como posible fuente de energía. Sin duda, a partir de aquella época su pensamiento evolucionó, pero nunca llegó a superar un cierto progresismo hipertecnológico. Otro problema era su adhesión militante a lo que él consideraba la herencia del humanismo ilustrado y del racionalismo, como si el siglo XVIII se redujera a lo mejor de los escritos de Diderot. Bajo pretexto de criticar y rechazar, a veces justificadamente, ciertas corrientes pseudomísticas o irracionistas, se encastillaba en posiciones intolerantes a todo lo que viniera de otras escuelas de pensamiento como el taoísmo o las diferentes formas del pensamiento primitivo. Por otro lado, sus maneras de debatir no eran siempre las más

---

2. Para ver una crítica de su idea de «abundancia», ver el texto siguiente.

adecuadas ni las más respetuosas. Cuando uno lee algunos de sus artículos polémicos, se tiene la impresión que desde el punto de vista de Bookchin, cualquier corriente de pensamiento ecológico radical que no sea la ecología social de Bookchin acaba, de una forma u otra, siendo una especie de ecofascismo.

A partir de los años ochenta, la ecología social tuvo que «enfrentarse» con una nueva corriente radical: la ecología profunda y su *brazo armado*, el grupo *Earth First!* Por supuesto, esto último es una simplificación, ya que *Earth First!* no se presentaba en principio como una organización inspirada por las ideas de la ecología profunda, pero poco a poco se creó una confluencia entre lo que era una nueva visión de la ecología y un nuevo activismo orientado a la defensa incondicional de los espacios naturales. Como se sabe, el término «ecología profunda» (*deep ecology*) fue acuñado a principios de los años setenta por el filósofo noruego Arne Naess. En Estados Unidos, dos intelectuales como George Sessions y Bill Devall fueron los encargados de dar su contenido a esta denominación, publicando en 1985 un libro, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, que se convirtió en obra de referencia.

Sessions y Devall establecieron el corpus de ideas básicas para el nuevo movimiento de ecología radical. Los puntos principales de su filosofía podían resu-

mirse en los siguientes. Un rechazo frontal de la ecología como mero medioambientalismo. Un rechazo de una ecología reformista que buscaba simplemente defender a las poblaciones contra los peores efectos del industrialismo. Un rechazo, en fin, de la visión instrumentalizada y manipuladora de la naturaleza. En consecuencia, se trataba no sólo de una defensa de la naturaleza sin más, ya que en ese término podían caber muchas formas de la naturaleza domesticada o modificada sino, sobre todo, una defensa de la naturaleza salvaje como valor en sí mismo, irreductible. ¿Qué lugar debía ocupar la humanidad en la naturaleza? Para la ecología profunda se trataba ante todo de denunciar lo que ellos consideraban la visión «antropocéntrica» o «antropocentrista» de la cultura humana. Era necesario desplazar al hombre del centro y poner en su lugar la vida y la naturaleza salvaje, en caso de que fuera necesario conservar un «centro». Para Devall y Sessions, la ecología profunda es una «invitación a la danza» de la tierra, a «pensar como una montaña», a fusionarse con el todo que es el mundo natural. Por supuesto, abogaban por un estilo de vida más sencillo, una sociedad descentralizada, formada por pequeñas comunidades, en un ambiente de tolerancia, respeto y apoyo mutuo. Devall y Sessions recogen en su libro toda una tradición de pensamiento que pasa por el budismo

zen y la sabiduría tradicional de los pueblos, el naturalismo de Thoreau, Whitman y Muir, las filosofías de Santayana y Heidegger, la «ética de la tierra» de Aldo Leopold, la poesía de Gary Snyder, etc. Pero también se reclaman de una cierta herencia anarquista como la de Kropotkin, de las sociedades sin Estado de Clastres o de la obra del mismo Murray Bookchin.

Las ideas de la ecología profunda podían formar una miscelánea explosiva, pero justamente calaron en una generación heredera de la contracultura que estaba preparada para aceptar todas aquellas visiones y tradiciones que cuestionaran el legado del cientifismo y el racionalismo occidental, y que de alguna forma redescubría la naturaleza salvaje y las culturas indígenas, prefiriendo la vida primitiva a la vida civilizada.

Simultáneamente, a principios de los años ochenta, Dave Foreman y otros pocos compañeros, asqueados del medioambientalismo y de la ecología reformista, habían decidido formar un grupo, *Earth First!*, que se orientaría hacia la defensa activa de los espacios naturales. Foreman se había dejado influir por las novelas del escritor Edward Abbey como *The Monkey Wrench Gang*<sup>3</sup> (1975), que narraba en tono displicente las aventuras de una banda de eco-

---

3. Editada en castellano no hace mucho bajo el título *La banda de la tenaza*, Editorial Berenice, 2012.

saboteadores en los desiertos de Utah y Arizona, y también *A season in the wilderness* (1968) en la que Abbey contaba sus propias experiencias en las inmensidades del desierto. Abbey se había ganado una terrible reputación como escritor polémico y había sido acusado a menudo de sostener opiniones racistas, xenófobas y misantrópicas. Por supuesto, Abbey estuvo presente en la primera acción del grupo *Earth First!* en 1981, cuando colocaron una gran grieta de trampatojo a lo largo del dique de la presa de Glen Canyon, en Arizona. Fue así como *Earth First!* se dio a conocer al mundo y a partir de entonces, a lo largo de todos los años ochenta, esta organización ganaría cientos, incluso miles de militantes y simpatizantes, y popularizaría numerosos actos de sabotaje contra las empresas de explotación forestal. Estas acciones, que evitaban sabiamente la violencia contra las personas, estaban inspiradas por una irreprochable fe en la necesidad de preservar los espacios de naturaleza salvaje e implicaban una considerable cantidad de coraje por parte de los activistas que se empeñaban en bloquear pistas de acceso, sabotear bulldozers, permanecer varios días subidos en árboles centenarios, etc. Los activistas de EF!, obviamente, sufrieron la persecución policial y algunos de ellos dieron con sus huesos en la cárcel.

No obstante, dejando aparte esta trayectoria digna de admiración, la filosofía política que sostenía la organización, reflejada en la publicación del mismo nombre, no dejó de crear controversias.

Hay que decir que algunos de los principales animadores de EF! como el propio Dave Foreman, en su afán de defender la naturaleza salvaje se habían dejado llevar por una chirriante filosofía anti-humana. Cómplices sin quererlo del neomalthusianismo burgués, algunos teóricos de EF! situaban a veces el origen del mal ecológico en la mera expansión de la raza humana sobre la tierra, sin hacer distinciones en cuanto a la complejidad social y política que hace de la humanidad en su conjunto una especie nociva para la biosfera. Este malthusianismo *sui generis*, unido a la obsesión por enfrentar sin más naturaleza salvaje y civilización, llevó a algunos teóricos o simpatizantes intelectuales de EF! a defender posiciones exterministas, como aquel artículo, firmado por «Miss Ann Tropy» (pseudónimo de Christopher Manes), aparecido en 1987 en la publicación de EF!, donde se decía que la epidemia del SIDA podía ser una solución al problema demográfico. O aquella declaración de Foreman con relación a la hambruna en Etiopía donde según él era mejor dejar que la naturaleza siguiera su curso restableciendo el equi-

librio, por lo que desaconsejaba el envío de ayuda y alimentos.

Con este tipo de salidas, las cabezas pensantes de EF! reaccionaban evidentemente contra un hipócrita ideario humanista defendido tanto por la izquierda como por la derecha, un ideario bienpensante que pone en el centro de todo las necesidades de una humanidad ubicua y universal, con desprecio total de las necesidades de la biosfera. Lo que forzosamente tiene que acabar en desastre para ambas, ya que este humanismo hipócrita es lo suficientemente estúpido para ignorar lo que Roszak advertía: «las necesidades del planeta son las necesidades de la persona».

Sin embargo, la comprensión de este hecho no podía justificar las posturas brutales e insensatas de algunos teóricos de EF!, no sólo porque de manera infantil tomaran partido por la naturaleza salvaje contra la humanidad, sino porque al hacer esto ocultaban sobre todo la cuestión social en su conjunto, ignoraban las luchas políticas y sumían todo en un discutible naturalismo omniabarcante. Lo que les reprochaban algunas voces críticas era la indecente comodidad de algunos de estos teóricos que podían llegar a asumir que una hambruna en un país como Etiopía era el efecto de la «naturaleza», pretendiendo ignorar que este hecho era cualquier cosa menos natural.

Uno de los más agudos críticos de la ecología profunda, David Watson, perteneciente al grupo que editaba y edita la publicación anarquista *Fifth Estate*, publicó a finales de los años ochenta el folleto *How deep is deep ecology?* en cuyas conclusiones se decía:

La ecología profunda ama todo lo que es salvaje y libre, por tanto comparto una afinidad con los ecologistas profundos que me ha hecho difícil escribir este ensayo. He escrito esta crítica pormenorizada porque encuentro inquietante y deprimente que un movimiento tan valiente y que con tanto empeño se ha involucrado en la acción directa para defender la tierra pueda exhibir simultáneamente una política inhumana y reaccionaria, y una postura sobrevivencialista. Los ecologistas profundos, particularmente EF!, tienen que reconocer la centralidad de la tecnología en la destrucción de la tierra. Pero si siguen ciegos a la interrelación del capital y el Estado con la pirámide de trabajo megatécnico y planetario que está arrasando la naturaleza, se quedarán enfangados en un sobrevivencialismo guerrero y elitista que no conduce a nada.

Una de las críticas más pertinentes de Watson se refería al cinismo de Foreman con respecto a la cuestión de Centroamérica y los flujos de inmigración masiva de hispanos hacia los Estados Unidos. Foreman y otros miembros de EF! veían con inquietud el problema de

la inmigración en lo que suponía ciertamente de impacto sobre la densidad demográfica y sobre la famosa «capacidad de carga» de los territorios. Pero su análisis se quedaba en la constatación de ese hecho, culpabilizando de alguna manera el mismo fenómeno de la inmigración, sin querer ver la implicación evidente de la política estadounidense en la destrucción y desestabilización de países como Guatemala y El Salvador. Watson les reprocha la sospechosa ausencia de artículos sobre la «intervención» de Estados Unidos en Centroamérica en los terribles años de la era Reagan. La falta de un verdadero análisis político en la publicación EF! dejaba a la organización en el papel de un curioso comparsa naturalista del imperialismo yankee. Lo que Watson y Bookchin no dejaron de denunciar.

En el verano de 1987, el enfrentamiento entre la ecología social de Bookchin y la ecología profunda se haría manifiesto. En una conferencia de los Verdes en Amherst (Massachussets) Bookchin distribuyó un texto «Social Ecology versus “Deep Ecology”: A Challenge for the Ecology Movement», que más tarde sería publicado en *Green Perspectives*. En este artículo Bookchin abundaba en la naturaleza anti-humanista y misantrópica de la ecología profunda, de hecho hablaba de eco-brutalismo, ridiculizaba a Dave Foreman y a los teóricos de EF!, y lanzaba acusaciones muy graves

de carácter político. En particular, Bookchin asociaba de manera obsesiva la filosofía de la ecología profunda al nazismo y al exterminismo del Tercer Reich. Aunque partiendo de argumentos razonables, hay que reconocer que Bookchin se dejaba llevar por el exceso y la desmesura.

Por supuesto, las respuestas no se hicieron esperar. Pero lo más significativo es que todas estas discusiones llevarían, en el invierno de 1989, a la organización de un debate público en Nueva York, a una discusión cara a cara entre Bookchin y Foreman ante un público alarmado por la crudeza que había tomado la polémica. El debate fue organizado por la sociedad *Learning Alliance* y sus promotores se mostraron satisfechos del esfuerzo conciliador que realizaron tanto Bookchin como Foreman. El debate sirvió para acercar posturas, limar algunas afirmaciones extremas y hacer un ejercicio de reflexión en común. Foreman, entonando un *mea culpa*, se retractó de sus afirmaciones y reconoció abiertamente la función desempeñada por el Estado y las corporaciones en la devastación del planeta, admitiendo la necesidad de articular el conservacionismo con algún tipo de crítica social. Bookchin, por su parte, reconoció el exceso verbal de sus ataques y afirmó igualmente su amor por la naturaleza salvaje y su reconocimiento por la labor admirable que lleva-

ba a cabo EF! El exabrupto y la ofensa dieron paso a la comprensión y al respeto mutuo.

Bellos gestos y bellas palabras, sin duda. Y aunque todo ello fuera necesario y edificante, no era suficiente para lograr una verdadera fusión de las dos corrientes, un verdadero cambio de orientación hacia un movimiento capaz de integrar ambas visiones de manera eficaz.

La petición por aquella época de *Earth First!* de crear reservas para la naturaleza salvaje con el nombre *Wilderness Preserve System*, y que incluía nada menos que unas 280 millones de hectáreas resguardadas de cualquier tipo de intervención humana, era sin duda una idea no sólo subversiva, sino también juiciosa. El proyecto típicamente bookchiniano de llegar a un municipalismo libertario, descentralizar la sociedad, crear comunidades donde fuera posible el vínculo social sin jerarquías, en una relación más armónica con la naturaleza, podía servir igualmente como ideal deseable. Pero faltaba, y falta, entre ambas visiones algo que no es fácil de definir.

El primitivismo de algunos teóricos de EF! les hacía simplificar las cuestiones y pasar por encima de las mediaciones sociales y culturales que siempre han existido entre humanidad y naturaleza salvaje; cuando hablan del restablecimiento de una naturaleza salvaje es difícil comprender el lugar que ocupará en todo ello la

cultura humana, más allá de la reproducción de modelos prehistóricos que es dudoso que estos teóricos puedan asumir en todas sus consecuencias. Esto, más que una crítica, es la expresión de una incertidumbre. Así mismo, las propuestas de un pensador como Bookchin se han quedado centradas en el municipalismo libertario y las ecocomunidades que, aun siendo sugerencias aceptables, no agotan ni mucho menos las posibilidades de vida en común dentro del planeta, así como tampoco las posibles formas de relación entre humanidad y naturaleza.

A mi parecer, ambas escuelas, si así pueden llamarse, fallan por exceso, intentan definir demasiado pronto lo que el mundo y la humanidad deben ser, sin pensar que ciertas cuestiones no se podrán ver claramente hasta que se den pasos que están lejos de haberse dado. Hasta ese momento, sería recomendable una forma de agnosticismo en lo referente a dichas cuestiones. El trabajo de llegar a saber lo que hoy debemos rechazar supone ya un esfuerzo considerable. La negación de la sociedad industrial y su ambición totalitaria, sin más, tal vez pueda ser un elemento suficiente para aliar las sensibilidades.

Aquel debate de 1989 quedó como un hito de algo que tuvo poca continuidad. Una de las aportaciones más provechosas que se pueden leer en retrospectiva

de aquella época es el estudio que David Watson dedicó precisamente a Bookchin, *Beyond Bookchin* (1996), y que sirve de posible pista para una visión más integrada entre ecología social y otras corrientes cercanas a la ecología profunda. También, en el plano de la acción directa, podemos destacar al Frente de Liberación de la Tierra y similares, donde la defensa de la naturaleza se apoya en un ataque consciente y admirable a la sociedad del capital y del Estado, al industrialismo, y donde el encarcelamiento de la activista Marie Mason, condenada a 22 años de prisión por destrucción de la propiedad privada, constituye uno de sus hitos más recientes.

### *Nota bibliográfica*

Para tener una visión general de las corrientes ecologistas de aquella época se puede leer el libro *Environmentalism and Political Theory. Toward an Ecocentric Approach* (1992) de Robyn Eckersley. Este libro tiene la virtud de ser muy exhaustivo, pero puede resultar pesado dada la redacción de carácter académica.

Sobre la fundación y evolución de *Earth First!* en los años ochenta está el libro bien conocido *Green Rage. Radical environmentalism and the unmaking of civilization* (1990) de Christopher Manes. Este libro, siendo

muy informativo y de agradable lectura, tiene el problema de haber sido redactado por un miembro de EF! que sólo cuenta las cosas buenas de la organización y apenas dedica espacio a las críticas.

Sobre Bookchin, además del libro ya citado de Watson, que es el más interesante, se editaron por la época dos libros. El primero, compilado por John P. Clark, *Renewing the Earth. A Celebration of the Work of Murray Bookchin* (1988) era laudatorio; diez años después, el libro *Social Ecology after Bookchin* (1998) y editado por Andrew Light, mostraba numerosos artículos muy críticos con Bookchin, incluso de la mano del que fuera su aliado, John P. Clark. Del mismo Clark, se puede leer *The Anarchist Moment* (1984), donde también analiza la obra de Bookchin y diversos aspectos de la filosofía anarquista y de la crítica ecológica.

También es muy interesante la lectura del opúsculo *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm* (1995) de Bookchin, donde recoge todas sus críticas airadas contra anarquistas anti-industriales, zerkianos, partidarios del TAZ, etc., por supuesto, todos ellos sospechosos de ser criptofascistas y nihilistas. Hay una traducción reciente en Virus.

Por lo demás, el libro *Persona/Planeta* de Roszak, que cito en el artículo, fue publicado en España por la editorial Kairós en 1985.



*¿Un anarquismo de la  
abundancia?*



A principios de los años setenta del pasado siglo Murray Bookchin publicaba su famoso libro *Post Scarcity Anarchism*, literalmente, «El anarquismo de la post-escasez», y que, traducido y editado en castellano, se quedó en *El anarquismo en la sociedad de consumo* (Kairos, 1974). En este libro Bookchin compilaba algunos de sus ensayos aparecidos en los años anteriores, entre los más conocidos, «Hacia una tecnología liberadora», «Escucha, marxista» y «Ecología y pensamiento revolucionario».

Como se podía leer en la contraportada de la edición en castellano: «Este libro constituye [...] la primera propuesta seria para unir la tecnología moderna con las ideas ecológicas y utópicas de la protesta contracultural [...]».

Cuarenta años después de la aparición de este libro tendríamos que imponernos la tarea de hacer un balance de lo que Bookchin defendía como «anarquismo después de la escasez». ¿Qué entendía este autor por escasez? ¿Hasta dónde nos llevaba su razonamiento y su propuesta?

Como ya hemos visto, Bookchin fue un pionero en el intento de ligar el pensamiento revolucionario a las preocupaciones ecológicas. Fue uno de los primeros en señalar la naturaleza global de los efectos nocivos del capitalismo —contaminación, adulteración de los alimen-

tos, crisis agraria, urbanización salvaje— e incorporó estas preocupaciones a una crítica revolucionaria que recogía lo más interesante de la tradición anarquista.

Sin embargo, el lector atento que lea aquellos viejos ensayos de Bookchin no podrá evitar tener la sensación de reencontrarse con un extraño y conocido personaje: el optimismo positivista. Al igual que Comte, Marx y otros autores decimonónicos, Bookchin pensaba que, de alguna forma, *el momento había llegado*. Que nos encontráramos en el culmen de los tiempos, en la cima de la Historia. De acuerdo con su idea, nuestra sociedad moderna habría desplegado ya todo o casi todo el potencial técnico y material latente desde la época de la Revolución Industrial. Ahora se trataba de recuperar y canalizar ese potencial y ponerlo al servicio de una sociedad libertaria.

A Bookchin no se le escapaba esa ambigüedad del poderío técnico capitalista: por un lado, posibilidades inéditas de realización material al servicio de una humanidad emancipada; por otro lado, la realidad de la opresión, la explotación, la alienación y la destrucción ecológica. Pero esa ambigüedad... ¿no provenía en el fondo de ese deseo permanente de juzgar nuestra sociedad moderna e industrial como un sistema *malogrado*? ¿No es de alguna alguna forma inseparable su lado destructivo de su supuesta potencialidad para el bien?

Nosotros, con el paso del tiempo, y leyendo a otros autores contemporáneos, advertimos que Bookchin estaba de alguna forma preso en una visión simplista y abstracta de la historia. Sin quitar mérito a gran parte de sus aportaciones, no es difícil darse cuenta de que nuestro autor se dejó llevar por un injustificable entusiasmo propio de los pensadores modernos y progresistas.

Igual que Marx delante de la sociedad capitalista, Bookchin quedó fascinado delante de la naciente sociedad hipertecnológica de su época. Afirmó: «Esta transformación tecnológica que culmina con la cibernética ha creado las bases objetivas, cuantitativas, para un mundo sin dominación clasista, explotación, esfuerzo físico ni privaciones materiales. *Existen ya los medios necesarios para el desarrollo de un hombre global [...]*» (subrayado nuestro).

Ese «existen ya»... ¿no encierra en sí mismo la clave de todas las dañinas ilusiones del Progreso? De este fragmento se desprende que Bookchin creía que una revolución social completa sólo podría tener lugar una vez que la sociedad hubiera alcanzado un determinado estadio tecnológico. Una situación material y organizativa que le permitiera superar la fase histórica de la «escasez».

Otra de sus afirmaciones redundante en esta idea:

Como veremos luego, ha surgido una nueva tecnología que podría perfectamente reemplazar el reino de la necesidad por el de la libertad.

La cuestión es, sin duda, compleja. Las ideas que Bookchin se hacía sobre la escasez y la abundancia son, hasta cierto punto, comprensibles y compartibles. Hasta cierto punto. Ahí está el problema. Bookchin pensaba que una sociedad emancipada dependería, en un cierto grado, de maquinaria automatizada y de informatización. De medios de transporte eficaces como el coche eléctrico o el tren monorraíl. Esta sociedad no existiría sin redes adecuadas de comunicación a distancia y sin fuentes de energía seguras. Su idea de la descentralización se apoya justamente en esta dispersión de medios complejos asociados a formas de cooperación assemblearias.

Pero muchas personas, comprometidas con visiones del mundo y valores diferentes, podrían cuestionar no sin razón esta proyección de la tecnología redentora. Para Bookchin, fuera de un determinado nivel de tecnología e infraestructuras no puede haber una sociedad emancipada digna de ese nombre. Su idea de lo que es «necesidad» y «libertad», podrían objetar esas personas, está modelada sobre los usos y costumbres de la sociedad occidental industrializada. En ese senti-

do, su validez no puede ser aceptada sin una deliberación previa. En efecto, ¿las comunidades humanas de todo tiempo y lugar tienen forzosamente que alcanzar tal o cual mejora técnica sin la cual no podrían acceder jamás a ese «reino de la libertad» que según Bookchin nos promete la tecnología moderna? Sin querer caer en un relativismo impenitente, baste decir que Bookchin parece concebir la evolución de las sociedades según un esquema único: todo debe conducir a una progresiva liberación del esfuerzo y de las privaciones materiales mediante la introducción de una tecnología eficaz.

Entiéndannos, no es que nosotros no compartamos en absoluto esta visión de las cosas. De todas formas, hemos sido educados igualmente en el confort técnico. Pero eso no es razón para que la discusión se detenga ahí. Ni eso que Bookchin identifica con el «reino de la necesidad» puede ser reducido a un magma brutal, ahistórico, de esclavitudes sin fin para la especie humana, ni tampoco el acceso al «reino de la libertad» puede tener como eje principal la transformación tecnológica. Y, en cualquier caso, es esa polarización extrema entre necesidad y libertad lo que nos impide comprender adecuadamente la historia.

Las simplificaciones en las que Bookchin incurre le llevan a sobrestimar la función que la técnica puede

desempeñar en el momento del cambio social favorable. Por otro lado, justamente, le vuelven incapaz de valorar en qué medida la sociedad de consumo, la sociedad opulenta o «postescasez», constituye un obstáculo cada vez mayor para la liberación colectiva. Y eso tanto en 1970 como en nuestros días. No se da cuenta de que el avance de los sistemas técnicos, de la organización industrializada de la sociedad, va acaparando todas las posibilidades de apropiación espontánea de la producción y el consumo por parte de los individuos y comunidades. Cualquier persona que hoy viva en una gran urbe sabe perfectamente hasta qué punto es hoy más difícil tener acceso a tierras de cultivo, agua potable no tratada, combustible, etc., de lo que lo era hace cuarenta, cincuenta o sesenta años. Y eso teniendo en cuenta que en muchas ciudades de hace cincuenta años podíamos encontrar zonas plagadas de residuos «incontrolados», arroyos de aguas contaminadas, vertederos... La burocracia medioambiental no había llegado todavía, pero eso no impide que muchas ciudades de la posguerra estuvieran todavía cercanas al campo y el contacto con una cultura material más autónoma no se hubiera perdido del todo.

Bookchin, a nuestro juicio, es demasiado optimista en lo que él considera que esta sociedad técnica hace posible. Nosotros creemos que sería más prudente juz-

gar lo que esta sociedad impide o vuelve terriblemente difícil. Pero además, tendríamos que ser capaces de ver en las formas de vida del pasado no sólo pasos superados de una supervivencia penosa que hoy la tecnología vuelve obsoletos. En el trato más directo con la naturaleza que algunas comunidades tenían con su medio físico existía un componente de responsabilidad y de prudencia que las tecnologías complejas niegan por completo. El «existen ya» de Bookchin se vuelve para nosotros, en algunos casos, «han dejado de existir». Es decir que la historia no avanza ni hacia adelante ni hacia atrás, existen muchos caminos posibles, sendas y pistas abandonadas. Pero los caminos elegidos no son necesariamente los mejores. Algunas de las condiciones «objetivas» que Bookchin parece proclamar triunfalmente se van extinguiendo justamente a medida que progresa la sociedad técnica. La abundancia material de la sociedad industrial no es una condición para el cambio social emancipador: en muchos casos es su más formidable freno. Seguramente la sociedad libertaria no es hija de la escasez pero tampoco del modelo de abundancia heredado de la Revolución Industrial.

El economista crítico E. J. Mishan ya lo había dicho en su libro *Los costes del desarrollo* (1969): «Si el espíritu motor del desarrollo económico pudiera hablar, su lema sería: “Lo suficiente no basta”». Y nosotros añá-

dimos: es esta creencia aberrante lo que ha deformado y destruido la misma percepción de la necesidad.

En su estudio *Introducción a la filosofía ecológica y política del anarquismo*, John P. Clark ha corregido en muchos aspectos este triunfalismo de la abundancia técnica con el que Bookchin había marcado el pensamiento anarquista contemporáneo. Nos dice: «Para los anarquistas, la abundancia debe proceder del desarrollo de necesidades sociales teniendo en cuenta la satisfacción del deseo de una existencia creativa y gozosa. En ese sentido, encuentran inspiración para su proyecto en la riqueza de la imaginación simbólica, en la profundidad del sentimiento comunitario y en la alegría de la experiencia inmediata de muchas sociedades tradicionales».

Esto quiere decir, entre otras cosas, que el pasado de las formas colectivas no queda sepultado bajo una teoría revolucionaria progresista que tiene la abundancia material y la tecnología liberadora como mitos redentores. Quiere decir más bien que la humanidad puede encontrar la plenitud de su sentido mirando también hacia el pasado, entendiendo que toda invención técnica, toda forma de abundancia material, serán una amenaza si no están soldadas con la responsabilidad y la sensibilidad colectivas.

## *Segunda parte*



*Lewis Mumford y el  
mito de la Máquina*



La obra de Lewis Mumford es poco o mal conocida por estos lares. Algunos de sus libros más importantes fueron traducidos al castellano en los años cincuenta y sesenta del pasado siglo, pero hoy esas traducciones son casi inencontrables. Que sepamos, sólo *Técnica y civilización* (1934) está hoy presente en catálogo dentro de España. Por todo ello, es una buena noticia que la editorial Pepitas de Calabaza haya asumido la casi titánica tarea de traducir y editar la obra magna de Mumford compuesta de dos volúmenes, *El mito de la máquina* (1967 y 1970)<sup>1</sup>.

Dentro de la cultura occidental contemporánea, la obra de Mumford permanece todavía como un cuerpo de ideas de enorme valor para todo aquel que desee reflexionar en profundidad sobre el pasado y el porvenir de nuestra especie. Huyendo de las especializaciones al uso, Mumford construyó una obra de síntesis desde diferentes campos de estudio: urbanismo, literatura, historia, antropología, arte, política... Si sus libros se siguen leyendo todavía es porque Mumford se incluye en esa tradición crítica, entre erudita y moralista, que plantea una objeción constante al progresismo ciego heredado desde el nacimiento de la ciencia mo-

---

1. La editorial Pepitas de Calabaza no sólo ha editado ya los dos volúmenes de *El mito de la máquina* de Mumford sino que ha sacado también a la calle *La ciudad en la historia* e *Historia de las utopías* del mismo autor. [Nota para la presente edición]

derna. Al lado de los románticos, de autores como Thoreau, Morris, Kropotkin o Aldous Huxley, los libros de Mumford siguen actuando como acicate intelectual contra la religión tecnocrática, hoy más predominante que nunca.

Aparte de ser un gran estudioso de las ciudades y de la arquitectura, Mumford se distinguió por ser uno de los primeros en analizar la tecnología como fenómeno global desde un punto de vista histórico. Es por eso que hoy su obra conserva toda su relevancia.

Desde que editara en los años treinta *Técnica y civilización*, sus puntos de vista sobre la relación entre tecnología y sociedad evolucionaron. En esta obra, Mumford presentó su célebre división de épocas técnicas: periodo eotécnico, paleotécnico y neotécnico. El periodo eotécnico habría comenzado, para Mumford, alrededor del año 1000, prolongándose hasta los inicios de la Revolución Industrial. En esta dilatada franja histórica se desarrollaron muchas de las técnicas y utensilios que servirían de base a la industria moderna. También coincidió con el nacimiento de la ciencia como la entendemos hoy. Las formas de energía predominantes en este periodo serían el viento y el agua. El material principal, la madera. A esta fase seguiría la fase paleotécnica, al arrancar en el siglo XVIII la Revolución Industrial. Esta época estaría marcada por la

explotación de la energía de vapor, por el sistema fabril y por la utilización masiva del carbón y de las nuevas formas de trabajar el hierro. Finalmente, la fase neotécnica se iniciaría en el siglo XX, con el desarrollo de nuevas formas de energía como la electricidad, maquinaria más sofisticada y nuevas aleaciones y materiales.

Aunque Mumford aconsejaría después utilizar esta caracterización de una manera flexible, sin atender una secuenciación lineal perfecta, dichos periodos sirven para acercarse a la visión que el autor tenía entonces de los límites y de las posibilidades de la tecnología. En conjunto, el libro presentaba un enfoque optimista que pretendía integrar los avances de la ciencia y la tecnología en un nuevo hábitat humano más equilibrado y armonioso. Una vez pasados, aparentemente, los efectos más inhumanos del industrialismo, se trataba, para Mumford, de crear una sociedad descentralizada, *regional*, descongestionada, sirviéndose del flujo eléctrico como base energética, en un proyecto que se inspiraba tanto en el biólogo Geddes, en Ebenezer Howard, el «padre» de la ciudad-jardín, como en la utopía kropotkiniana.

Años después, Mumford volvería sobre esta obra, revisando, entre otras cosas, las expectativas optimistas puestas en los desarrollos tecnológicos. No obstante, en el prólogo a la redición de esta obra en 1963 escribía con orgullo:

Aunque los críticos contemporáneos caracterizaron apropiadamente *Técnica y civilización* como una obra esperanzadora, me felicito ahora a mí mismo más bien por el hecho de que, incluso entonces, antes de que las salvajes desmoralizaciones y proyecciones irracionales que han acompañado la captación de la energía nuclear amenazaran al mundo, llamé la atención acerca de las posibilidades regresivas de muchos de nuestros más esperanzadores adelantos técnicos: preví el lazo ominoso, como digo más adelante, entre el «autómata» y el «ello».

Es obvio que los avances catastróficos de la sociedad industrial en todos los aspectos de la experiencia colectiva durante los años cuarenta y cincuenta del pasado siglo volvieron a Mumford más precavido y sombrío con respecto a las promesas de la tecnología. En esos años, pudo ver cómo las ciudades se hacían más monstruosas, agresivas y sucias. La Segunda Guerra Mundial trajo el horror de los campos de exterminio y la bomba atómica. La sociedad capitalista perfeccionó sus instrumentos de dominación de masas y produjo una cultura dominada por el cinismo y la alienación. El trayecto espiritual que va de *Técnica y civilización* a *El mito de la máquina* marcará el derrumbe para Mumford de sus expectativas para crear ciudades armónicas y una cultura humana compatible con las necesidades de la naturaleza.

Para decirlo de alguna manera, *El mito de la máquina* significa la maduración de ideas que Mumford venía gestando en su interior desde, al menos, los inicios de los años cincuenta. En una serie de conferencias que después se editarían con el título *Arte y técnica* (1952), libro del que existe traducción al castellano, Mumford insistía sobre una idea que le era querida y que luego sería central en *El mito de la máquina*: los hombres son, ante todo, creadores de símbolos e imágenes. Antes que la herramienta, la humanidad creó el ámbito de lo simbólico. En la danza, en el ritual, en la representación estética, están los orígenes del utensilio. La sombra de Orfeo, con su arpa, crece ante la figura del Prometeo que enseñó el secreto del fuego a los hombres.

En la revisión crítica que Mumford hizo de *Técnica y civilización* en 1959 y que se publicó en la revista *Daedalus* (Journal of the American Academy of Arts and Sciences), insistió sobre esta idea que, de mil maneras, estaba ya implícita en *Técnica y civilización*:

Aparte de poner en común viejos hechos en una relación nueva, el principal valor de estos primeros capítulos [de *Técnica y civilización*] fue el cambio en el punto de vista global, que consideraba la técnica como una parte integral de la civilización avanzada. Esto era bastante diferente de las consideraciones anteriores que hacían depender el desarrollo del hombre casi

exclusivamente de su ser como animal que usa herramientas —y que aceptaban que le hubiera sido posible trascender las limitaciones de su entorno inmediato sin su más grande invención, el lenguaje y el simbolismo formal.

En este artículo de 1959, también se apuntaba otra de las ideas centrales de *El mito de la máquina*: la visión de la Megamáquina formada en el seno de los viejos imperios. ¿Por qué los arqueólogos no habían podido rescatar los vestigios de esta fabulosa máquina? Nos dice Mumford:

Lo que la hizo tanto tiempo invisible fue que sus partes constituyentes, que formaban el ejército de mano de obra o la falange sumeria, estaban compuestas de materia humana perecedera.

En efecto, las gigantescas Máquinas de guerra y trabajo organizadas en Egipto y Mesopotamia estaban formadas por piezas humanas sustituibles. Las máquinas de trabajo, militar y burocrática se solapaban para dar lugar a la Megamáquina, estructura colosal dirigida por las élites despóticas que guardaban celosamente el conocimiento para utilizarlo como instrumento de dominación sobre pueblos enteros.

En *El mito de la máquina*, sobre todo en el segundo volumen, *El pentágono del poder*, Mumford libera todo

su disgusto e inquietud ante las similitudes de las antiguas megamáquinas y la estructura de poder que maneja el timón en la moderna sociedad industrial. Escandalizado por la guerra de Vietnam y por la escalada atómica durante la «guerra fría», Mumford denuncia el ignominioso poder que las castas científicas y militares han adquirido dentro de las naciones opulentas. Tentados por un oscuro e irracional deseo de asumir un mandato religioso, la comunidad científica se refugia en el secretismo más absoluto y mueve los hilos del gobierno del mundo.

Es tal vez este segundo volumen de *El mito de la máquina* el que podemos considerar como el libro más crítico y sombrío de Mumford. Incluso si en sus páginas finales deja entender que existe aún una salida para la sociedad industrial, a condición de que los individuos se liberen de la fe ciega en la ciencia y la tecnología. Mumford pide una conversión espiritual. Frente a la Megamáquina busca el camino ascético para resistir a los poderes. Igual que Hesiodo, Lao-Tzu o Thoreau, Mumford es uno de los sabios que se apartan, que aconsejan el retiro y la resistencia ante las escandalosas ambiciones de las élites en el poder.

En cierto modo, su libro es un llamamiento a la desobediencia, como escribe Donald L. Miller en su biografía sobre Mumford:

[...] Mumford vuelve al retiro y a la conversión —los métodos siempre apreciados por sacerdotes y profetas. Historicamente, los movimientos revolucionarios que han tenido mayor éxito, argumenta, fueron aquellos iniciados por individuos y pequeños grupos que horadaban los márgenes del sistema de poder «rompiendo las rutinas y desafiando las regulaciones». Dicha estrategia de ataque no busca apoderarse del centro de poder sino alejarse de él y paralizarlo. En ese sentido Thoreau, no Marx, es el revolucionario más peligroso, pues Thoreau reconoció que la desobediencia es el primer paso hacia la autonomía.

En *El mito de la máquina* la élite científica es denunciada, en primer lugar, por haber reducido el ser humano y la realidad a objetos puramente cuantificables. En segundo lugar, por haber convertido su actividad en un campo de estudio especializado y cerrado a toda inquietud humana que no tenga una inmediata aplicación técnica. La ciencia ha reducido el mundo a fragmentos incomunicados, y después los mismos científicos se han encerrado en una actividad fragmentaria, separada del mundo. Han perdido toda responsabilidad sobre su trabajo y así no es raro que hayan contribuido a diseñar el sistema tecnológico que ahoga el planeta y la humanidad. Como leemos en su biografía: «seguramente, señala Mumford en otro lugar, existe un Eichmann en cada base de misiles, preparado para

obedecer órdenes, tan aterradoras como puedan llegar a ser».

*El mito de la máquina* pasa a ser entonces el gran alegato contra el «complejo de poder» tecnocientífico y militar que pesa sobre el mundo. Y prevé la ascensión de la centralización informatizada del conocimiento como herramienta incontestable en la toma de decisiones. Para Mumford: «Dadas las tendencias actuales, no es improbable que las élites tecnocéntricas sean pronto substituidas por un gobernante supremo sin atributos o partes humanas, el último mandatario —la computadora central, el verdadero representante terrestre del dios sol», como señala Miller.

No es por ello extraño que en su momento Mumford desdeñara las proezas de la era espacial, y entrevistado por un periódico sobre la llegada de los primeros hombres a la Luna, respondiera simplemente: todo ese dinero gastado por un puñado de rocas sin interés...

Es evidente que los acontecimientos que se sucedieron durante la Segunda Guerra Mundial, y lo que vino después, radicalizaron los puntos de vista sobre la filosofía del progreso, la ciencia y la tecnología en la obra de Mumford. La lectura de los dos volúmenes de *El mito de la máquina*, no obstante, invitan a algo más que al mero colapso en la desesperación: son también un canto esperanzador a lo que la cultura humana po-

dría llegar a ser si se tomara en serio el combate por su libertad.

*En la senda de  
Lewis Mumford*



Si tuviéramos que resumir toda la trayectoria intelectual y crítica de Lewis Mumford podríamos hacerlo con el enunciado de una única pero colosal motivación: cómo salvar la civilización de las fuerzas de destrucción que ella misma genera. Mumford puede ser considerado como alguien que amaba profundamente la civilización pero que por la misma razón desesperaba de ella. Conocía demasiado bien cuál era el precio terrible que la especie humana debía pagar al acrecentar su riqueza material y su poder técnico, pero al mismo tiempo luchó por hacer comprender que esto no era el resultado de una fatalidad sino sobre todo de una derrota colectiva. Fue ciertamente uno de los primeros en señalar que una cultura humana digna de ese nombre no podría expandirse sin tener en cuenta las limitaciones del medio físico. Esto no le llevó, ni mucho menos, a querer renunciar a todo progreso material o científico. Pero entendía que la sociedad humana, a través de los logros técnicos de la civilización, se había convertido en esclava de sus propios sueños de poder absoluto.

Las principales obras de Mumford están recorridas por esta tensión entre la valoración del legado civilizado y su recuento pesimista. Como su vida abarcó casi un siglo de existencia, tuvo tiempo suficiente para ver cómo la industrialización y la urbanización caótica

barrían la superficie de su querida América. Desde joven había soñado que las ciudades se convertirían en núcleos de una rica vida colectiva, en contacto armonioso con las zonas de campo y de naturaleza salvaje. Donde el Estado perdería fuerza y presencia en beneficio de la comunidad regional. Donde la producción ya no estaría sujeta a la centralización sino que se cambiaría por una red dispersa de productos de calidad. Y, al igual que Kropotkin o Aldous Huxley, pensó que la electricidad podía ser la fuerza invisible que impulsaría la vida económica. Esto es lo que esperaba de lo que él consideraba la edad de la *neotécnica*.

Desde luego, Mumford vivió para ver cómo esta promesa de dicha neotécnica y descentralizadora se trocaba en el universo urbano, masificado y demencial del siglo XX. Leyendo sus últimas obras es fácil adivinar hasta qué punto era consciente del devenir catastrófico de la época contemporánea. Lo que es más difícil es determinar en qué medida esto le pudo hacer renunciar a sus sueños utópicos de juventud.

El hecho de que Mumford amara las ciudades no es un detalle insignificante. Para él la ciudad era el lugar donde la vida colectiva podría alcanzar una densidad espiritual casi ilimitada. Podríamos considerar que su visión de la historia de la ciudad, así como de la historia de la técnica, era el repaso exhaustivo de las opor-

tunidades perdidas para la especie humana de habitar el mundo de una manera plena y satisfactoria. Porque una cosa era lo que la ciudad podría ser y otra muy diferente lo que había sido y de hecho es. Para Mumford la urbanística y la arquitectura de la Ciudad Ideal estaban mezcladas con la historia de la gestación del Poder. El rostro ambiguo de la ciudad muestra la posibilidad tanto de la libertad colectiva como de la opresión más refinada o brutal.

En la ciudad los vestigios de la arquitectura muestran los diferentes modos en los que la sociedad fue sometida. Mumford ha mostrado cómo la historia del Poder estaba inscrita, más que en leyes y costumbres, en la misma organización del trabajo y en el ansia prometeica que transforma la realidad física. Los sistemas de dominación política crecían y se fortificaban incorporando sus poblaciones a la gran Máquina de trabajo y de defensa. Dentro de la Máquina los individuos actuarían como piezas intercambiables, colaborando en la realización de los sueños fantásticos de sus amos. ¿No era así como en su tiempo toda la sociedad norteamericana había sido movilizada para poder construir la bomba de hidrógeno y desarrollar la carrera espacial?

Existen suficientes datos en los escritos de Mumford de la visión que tenía sobre el Estado-Máquina como

sistema de poder absoluto. Estado, Centro, Máquina, tres palabras que definirían bien su concepción de los sistemas de poder. A estas palabras se añadirían otras como Abstracción, Ciencia, Técnica. La historia del encierro humano en las sociedades jerarquizadas no se explicaría sin acudir a estas nociones. Cualquiera que observe con un poco de perspicacia el mundo actual se dará cuenta de que todo opera bajo la presión de estos factores. El Estado-Nación, la centralización de la producción y del saber, la organización de la vida social como una gran maquinaria, todo ello impulsado por la aparición constante de hallazgos técnicos y científicos. En definitiva, el escenario de nuestras modernas sociedades de *desarrollo*.

El problema se plantea: ¿cómo evitar que la evolución de nuestra sociedad derive hacia esta acumulación de poder, hacia esta jerarquización, hacia esta destrucción del medio físico a escala gigantesca? ¿Una sociedad densa, estable y materialmente próspera tiene que convertirse forzosamente en una sociedad autoritaria y nociva?

Capitalistas, comunistas, fascistas y liberales coincidían —y en general coinciden— en la idea de que el desarrollo técnico de la sociedad implica un considerable grado de gestión centralizada y autoritaria: libertad y autonomía material tienen que ser sacrificadas al

dogma de la Organización Total. Esa es la última palabra de nuestra época, lo que nos da una idea del tipo de mundo en el que vivimos.

En una de las novelas clásicas de la literatura anti-totalitaria, *El cero y el infinito* (1940) de Arthur Koestler, su protagonista, Rubashov, líder bolchevique caído en desgracia y sometido a la purga estalinista, anota en su cuaderno su peculiar forma de concebir la relación entre sociedad y progreso técnico:

Pues todo progreso técnico crea nuevas dificultades en la máquina económica, hace aparecer nuevos factores y nuevos métodos, que las masas tardarán un tiempo en comprender. Cada salto adelante del progreso técnico deja el desarrollo intelectual relativo de las masas un paso atrás, y provoca una caída en el termómetro de la madurez política. Hacen falta decenas de años, a veces generaciones, para que el nivel de comprensión de un pueblo se adapte gradualmente al nuevo estado de cosas, hasta que ese pueblo haya recuperado la misma capacidad de gobierno de sí mismo que poseía ya en una etapa inferior de su civilización.

Según Rubashov, cuando el nivel de conciencia de la masa consigue ponerse al nivel del «estado objetivo de las cosas», se llega a una victoria frágil de la democracia:

Hasta que el salto siguiente de la civilización técnica —por ejemplo la invención del telar mecánico— devuelva a las masas a un estado de inmadurez relativa, y haga posible e incluso necesario el establecimiento, bajo una forma u otra, de una autoridad absoluta.

Para alguien como Rubashov, adoctrinado hasta la médula por el aparato del Partido, la modernización técnica impondría a las masas una carrera continuada hacia su madurez política para poder asimilar las nuevas formas de producción y consumo. En el siglo XX, según Rubashov, el retraso es enorme: «Los pueblos de Europa están todavía lejos de haber digerido mentalmente las consecuencias de la máquina de vapor». La modernización soviética, en ese sentido, encuentra un formidable obstáculo en las inercias del pueblo. ¿Qué hacer?

La concepción histórica de este bolchevique imaginario, pero muy real, nos devuelve al problema largamente tratado por Mumford.

Desde sus inicios Mumford advirtió el peligro inherente a la organización técnica y supo ver que el Estado-Nación no era sino la plasmación de un gran sistema de explotación y control de masas. El desarrollo de una estructura técnica determinada impondría un gobierno autoritario y, a su vez, esta forma de gobierno se

alimentaría de la complejidad de la Máquina. El «retraso» del que habla Rubashov es palpable, por eso cabe considerar que la Unión Soviética y la República Popular China, por citar dos ejemplos bien conocidos, fueron los instrumentos políticos que aceleraron —mediante métodos abominables— la industrialización de masas enteras de población.

En uno de sus primeros libros, *The Golden Day: A Study in American Experience and Culture* (1926), Mumford, refiriéndose a la Guerra de Secesión norteamericana, hacía la siguiente afirmación:

Al final, la guerra fue una lucha entre dos formas de servidumbre, el esclavo y la máquina. La máquina venció, y el espíritu humano se vio casi tan paralizado por la victoria como lo hubiera sido por la derrota. Una transformación industrial tuvo lugar de la noche a la mañana: las máquinas fueron aplicadas a la agricultura; produjeron nuevos fusiles y armamentos; el régimen de fábrica, creciendo tumultuosamente en las ciudades del Este, socavó firmemente el régimen equilibrado entre agricultura e industria que caracterizó al Este antes de la guerra.

De igual modo en el estudio que dedicó a Melville, *Herman Melville. A Study of His Life and Times* (1929), vuelve sobre esta idea:

Si la esclavitud mostraba un oscuro semblante, bellamente travestido por la más solícita hipocresía cristiana, el industrialismo mostraba un rostro de suciedad. [...] Las herramientas mecánicas, lejos de disminuir la cantidad de trabajo servil en el mundo, amenazaban con transformar toda operación industrial en una forma de servidumbre: en este periodo intermedio, la artesanía de la mano decayó, y la artesanía de la máquina fue sometida a la exigencia de lo barato, lo chapucero, lo efímero.

Evidentemente, Mumford toma partido contra la Norteamérica esclavista, pero su mirada es desengañada. Esta Norteamérica vencedora ¿es la que soñaron Emerson, Thoreau y Melville?

En *The Golden Day* hace una semblanza de Thoreau donde se puede leer su propia actitud hacia el Estado y la industrialización. Mumford consideraba a Thoreau como un ejemplo de la mejor Norteamérica individualista y naturalista de la época previa a la guerra. Para Mumford, el individualismo de Thoreau es algo diferente a lo que se suele entender hoy por esa palabra: era la expresión de la verdadera independencia, el complemento crítico de la socialización a veces excesiva de las pequeñas poblaciones de Nueva Inglaterra. Independencia sin la cual la colectividad se encerraría en un consenso mediocre y autocomplaciente. Por

otro lado, el naturalismo de Thoreau, según Mumford, no suponía un deseo de retorno a la vida salvaje sin más, sino la búsqueda de un equilibrio entre la vida civil y la preservación de espacios naturales donde perderse y tener la posibilidad de enriquecer la experiencia humana.

A través de estos autores contemporáneos de lo que él consideraba la edad dorada de Norteamérica, Mumford buscó los trazos de su propia disidencia y, a la vez, la energía para combatir la Norteamérica centralizada e industrial.

A través de la filosofía libertaria de Thoreau consolidó su propia desconfianza hacia el Estado:

La actitud de Thoreau hacia el Estado, hay que señalar, era justo lo opuesto de la del pionero progresista. A éste no le importaba en qué tipo de paisaje se establecía mientras pudiera saludar la bandera de su nación y depositar su voto: Thoreau, al contrario, era un hombre demasiado religioso para incurrir en la idolatría de saludar un símbolo de poder secular; y comprendió que los asuntos controlados por el voto representaban una minúscula fracción de una vida interesante [...].

Pero los hombres como Thoreau vivieron en la época previa a la centralización, previa a la imposición total de la técnica, previa a la consolidación del Esta-

do. ¿Cómo explicar esa *unión sagrada* entre tecnología y Estado centralizado? En un ensayo ya canónico sobre la cuestión de la técnica, *Autonomous Technology* (1977), su autor Langdon Winner desglosa exhaustivamente esta cuestión, sirviéndose de autores como Ellul y Mumford. En el apartado titulado explícitamente «The Technological Imperative and the State» nos dice:

Todos los sistemas megatécnicos vienen a ser controlados finalmente por un único centro superior: el Estado.

Según Winner la tecnología moderna alcanza un punto de complejidad en la que todas sus partes deben estar interconectadas y la integración debe ser total. La especialización extrema provoca que a veces los subsistemas no tengan competencia en una cuestión determinada, o también puede suceder que la necesaria interconexión falle. Sólo la mediación del Estado puede evitar tales disfunciones. El Estado garantizará el funcionamiento de todos los sistemas imponiendo tasas e introduciendo regulaciones.

Esta visión fría y utilitaria del Estado no puede hacernos olvidar su función de organismo unificador y uniformizador de la vida colectiva. Por otro lado, el Estado pronto revelará su verdadera esencia: el Esta-

do técnico, la Tecnoestructura. Toda vida política será absorbida en pro de la eficacia y el imperativo técnico. Frente a los que creen que la propia evolución de las estructuras compensará la centralización excesiva imponiendo espontáneamente una dispersión de poder, Winner se muestra escéptico, señalando que si la centralización no puede llegar a ser total y completa, nada indica que una tal dispersión de poder se produzca de manera «inevitable».

Pero Mumford llegó a comprender la esencia del Estado centralizador a través de métodos más imaginativos. En el primer libro que publicó, *The Story of Utopias* (1922), describe lo que él considera los dos *idola* o visiones utópicas que han cautivado la imaginación colectiva: *Country House* (Casa de Campo) y *Coketown* (literalmente «ciudad de coque»). Mumford señala la importancia de la Casa de Campo como ideal aristocrático de forma de vida. Sus orígenes se remontan a la Roma imperial, y la literatura, desde Rabelais con su utópica Abadía de Telémaco, nos muestra todo un catálogo de lugares más o menos idílicos asentados en rincones apartados del campo. La Casa de Campo procede tanto de la vieja fortificación feudal como del monasterio aislado, pero se diferencia de ambos tanto por el ideal de vida que promueve como por su arquitectura y diseño. La Casa de Campo ya no es un edificio

para protegerse del enemigo, ni tampoco para enclaustrarse en el retiro espiritual. En la abadía de Telémaco de Rabelais lo que impera es la búsqueda del placer, el refinamiento y el relajamiento de las costumbres. La premisa es: «Haz lo que te apetezca».

Mumford insiste en que este ídolo se ha impuesto como un modelo asumido por el conjunto de la sociedad: «Aunque al principio era una institución aristocrática, la Casa de Campo ha penetrado ahora todas las capas de la sociedad; y aunque tal vez no veamos inmediatamente la conexión, creo que esto es lo que ha determinado la marcha y dirección que la revolución industrial ha tomado. Los niveles de consumo de la Casa de Campo son los causantes de nuestra Sociedad Consumidora».

La Casa de Campo es para Mumford la metáfora de la sociedad ociosa y contemplativa, clase rentista que vive del trabajo de las familias humildes y que mantiene un control estricto sobre la propiedad de la tierra y sobre la división del trabajo.

Para Mumford, la Casa de Campo pudo aportar elementos positivos a la civilización: el arte de la contemplación y el refinamiento de la sensualidad, la valoración de ciertos placeres estéticos y de ciertas actividades no dirigidas directamente a fines prácticos. Evidentemente, esta forma de vida era el privilegio de una élite.

La Casa de Campo acabará siendo un pozo sin fondo en el consumo de bienes materiales. Los seres que la habitan, ignorantes de que todo ocio aceptable es el complemento de un trabajo con sentido, se lanzan a una forma de vida rodeados de objetos sin fin. Mumford estima que la Casa de Campo es el patrón básico que marca la transformación del orden medieval al orden moderno. La Casa de Campo exige la abundancia de bienes con los que sus habitantes desean llenar una vida completamente divorciada de la comunidad. Los modernos *chalets*, villas, casitas de campo, segundas residencias equipadas con todas las formas del confort ¿qué son sino derivaciones de la Casa de Campo ideal?

Según Mumford, si el Renacimiento dio paso al ídolo de la Casa de Campo, la Revolución Industrial engendró la utopía de Coketown, tan visible en la literatura de Dickens:

La fábrica es el centro de la vida social en Coketown; y es ahí donde la mayor parte de la población pasa sus días.

La finalidad de Coketown es la producción constante de mercancías. La vida está regida por un implacable régimen cuantitativo que se mide en logros productivos. La mecanización alcanza casi todos los aspectos

de la vida colectiva: poco queda al final de la jornada que no haya sido triturado por los engranajes de la fábrica y su ritmo frenético.

Y ya nos adelanta Mumford un dato significativo, Coketown no puede constituir una comunidad completa: ¿dónde quedan las pasiones y los instintos? ¿Dónde los anhelos?:

Para los días laborales, Coketown, para el fin de semana, la Casa de Campo, este es el compromiso aceptable; aunque las casas de campo de las clases trabajadoras sean poco más que una diminuta extensión de la barriada cerca del mar o la montaña.

Y para completar el cuadro Mumford nos señala irónicamente:

Hay aún un fenómeno a tener en cuenta en la economía de Coketown; un instrumento monumental sin el cual las ruedas de Coketown se bloquearían y el mismo aliento de Coketown se extinguiría. Me refiero a los montones de basura.

Aquí Mumford penetra en el corazón de nuestra civilización destructiva. Todo lo que se fabrica en Coketown tiene que ser de una calidad infame, lo que asegurará su carácter efímero y su rápida expulsión al montón de la basura. Sólo así puede seguir girando la rueda de la

producción fabril. Nuestra civilización sólo puede aspirar a vivir rodeada de deshechos.

El estatus de cada familia en Coketown se mide por el tamaño de sus montones de basura.

En Coketown el consumo de bienes pasa de ser una necesidad a convertirse en un deber. Y con el incremento de «riqueza» las clases más humildes pueden ir incorporándose progresivamente a la esfera de consumo de las clases acomodadas, y así contribuir a la producción de basura.

En la visión ecológica de nuestro autor toda utopía deviene una aberración cuando ciertos límites son transgredidos. La Casa de Campo y Coketown son dos caras de un mismo fenómeno: la desmesura.

Para Mumford, la Casa de Campo y Coketown existen como mundos separados hasta que un tercer mito o *ídola* viene a tejer la unión entre ambos: el Estado nacional.

De nuevo vemos la obsesión mumfordiana de enfrentar una visión regionalista y una visión estatista. A su juicio, el Estado nacional impone una uniformización arbitraria sobre el territorio, consolida el gobierno central y somete a todas las poblaciones a su control. Y lo que es más importante, establece una in-

esperada solidaridad entre la Casa de Campo y Coketown, de modo que persuade a los trabajadores de Coketown de que tienen más en común con las clases que les explotan que con los trabajadores de otras comunidades fuera de estos límites arbitrarios.

Para imponer su poder el Estado nacional se servirá de un eficaz instrumento: la Megalópolis.

En la visión de Mumford, la Megalópolis impone a sus ciudadanos un simulacro de realidad que se superpone a la realidad misma y que cegará las percepciones del individuo. Es el mundo de papel donde todo es reducido a escritura y aritmética, donde el ciudadano sólo conoce abstracciones y signos y donde es aislado de la realidad material que, sin embargo, sostiene su vida.

Hay que decir que en este primer librito, y sobre todo en el capítulo que tratamos, está resumida la filosofía política de Mumford. El Estado, el Centro, la Técnica, realidades enormes que sobrepasan al individuo y lo anulan.

¿Cómo pues hacer compatible el sueño de la utopía descentralizada y neotécnica de Mumford con la integridad de la naturaleza y con la libertad de la persona? ¿Dónde asentar los hitos de la renuncia?

Las corrientes anarquistas en general se han declarado continuadoras del modelo de Kropotkin y

Mumford, sin llegar a ser plenamente conscientes de los problemas generados por el diseño de una sociedad libre que quiera sacar partido de la técnica moderna.

Es la crítica que George Orwell lanza al poeta anarquista Herbert Read en 1945. Según Read:

El anarquismo implica una descentralización universal de la autoridad, y una simplificación universal de la vida. Objetos inhumanos como la ciudad moderna desaparecerán. Pero el Anarquismo no implica necesariamente un retorno a la artesanía y a las letrinas de exterior. No hay contradicción entre el Anarquismo y la energía eléctrica, entre el Anarquismo y el transporte aéreo, entre el Anarquismo y la división del trabajo, entre el Anarquismo y la eficacia industrial.

Las observaciones de Orwell son iluminadoras:

¿Cómo se pueden reconciliar libertad y organización? Si se consideran las probabilidades uno llega a la conclusión de que el Anarquismo implica un nivel de vida bajo. Esto no quiere decir necesariamente un mundo hambriento o incómodo, pero sí que excluye el tipo de existencia con aire acondicionado, cromada, llena de aparatos, que actualmente se considera como lo más deseable. Los procesos que suponen, por ejemplo, la construcción de un avión, son tan complejos que sólo pueden ser posibles en una sociedad centralizada, planificada, con todo el apa-

rato represivo que ello implica. A menos que podamos contar con un cambio impredecible en la naturaleza humana, libertad y eficacia están obligadas a marchar en la dirección opuesta.

En efecto, lo que el mundo moderno considera hoy como «eficacia» y que no es sino un producto espurio de la religión de la tecnología, amenaza los fundamentos de una sociedad libre, así como de su relación más legítima con la naturaleza. Esta observación no puede zanjar la cuestión sobre de qué medios disponer y a cuáles renunciar. El interrogante de Mumford, implícito en su obra, sobre las posibilidades de una civilización libre en una relación más armoniosa con su medio, sigue abierto.

Esta cuestión, en la obra de Mumford, no proviene de una fría reflexión académica: está en el meollo de su propia vida de escritor. Y así supo verlo en los autores de los que se consideraba heredero. En su estudio sobre la obra de Herman Melville podemos leer:

Entre la edad de dieciséis y veintiuno Melville sentía que el mundo se cerraba en torno a él. Carecía de respuestas para la cuestión mayor de la civilización, es decir, cómo ganarse la vida sin perder todas las otras cosas que hacen la vida gozosa y dotada de sentido. Los contemporáneos de Herman, con todas sus fábricas y minas y maquinaria moderna y rápidos barcos,

estaban tal vez tan lejos de resolver este problema como ninguna civilización lo había estado: las únicas personas conformes con esta solución del momento eran aquellas cuyas miras estrechas y limitada personalidad eran satisfechas con la misma rutina de los negocios.

El rechazo de Mumford a la civilización de la Máquina y de la Megalópolis está ya en sus obras de juventud, en su análisis sobre la historia de los pioneros de su país y los pioneros de la utopía. Por otro lado, no podemos exigir demasiado a Mumford, nunca se presentó como un militante revolucionario ni un extremista al uso. Su reflexión se inscribe en la duración, en la observación continuada, en la búsqueda de la verdad. En su obra podemos encontrar un arsenal de argumentos que rechazan la adaptación al sistema técnico y al Estado, si sus libros se leen de manera cabal. En su última obra importante, el segundo volumen de *El mito de la máquina*, publicada en 1970, lo expresaba así:

Si las recetas tecnocráticas a la moda para extender el actual sistema de control a la totalidad del mundo orgánico no son aceptables para los hombres racionales, no tienen por qué ser aceptadas. La tarea humana urgente de hoy no es soportar más abusos del sistema de poder, sino separarse de él, y cultivar nuestros recursos subjetivos más que nunca.

Este consejo decepcionará tal vez a los partidarios de medidas más expeditivas. En cualquier caso, los caminos de la disidencia no se reducen a una fórmula única. La obra de Mumford puede ser otra senda más que nos conduzca a la exposición más clara de ciertas cuestiones cruciales.

*Qué fue la Técnica  
para Jacques Ellul*



Si lo que el mismo Ellul narra acerca de su vida es cierto, a finales de los años cuarenta del pasado siglo, él y su amigo Bernard Charbonneau se habrían impuesto como tarea la escritura de dos libros importantes. Dichos libros analizarían los dos pilares del sistema de dominación: la Técnica y el Estado. El trabajo se repartiría sin más preámbulos: Charbonneau escribiría su parte sobre el Estado, Ellul, sobre la Técnica. Un trabajo subterráneo y por entero a contracorriente en una época invadida en gran parte por la fe en la industrialización y en el Estado-providencia y tutelar. Estos libros fueron escritos en aquel momento aunque los itinerarios que siguieron serían dispares. El libro de Charbonneau, *L'État*, terminada su escritura hacia 1949, no conocería una edición comercial hasta 1990. El libro de Ellul, *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, publicado discretamente en 1954 en una colección universitaria, sería ignorado por el público, aunque poco a poco se abriría paso en el ambiente cultural y académico, especialmente en el mundo anglosajón, a partir de los años sesenta. Este libro conoció su primera traducción al castellano en 1962, pero pasó desapercibido en la España franquista que empezaba a *disfrutar* de un cierto despegue económico e industrial.

No es necesario decir que las dos cuestiones tratadas, Técnica y Estado, eran para los dos amigos fenómenos inseparables, y a lo largo de sus obras se va construyendo un diálogo sobre la desmesura que cobra en nuestra época la organización estatista y tecnificada de nuestro mundo moderno. En la sociedad organizada, de la que hablaba Paul Goodman por aquella época, la utilización de medios técnicos se transforma en un fin en sí mismo. El Estado pasa a ser la autoridad incontestable que ejerce de organismo rector para la aplicación de estos medios. El Estado se define ahora en cuanto Estado técnico. Su razón de ser es menos ideológica que operativa o, mejor dicho, su ideología es ahora la Eficacia. En una época donde lo más importante es la gestión y el control de enormes masas de población.

Ahora bien, se engañan aquellos que piensan que la Técnica es para Ellul la causa última que explica todo. Ellul no es Heidegger y no se trata tampoco para él de hacer una metafísica de la Técnica. En Ellul hay más bien un esfuerzo sociológico para intentar abarcar la totalidad humana, pero sin intentar forzar ésta dentro de un esquema teórico previo, rígidamente establecido. Lo que en su momento descubre Ellul, como de manera diferente pero complementaria Mumford o Anders, es el carácter específico y total del fenómeno.

no técnico como palanca que mueve la vida social, que determina la actuación del poder político, que rehace el interior de la persona y los rasgos de su libertad. El universo técnico no es una invención de la mente, ni una abstracción, es ante todo el resultado histórico del proceso de industrialización, cruzado con la fe en el progreso tecnológico y con la creencia en que la principal vía de emancipación humana está en el control de la Naturaleza. Esta última idea es importante: implica aceptar que un obrero politizado del año 1936 compartiría, en gran parte, el mismo ideal de finalidad histórica que el patrón que le explotaba. Ambos se consideraban entre sí como un estorbo en el camino hacia la verdadera emancipación. El obrero pensaba que el patrón, con su estúpido egoísmo, impedía que la técnica se expandiera de manera eficaz y pudiera consolidarse una sociedad de igualdad en la abundancia. El patrón veía al obrero como un apéndice nunca completamente adaptado al sistema de producción, un apéndice que la extensión de la mecanización y de la automatización convertiría en innecesario. Esta visión simétrica, aunque enfrentada, no rompía el acuerdo profundo sobre lo que era considerado el verdadero horizonte de emancipación: el paraíso tecnificado, el reino de la libertad más allá de las limitaciones impuestas por la naturaleza.

La reflexión de Ellul sobre la Técnica es difícil de resumir en unas pocas páginas. Seguramente se podrían escribir artículos muy diferentes según el aspecto que se considerara más importante en su obra. Pero creo que, de una forma u otra, todos deberían confluir sobre una idea general: la Técnica es la imagen que el hombre moderno se hace de su libertad, individual y colectivamente, es su horizonte y su porvenir. Toda política, toda forma de organización, pero también toda forma de sociabilidad, de habitar el mundo, debe pues quedar a merced de este horizonte técnico que se abre delante de nosotros.

La Técnica barre todo contenido político importante, anula las diferencias culturales, quita sentido a las preguntas últimas sobre la existencia porque, en su grado extremo, propone una solución eficaz para todo. Poco importan las viejas etiquetas de «derecha» o «izquierda», poco importa ser un burgués o un simple empleado, pertenecer a una «tribu urbana» o ser un campesino, creer en Dios o ser ateo, poco importa la preferencia sexual o el gusto estético, una vez se ha aceptado que la sociedad puede entrar en la vía de un perfeccionamiento técnico ilimitado, el hombre puede soñar con la reforma del universo y todo se convierte en pieza de recambio, en materia prima, en objeto de ensayo y error para una nueva invención que sustitui-

rá la anterior. Sólo es cuestión de tiempo y eso es lo que impresiona del fenómeno técnico: en la Alta Edad Media el poblador humilde podía sostenerse al lado del arado, mientras esperaba el Juicio Final que redimiera la humanidad; en el año 2011, de manera equivalente, el ciudadano moderno sabe que su vida cotidiana sólo es el capítulo efímero de un progreso constante hacia la redención técnica, total y absoluta. Llegado ese momento, la humanidad podrá morar al lado de los dioses, por encima de la miserable y aleatoria naturaleza. Pero para realizar este sueño de poder infinito, la especie humana se ve obligada a aniquilar en ella misma su naturaleza, tiene que reconstruirse de arriba abajo, mientras transforma igualmente su medio.

Por tal razón, la aparición de desequilibrios, extinciones y devastaciones, causados muy a menudo por el desarrollo de la Técnica, no intimida a los Programadores: son el síntoma de un paso necesario. Tal vez doloroso pero indispensable. Atacar la naturaleza en lo más íntimo supone aceptar que la reconstrucción del universo humano está ya en marcha y que lo nuevo se construye sobre las ruinas del entorno primario.

La carrera técnica contra el tiempo ha comenzado. Imaginemos alguien que quisiera reconstruir un puente sobre la estructura del puente anterior. Desea cambiarlo por entero pero para ello se ve obligado

a conservar las partes antiguas mientras va colocando las nuevas. En cualquier momento el puente puede derrumbarse porque reconstruir implica ir destruyendo todo lo anterior. Existe el peligro de quedarse colgando en el vacío. El puente viejo está demasiado dañado para soportar de manera segura las operaciones de transición hacia lo nuevo. Es todavía la estructura sobre la que apoyarse, pero una estructura frágil, precaria. Y la estructura nueva, con piezas aparentemente más sólidas, hechas a la medida, con un diseño ingenioso y eficaz, depende para su instalación de la resistencia de la vieja estructura.

La humanidad, o más bien sus locos gestores y explotadores, ha pensado que con la informática, la biotecnología, la nanotecnología o la geoingeniería, se podría construir una sólida Tecnoesfera sobre las ruinas del viejo planeta arruinado. Es una carrera contra el tiempo para alcanzar la orilla del porvenir radiante.

Probablemente el puente se derrumbará.

## II

En *La edad de la Técnica* nos dice Ellul: «La técnica lo integra todo. Evita los choques y los dramas: el hombre no está adaptado a este mundo de acero; ella lo adapta.

Pero también es verdad que, al mismo tiempo, cambia la disposición de este mundo ciego para que el hombre entre en él sin herirse con las aristas y no experimentar la angustia de ser abandonado a lo inhumano».

Ellul diferencia claramente la máquina de la técnica. La primera sólo es una parte del orden mecanizado y estructurado donde se inserta ahora la vida humana. El mundo mecanizado y automatizado se convierte en un sistema coherente y unitario.

Algunos reprocharán este hacer de la técnica un agente o un sujeto dotado casi de voluntad propia. Ellul habla constantemente de la Técnica haciendo esto o lo otro. Hay que entender que por «técnica», o Técnica, ya que prefiere destacarla con mayúsculas, Ellul habla normalmente de la organización técnica levantada por la sociedad y a la que la misma sociedad se deja conducir.

Esto nos llevará a las paradojas en la constitución del fenómeno técnico frente al todo social. En un momento dado, la técnica comienza a penetrar en todas las esferas de la vida y de la sociedad. Cambia la naturaleza de todas las actividades hasta que la sociedad misma se identifica con la organización técnica.

Lo importante del fenómeno técnico para Ellul es su capacidad de intervenir en toda acción o gesto humano hasta llevarlo a su mayor grado de eficacia. Tal

vez sea este el rasgo más importante que explica las transformaciones de la técnica: se busca que la acción se sirva de medios —métodos o herramientas— que la conduzcan a resultados cada vez más eficaces (productividad, rendimientos, rapidez, comodidad, etc.).

Es evidente que para que la valoración de la eficacia tenga sentido se ha de tomar la operación técnica aisladamente. Por ejemplo: el transporte de una tonelada de fruta de un punto geográfico a otro se puede hacer más *eficazmente* con un camión que con un carrozajo tirado por caballerías. En este caso entendemos que una mayor cantidad de fruta puede ser desplazada de un lugar a otro en una unidad de tiempo menor. Pero este es un análisis completamente abstracto. Para que dicha operación técnica se realice en esta nueva escala de eficacia es necesario no sólo transformar todo el medio físico (construir vías de transporte adaptadas a vehículos de motor), hay que desarrollar también la mecánica y la ingeniería del motor, crear una red de abastecimiento de combustibles, imponer un código de circulación, establecer el marco legal donde el tránsito de vehículos se pueda desarrollar en condiciones de seguridad, etc. Para que nuestro camión cargado de fruta pueda rodar tranquilamente es tan necesario que enormes petroleros crucen el canal de Suez como que una secretaria que trabaja en una compañía de se-

guros llegue a la hora a su puesto de trabajo. Pero hay más: el transporte de fruta a largas distancias supone ya todo un concepto nuevo del almacenaje, la comercialización y el consumo de la mercancía llamada «fruta». Sólo creando este mundo técnico, perfectamente coordinado y regulado, la operación nueva puede hacerse *más eficaz*. Estamos pues comparando dos mundos donde se realizan acciones que cobran significados entre los cuales ya no hay una medida común. Podríamos entonces preguntarnos justificadamente: ¿qué es la eficacia?

Evidentemente, la organización técnica se convierte en un sistema total, interdependiente, con consecuencias políticas y psicológicas inabarcables. De un lado, el Estado-nación, centralizado, tiene que convertirse en agente implacable de esta organización que funciona ahora sobre territorios muy amplios. Tiene que organizar el comercio, la extracción de materias primas, el aparato legal que sostiene toda transacción y, por supuesto, la diplomacia y el ejército. Pero, a su vez, el individuo inserto en este sistema ha quedado reducido a una pieza que realiza una tarea parcial y fragmentaria. El conductor de un gran transporte, o la secretaria de la compañía de seguros, quedan sumidos en un orden total, opaco, cerrado sobre sí mismo. Un sistema del que apenas saben nada y cuyas dimensio-

nes sobrepasan su capacidad de representación. Basta hablar con los hombres que conducen camiones de gran peso, cubriendo largas distancias, escuchar lo que cuentan de las zonas logísticas donde estos camiones son cargados, y de qué forma. Si uno cierra los ojos y los abre y se encuentra en una de estas naves de mercancías donde son cargados con grandes grúas los transportes que cruzan la frontera, con hombres que duermen en zonas de descanso, en la autopista, uno llega a darse cuenta de la dimensión del mundo material que nos rodea. Y lo mismo sucede con la eliminación del agua residual de las ciudades, el tratamiento de vertidos sólidos, la construcción de autovías elevadas... el mundo futurista e inhumano que describían los visionarios de hace un siglo es ya nuestro mundo. Lo que ocurre es que nos hemos habituado a él y no somos capaces de apreciar su verdadera naturaleza.

La técnica convertida en sistema total. Esto es más o menos lo que describe Ellul en su primer libro. La técnica, en su crecimiento, se hace autónoma, se autojustifica, se explica a sí misma. Encuentra en sí misma las soluciones a los problemas que ella misma ha creado: si el agua potable comienza a ser escasa, se inventará una depuradora; si la persona que trabaja en la fábrica experimenta una depresión, inventarán los ansiolíticos, etc. La diversión y el placer se organizarán

también técnicamente de modo que lleguen más eficazmente a masas de población que tienen que adaptarse ahora a un entorno enteramente transformado.

### III

El libro de Ellul, traducido al inglés, fue calando poco a poco en las esferas intelectuales norteamericanas. Muchos que ya se habían puesto a analizar el efecto desastroso de la economía tecnificada sobre la naturaleza o sobre la libertad, encontraron que el libro de Ellul, a pesar de sus aciertos, era demasiado fatalista y sombrío.

En 1977, un poco en respuesta a todo ello, Ellul lanza su segundo gran libro sobre la técnica, *Le Système technicien*. Catalogado como su libro más acabado sobre el fenómeno técnico, en él Ellul trata de afinar más su análisis. En primer lugar, y casi un cuarto de siglo después de su primer libro, Ellul se ve en la obligación de contrastar todas las definiciones y análisis que han aparecido entre tanto sobre la sociedad y la tecnología. En esta obra reduce más el campo de estudio e intenta describir cómo la «técnica» se ha insertado en el corazón de la sociedad para llegar a transformarla en una especie de sistema de sistemas, un todo coherente, o casi, regido por la telemática, la informatiza-

ción y la automatización. Una sociedad donde es difícil dar cuenta del fenómeno técnico porque éste aparece como una segunda naturaleza que estructura todas las relaciones. Ellul, en este libro, precisa más, se acerca a aspectos más concretos, contesta a toda la literatura sobre la tecnología que ha brotado masivamente a partir de los años sesenta.

Un paréntesis. Conviene señalar que la voz francesa «technicien» no puede ser traducida sin más por «técnico». «Technicien» tiene en francés una connotación operativa añadida que no tiene en nuestra lengua, pero a falta de algo mejor en castellano, traduciremos «système technicien» por «sistema técnico».

En su libro sobre el «sistema técnico», Ellul toma nota de todos los análisis contemporáneos que han intentado abarcar la significación de la sociedad moderna: sociedad industrial, post-industrial, sociedad de consumo, tecnocracia, aldea global, megamáquina, sociedad del espectáculo... Considera que todos estos términos enuncian, ciertamente, una verdad sobre la sociedad contemporánea, pero los considera insuficientes en el sentido en que no señalan, en que no ponen en primer plano el rasgo fundamental de nuestra época: la Técnica. Ellul considera que la definición de técnica tiene que realizarse, a la vez, deductiva e inductivamente. Ha de partir del reconocimiento del fenó-

meno técnico como hecho en sí, único, pero sin olvidar que la técnica se asienta en lo concreto, en la sociedad, en la economía, en la organización de la vida colectiva.

Ellul señala que la aparición de la informatización, ya en 1977, se presenta como una cuarta revolución industrial, después del carbón, la electricidad y la energía atómica, y que esta vez se trata de una transformación no directamente asociada al desarrollo de una fuente de energía, sino a una evolución esencial en el dominio de la organización del sistema. «El fenómeno dominante —nos dice— no es ya un crecimiento de la energía potencial y utilizada, sino un aparato de organización, de información, de memorización, de preparación a la decisión, que se pone en el lugar del hombre en la mayoría de sus operaciones intelectuales».

De hecho, el sistema técnico no es sino una evolución consecuente del concepto de Técnica que Ellul había desarrollado años atrás. En los años cincuenta «se podía dar una definición muy amplia de la Técnica en función de lo que había sido implícitamente el carácter dominante del fenómeno, desde sus orígenes: la eficacia». El concepto de Técnica se podía generalizar y separar del mero uso de máquinas para aplicarlo a todo dominio donde el objetivo era utilizar medios que aumentaban la eficacia de una operación, teniendo en cuenta la escala en la que ahora se valoraba la eficacia.

Desde casi el principio Ellul distingue entre Técnica y Tecnología, considerando el segundo término como aquel que designa el discurso, la ciencia de la Técnica. «En primer lugar discurso sobre las técnicas particulares y, después, ensayo de discurso sobre la Técnica en general, es decir, sobre el concepto en sí mismo. Pero aquí nos referimos no al estudio de los procedimientos de una operación particular, industrial por ejemplo (lo que constituye siempre el objeto de los cursos de tecnología!) sino a una reflexión filosófica».

Y más específicamente había dicho ya antes:

De tal forma llegamos a una nueva concepción de la Técnica, como medio y como sistema: es decir que las técnicas combinadas entre sí y que conciernen a la totalidad de las acciones o de los modos de vida humana adquirirían una importancia cualitativamente diferente. La Técnica cesaba de ser un adición de técnicas para, a través de la combinación y de la universalización, llegar a una forma de autonomía y especificidad.

Todas estas cosas nos suenan ya a resabios, pero hay que tener en cuenta que el libro de Ellul data de 1977, y que dicho libro entroncaba con sus reflexiones de principios de los años cincuenta. Si exceptuamos a Lewis Mumford, durante toda la segunda mitad del siglo XX, Ellul fue el autor que más esfuerzos hizo por si-

tuar el problema de la técnica y la tecnología en la discusión sobre el destino de nuestra sociedad. Muchas de las definiciones y conceptos que empleamos hoy en nuestras discusiones sobre la Técnica provienen del debate que él tanto contribuyó a promover.

En *Le Système technicien* vuelve a tocar las cuestiones que ya había hecho suyas años atrás. La autonomía y el autodesarrollo, la universalización y la totalización de la Técnica. Y ahora lo hace a la luz de los últimos avances, la informatización, y a la de los nuevos embates sociológicos. La alienación ha dado otra vuelta de tuerca, la contracultura hippie es una respuesta inmadura a una sociedad inhumana, el catastrofismo de la ciencia ficción es un síntoma más de la adaptación de las masas a un sistema que les deja sin voz y sin reflexión, las propuestas de una tecnología liberadora de un Bookchin o un Marcuse redundan en el utopismo. Por todas partes, el sistema funciona «demasiado bien» como para que el ciudadano moderno se cuestione el mundo al que ha sido conducido por medio de la propaganda.

El aspecto visionario del libro de Ellul es su insistencia en el carácter flexible y fluido del sistema técnico. La coordinación total y casi perfecta entre los subsistemas diseña el medio uterino donde el individuo ya no tiene necesidad de pensar o experimentar sensa-

ciones propias, hay síntomas inquietantes de una inercia colectiva, de un apelmazamiento del alma humana en un medio artificializado.

En efecto, y lo que da plena actualidad a este segundo libro de Ellul es su insistencia en esa reconstrucción técnica del medio, donde presiente ya los peligros de la ingeniería genética. La tecnociencia separa, fragmenta, divide, destruye la estructura de la realidad física para poner, en su lugar, una realidad producida en el laboratorio-mundo. En su libro prevé también la ascensión de una «teleinformática sin fronteras».

Pero el libro de Ellul desemboca sobre conclusiones políticas y psicológicas verdaderamente inaceptables para el moderno tecnófilo. No puedo resumir aquí todo el pesimismo lúcido que destila este libro. Decir que para Ellul la Técnica, el «sistema técnico», sólo puede llevarnos, progresivamente, hacia una sociedad totalitaria, es resumir abruptamente su mensaje, sin que por ello faltemos a su verdad. Como en otras obras de Ellul, el secreto de la derrota humana ante los poderes de la moderna sociedad técnica está en el acondicionamiento: «El “sistema técnico” incluye sus agentes de adaptación. La publicidad, los entretenimientos de los *mass media*, la propaganda política, las relaciones humanas y públicas, todo ello, con sus divergencias superficiales, tiene una sola función: adaptar al hombre a la técnica».

Pero no nos engañemos, adaptar al hombre a la técnica no quiere decir adaptarle meramente al mundo de la máquina, a la tecnología, sino sobre todo a las nuevas condiciones de un sistema de dominación que tiene por fundamento la eficacia técnica, que asienta el poder incontestable de Estado, que vacía de contenido la libertad, que expande la artificialización por doquier.

En 1988, aparecería la última gran obra de Ellul sobre la técnica, *Le Bluff technologique*. En este libro reafirma sus posiciones críticas sobre el porvenir de la sociedad técnica. Actualiza sus análisis en base a los nuevos avances en microinformática y telemática, que ya estaban muy presentes en su libro anterior. Denuncia con energía el credo progresista y la fe irracional en las bondades del mundo tecnológico. Señala una vez más la muerte de la democracia a manos del poder omnisciente de la Eficacia. Niega que haya un verdadero discurso o filosofía de la técnica (una tecnología) sino sólo un barullo propagandístico que ofusca las mentes: «Y cuando digo bluff, es porque se otorga ahora a las técnicas cientos de éxitos y de hazañas (de cuyos costes y peligros no se habla jamás) y que la técnica de ahora en adelante se nos presenta expresamente a la vez como la única solución a todos nuestros problemas colectivos (el paro, la miseria del tercer mundo, la crisis, la polución, la ame-

naza de la guerra) o individuales (la salud, la vida familiar, y el mismo sentido de la vida), y a la vez como única posibilidad de progreso y desarrollo para todas las sociedades. Y se trata sin duda de un bluff, porque en este discurso se multiplican por cien las posibilidades efectivas de las técnicas y se oculta radicalmente los aspectos negativos».

#### IV

Ellul fue, ante todo, consciente de la gran abstracción que suponía hablar de dominio humano con respecto a la ciencia y a la técnica. Según una verdad asumida con demasiada ligereza, el hombre es dueño de la Técnica. En su libro *Exégèse des nouveaux lieux communs* (1966) se interrogaba con tono exasperado: «El “hombre”, cuando pronuncio esta palabra, siempre topo con una dificultad, con la incertidumbre y la ansiedad. ¿De quién se habla? Después de todo, el primer hombre del que tengo conocimiento, soy yo mismo. ¿Se habla de mí en esta fórmula? Pero ¿qué es lo que yo sé y lo que yo puedo, y cómo podría controlar las máquinas, todas las máquinas? ¿Y el complejo técnico? ¿Cómo puedo yo intervenir sobre el crecimiento de las técnicas? ¿Y sobre la utilización de la energía nuclear?».

Ellul no se equivocaba: sus interrogantes ponen de relieve el problema que implica considerarse un ciudadano libre en un mundo donde todo escapa al ámbito de la responsabilidad personal. La organización técnica, por su propia naturaleza, no puede permitirse cuestionarse a sí misma. No hay tiempo ni espacio para la reflexión. En una sociedad donde la eficacia es el pan cotidiano, la moral marcha en el último puesto, en el furgón de cola.

Pero como hemos visto, la eficacia no puede ser sino el fundamento de un sistema que jamás se interroga por el rumbo que ha tomado. Si la eficacia técnica tiene que ser el destino último de nuestra sociedad, el tren llegará a la hora a la estación pero sin duda habremos olvidado la razón de este avance continuo hacia la destrucción o la nada.



*Jacques Ellul y la  
revolución necesaria*



La obra publicada de Ellul es muy amplia y variada: sociología crítica, teología, historia del derecho, historia de la propaganda, artículos polémicos, etc. En este breve artículo nos centraremos únicamente en exponer la importancia del concepto de «revolución» en la obra de Ellul a finales de los años sesenta, tema que trata exhaustivamente en sus dos libros *Autopsia de la revolución* y *¿Es posible la revolución?*, publicados en 1969 y 1972, respectivamente, y que en su época fueron traducidos al castellano. Ellul cerró su trilogía en 1982 con el libro *Changer de revolution*, libro que reviste un interés especial porque supone una inflexión con respecto a la perspectiva que Ellul había mantenido sobre la tecnología desde los años cincuenta.

La figura de Jacques Ellul (1912-1994) es un tanto desconcertante dentro del panorama intelectual francés. Teólogo protestante, cristiano y profesor de derecho, Ellul es sobre todo conocido por haber sido uno de los críticos más lúcidos de la tecnología y de la sociedad técnica o «tecnificada» ya desde comienzos de los años cincuenta, si tenemos en cuenta la aparición de su libro *La edad de la técnica* publicado en 1954 y del que disponemos de una traducción al castellano reciente en la colección Octaedro. Como se sabe este libro fue editado en Estados Unidos gracias a la mediación de Aldous Huxley y fue allí donde alcanzó una

repercusión considerable. En Francia y en Estados Unidos Ellul ha sido considerado como un espíritu polémico e independiente, y sus ensayos críticos forman hoy parte de lo que muchos consideran una sociología libertaria.

Desde los años treinta, junto con su amigo Bernard Charbonneau, Ellul formará parte del pequeño movimiento personalista, corriente que en aquella época se oponía tanto al fascismo y al comunismo, como a la sociedad liberal, aunque pronto ambos autores tomarán distancia con dicho movimiento, entre otras razones, por discrepancias con su principal animador, Mounier. Durante la guerra Ellul sería revocado de su puesto de enseñanza por el gobierno de Petain y pasaría a practicar la agricultura por un tiempo, participando en la Resistencia pero sin llegar a tomar las armas. A partir de la guerra Ellul se establecería como profesor y seguiría animando grupos de reflexión junto a su amigo Charbonneau. En 1962 enviaría a Guy Debord su libro *Propagandes* que sería apreciado por los situacionistas. Sin embargo, a la petición de Ellul de entrar a colaborar con ellos, los situacionistas se negaron debido a las creencias cristianas de Ellul. Y aquí debemos a hacer un inciso.

Recientemente, el filósofo Jean Claude Michéa (ver su libro *La double pensée*) hacía alusión a las dos gran-

des aportaciones críticas que habían supuesto los conceptos de «sociedad del espectáculo» (Debord y los situacionistas) y «sociedad técnica o tecnificada» de Ellul. El hecho de que la colaboración entre Ellul y los situacionistas fuera abortada por un motivo tan nimio es de lamentar ya que de la unión entre ambas corrientes críticas podría haber surgido un análisis verdaderamente profundo y eficaz de los procesos sociales que estaban en marcha en aquella época<sup>1</sup>. Los situacionistas se habían mostrado especialmente agudos en el desarrollo de una teoría que delataba el funcionamiento ideológico de la sociedad de consumo, sin embargo se habían quedado a las puertas de comprender cuál era la importancia de la base material y técnica de dicha sociedad. Esta era la aportación fundamental de Ellul y de Charbonneau. Ambos autores habían sabido ver las implicaciones potencialmente revolucionarias de una crítica del modo de organización técnico de la sociedad y de las consecuencias que esto podría traer para la elaboración de un discurso emancipador. El sectarismo de los situacionistas y, en general, su confianza en el aparato industrial de la sociedad, al que según

---

1. Hoy considero esta observación ingenua. Vista la actitud de un Guy Debord y Vaneigem, es difícil pensar cómo los situacionistas podrían haber abierto su actividad a algo que no fuera sus posiciones extremistas. Basta ver cómo trataron a Murray Bookchin. Ver el libro de Miguel Amorós, ya citado, *Los situacionistas y la anarquía*. [Nota para la presente edición]

ellos bastaría adaptar a la gestión de los consejos obreros, impidió que en Francia se pudiera formar un frente de pensamiento crítico que hubiera podido superar las lacras del vanguardismo y del obrerismo, y que hubiera planteado la cuestión ecológica como cuestión de primer orden. No afirmamos, claro está, que este hecho circunstancial haya sido el único impedimento para la formación de una tal conciencia, pero sí nos parece sintomático de una época, donde el extremismo izquierdista permanecía ciego al problema de la ecología. En ese sentido las aportaciones de Murray Bookchin, con las insuficiencias y contradicciones que ya hemos señalado, abrieron una perspectiva necesaria para la evolución del pensamiento emancipador.

De 1972 a 1982, de nuevo junto a Charbonneau, Ellul participó en la formación del Comité de Defensa de la Costa de Aquitania, que pretendía salvar la costa del programa de zonificación turística del Estado. En 1977, Ellul publicaría *Le Système technicien*, tal vez su obra más acabada sobre el fenómeno técnico, donde Ellul responde a muchas críticas lanzadas desde la aparición de su primer libro sobre el fenómeno técnico y donde el autor esboza un cuadro muy completo de la sociedad informatizada que sería la nuestra treinta años después. Cabe decir que tanto Ellul como Charbonneau son en Francia dos referencias para la eco-

logía radical y aunque no se puede decir que sean autores «populares» sus escritos y aportaciones reciben una atención cada vez mayor.

En fin, hasta aquí hemos dado algunas pinceladas para ayudar a situar un poco al personaje. Alguien podría preguntarnos con razón: ¿por qué hablar de Ellul? ¿Cuál es su importancia? O mejor dicho, ¿por qué deberíamos leerle o interesarnos por lo que dice? ¿No estamos ya un poco cansados de tantos pensadores supuestamente revolucionarios que teorizan sobre esto y aquello y escriben libros sin parar?

Es evidente que no es en los libros de Ellul, ni de ningún otro autor, donde vamos a encontrar las soluciones para nuestros problemas inmediatos ni tampoco la vía mágica para organizar la transformación social. Por el contrario, hay que darse cuenta de que muchos de los problemas que hoy se nos presentan fueron ya, de alguna forma, pensados y discutidos por las generaciones que nos precedieron. Creo que hoy falta reflexión sobre ciertas cuestiones, por eso merece la pena invertir un poco de tiempo en la lectura de Jacques Ellul, porque en su obra hay argumentos suficientes para fundamentar una crítica de esta sociedad que sea a la vez una crítica de sus modos de vida, de sus creencias, prejuicios y de su ideología progresista. Las obra de Ellul, junto con las de Charbonneau, Illich, Anders, Polanyi,

Mumford, Goodman, etc., podría servir como fuente de inspiración de un futuro movimiento de transformación que tuviera como preocupación primera el desarrollo de la libertad humana en el respeto de las demás especies y de la vida del planeta en su conjunto.

Dicho todo esto hay que señalar que no es necesario estar de acuerdo con todo lo que dice Ellul, ni con la forma en que lo dice, para darse cuenta de que *grosso modo*, Ellul es capaz de desentrañar cuáles son las cuestiones centrales, y cuáles son secundarias, dentro de las luchas políticas de la modernidad. La cuestión de la *revolución* es una cuestión que parece caduca, pero a la vez sigue obsesionando a todos aquellos empeñados en el debate político, en el análisis de los sistemas de dominación, en las luchas prácticas, en la acción directa, etc. El análisis del concepto de la revolución de Ellul viene en un momento considerado crucial, al final de los años sesenta del pasado siglo, cuando el mundo occidental vivía una especie de eferescencia revolucionaria.

### ***La autopsia de la revolución***

En concreto el libro que comentaremos aquí será *Autopsia de la revolución* aparecido hace cuarenta años,

en 1969. Este libro intenta hacer un recorrido sumario del concepto histórico de «revolución» para lo cual Ellul divide su libro en cinco secciones.

En la primera sección, se muestran las diferencias entre las revueltas anteriores a la Revolución Francesa, las llamadas revueltas populares, las revueltas campesinas, las revueltas iluministas. Para Ellul se trata sobre todo de fenómenos sociales que se oponen al curso de la historia, reclaman una vuelta al principio, un reinicio. Contienen objetivos claros y, a veces, programas, pero no un verdadero proyecto revolucionario. No hay doctrina de la revolución como tal.

En la segunda sección, con la Revolución Francesa nace el mito de la revolución. Se crea toda una religión revolucionaria, una doctrina, un modelo. La revolución se universaliza y se convierte en un esquema que se puede aplicar a otras zonas de la historia. A la vez, y lo que es más importante, la revolución se sitúa ahora en la historia, y no por oposición a ella. Se crea un progresismo de la historia donde la revolución aparece como el triunfo de la libertad. Pero con el triunfo de la revolución llega el triunfo del Estado. Se crea también la religión del Estado. Según Ellul, hasta ese momento las revueltas se habían hecho contra el poder y, en general, contra el Estado. La Revolución Francesa perfecciona y amplía al infinito los poderes del Estado. El

Estado es ahora, increíblemente, el garante de la libertad. Los revolucionarios franceses se apoyaron sobre las clases populares y los clubes radicales para, una vez en el poder, instituir el Estado racional omnipotente.

En la tercera sección, todo se precipita: la racionalización del fenómeno revolucionario y su entrada en la historia como modelo lo convierte rápidamente en un fenómeno que encaja en el sentido de la historia y, es más, en un fenómeno capaz de crear la historia. La teoría marxista se apodera del concepto de revolución y convierte a ésta en un mecanismo automático de la historia, en un esquema científico y objetivo. Para Marx, y para muchos de sus seguidores, era suficiente considerar la combinación de ciertos factores objetivos en la realidad histórica para determinar que esto desembocaría en un proceso revolucionario. Para el marxismo, sin embargo, no quedaba muy claro cuáles eran estos factores. ¿Por qué la revolución se había desencadenado en Rusia, un país a medias industrializado y con una estructura social que guardaba rasgos del antiguo régimen, y no en países avanzados como Inglaterra o Alemania? Era necesario entonces, para Lenin y sus compañeros, modificar un poco la teoría para que pudiera seguir siendo un instrumento científico de análisis revolucionario. Por lo demás, Ellul insiste en el hecho de que la revolución, en el sentido de la historia, no puede

de nuevo sino desembocar en el reforzamiento del Estado, como ocurrió en 1917. Igual que en Francia el Estado fue el garante de las nuevas libertades burguesas, en la Rusia bolchevique el Estado, el Partido, el Comité Central, se convierten en los guardianes de la verdad de la revolución proletaria, con los resultados que conocemos.

En la cuarta sección, Ellul habla de la revolución «banalizada», es decir, la revolución que se ha convertido en un fenómeno de moda. A finales de los años sesenta todo tiene que ser revolucionario. Para Ellul la palabra «revolución» se convierte en un nuevo ídolo de masas. Analiza de manera sumaria fenómenos pretendidamente revolucionarios: el *underground* y el cine de Godard, el castrismo y la teología de la liberación, los movimientos sindicales y la protesta juvenil. Ellul ironiza incluso sobre el verdadero contenido revolucionario de mayo de 1968.

Finalmente, en la parte quinta del libro desarrolla el concepto de «revolución necesaria». Esta es la aportación más importante del libro y la que, a mi juicio, contiene elementos de análisis que pueden servir de inspiración en nuestros días. Ellul considera como un imperativo moral el hecho de rebelarse. Ante todo, hay que rebelarse y oponerse. Negar en su conjunto la sociedad actual. La rebelión en sí es un hecho absurdo

porque no contiene ninguna garantía de éxito, pero eso es justamente lo que lo convierte en un hecho valioso. Pero lo que es más importante: la revolución debe actuar contra las verdaderas estructuras de la sociedad. Esto es, contra la Técnica y el Estado, los dos pilares de la dominación. La revolución no puede ser movida por el deseo de justicia distributiva, ni para sacar a los pueblos de su pobreza, ni para acabar con el hambre y la guerra, con ser todo ellos fenómenos muy graves, para Ellul no alcanzan la raíz del problema. Nuestro principal problema reside en la estructura misma de la sociedad que compartimos, su estructura técnica, su modo de producir y consumir, la ideología del espectáculo que la protege. Hacer la revolución contra esta sociedad requiere pues un esfuerzo considerable para combatir la misma ideología que promueve y que se apodera de nuestras mentes: hedonismo consumista, autonomía individualista, búsqueda de felicidad y de bienestar a toda costa.

Ellul señala justamente que nuestra sociedad moderna es una sociedad que cada vez más tiende a integrar, se convierte en sociedad global. Con sus técnicas de información, publicidad, adoctrinamiento de masas, ocupa cada vez más parcelas de la vida cotidiana y de la conciencia de los individuos. Señala también que es una sociedad donde el crecimiento económico es el

único dogma. Para Ellul los revolucionarios de mayo de 1968 han atacado sobre todo espejismos del poder que ya habían sido desacreditados por la misma modernidad: las verdaderas estructuras del sistema quedaron intactas. El tipo de revuelta humana que preconiza Ellul exige, por tanto, una puesta en cuestión radical de la forma de vida en las sociedades avanzadas. Y, sobre ese punto, Ellul no se hace ilusiones ya que sabe que eso significará, en muchos casos, renunciar a muchas cosas que los revolucionarios de su tiempo consideraban conquistas irrenunciables.

Ellul propone un fortalecimiento de la conciencia individual, una ascesis imprescindible para que la persona pueda sobreponerse a la disciplina de masas. La revolución necesaria exige la creación de nuevos valores, ya que toda moral ha quedado arruinada por el paso de la sociedad tecnificada. Ellul corta prácticamente toda herencia de un pasado revolucionario y habla de volver al punto de partida, de volver a comenzar. Al señalar que una verdadera revolución debería dirigirse contra las estructuras centralizadas del Estado y de la tecnificación, deja entender el enorme reto que supone este objetivo.

Dos o tres años después, en su libro *¿Es posible la revolución?* completará y profundizará su estudio sobre los fenómenos revolucionarios de su época y llega-

rá a conclusiones tremendamente sombrías sobre el futuro y la posibilidad de la revolución:

En la medida en que la revolución necesaria se opone a esa facilidad que el progreso técnico otorga al hombre, en la medida en que pone en juego la satisfacción de ciertas necesidades convertidas en vitales por costumbre y persuasión, en la medida en que rechaza el avance demasiado evidente hacia ese paraíso, la revolución necesaria no tiene ninguna probabilidad de éxito. El mito del progreso ha matado el espíritu revolucionario y la posibilidad de una toma de conciencia de la actual necesidad revolucionaria. El peso que hay que levantar es demasiado pesado. El hombre tranquilo, seguro de que la técnica le proporcionará todo cuanto pueda desear, no ve la razón para hacer otro esfuerzo que no sea el facilitar este desarrollo técnico, ni por qué habría que lanzarse a una aventura incierta y dudosa.

En 1982 nuestro autor publicaría su último libro sobre la revolución, *Changer de revolution. L'inéluctable prolétariat*. Este libro llamó la atención a los lectores de la obra de Ellul, ya que en él Ellul, contradiciendo las ideas de sus obras anteriores, anuncia una posibilidad de aprovechar la informatización y la automatización para construir un socialismo descentralizado y libertario. Es verdad que las condiciones sociales

que exige Ellul para esta reorientación son inalcanzables para nuestra sociedad, a no ser que se produjera una transformación radical de todas sus estructuras. La proposición de Ellul queda pues como un elemento incongruente en su obra, y él mismo, en su último libro sobre la técnica, *Le Bluff technologique* (1988), se encargará de renunciar a tales esperanzas puestas de manera efímera en la tecnología. Por lo demás el libro *Changer de revolution* contenía reflexiones y análisis muy interesantes en cuanto a la evolución del socialismo en la sociedad industrial.

### *Un balance*

Una obra tan amplia y ambiciosa como la de Ellul no puede evitar caer en excesos, injusticias, contradicciones. Ellul ha pretendido captar cuáles son los principales obstáculos que en la sociedad moderna se oponen a la realización de la libertad humana y a veces ha incurrido en simplificaciones o juicios demasiado categóricos. Sus ideales cristianos no suelen interferir con sus obras de sociología crítica, que son las que aquí nos interesan, pero a veces, como en *Changer de revolution*, su aparición ciertamente no ayuda a esclarecer ciertos puntos de su argumentación.

Al final de su libro *Autopsia de la revolución* Ellul hacía un balance elogioso de la última corriente que él consideraba como revolucionaria: el situacionismo. Este elogio sin embargo no dejaba de plantear problemas. Era lógico que Ellul sintonizara con el análisis despiadado y radical que los situacionistas hacían de la ideología alienante de la sociedad de consumo, del conformismo intelectual y universitario, del estalinismo, de la pseudovanguardia, etc., todo eso estaba ya de muchas formas presente en los libros de Ellul de los años cincuenta y sesenta. Ver, por ejemplo, su libro sobre la propaganda, o bien su libro *L'illusion politique* (1965). Ahora bien, el libro *Autopsia de la revolución* contiene elementos suficientes para criticar muchos de los aspectos de la filosofía revolucionaria y progresista que había detrás del situacionismo. De hecho había una parte muy importante de la teoría situacionista que estaba montada sobre la filosofía marxista de la historia y que por tanto compartía muchos de sus errores. Toda la retórica situacionista sobre los consejos obreros, sobre la toma de conciencia de la alienación por parte de la clase trabajadora, sobre el movimiento real que suprime las condiciones existentes, etc., etc., ¿quién podría hoy leer todo eso sin soltar una carcajada? Los situacionistas elevaron a un pedestal las revueltas de mayo-junio de 1968 queriendo ver en ellas

una nueva época de la contestación social, hecho que podría ser admitido a condición de relativizar el ámbito y el alcance de esa contestación. Si Ellul desdeña la contestación de mayo, a pesar de su valoración de la crítica situacionista, es porque justamente ve su carácter limitado y banal.

Intentando no hacer una proyección revisionista sobre la historia contemporánea, uno se da cuenta de que el análisis de Ellul, aunque sólo fuera una reflexión inserta en un libro, estaba más cerca de la verdad que cualquier otra teoría radical o subversiva de la época. La revolución de la vida cotidiana anunciada por los situacionistas no tomaba en cuenta los límites materiales y ecológicos donde cualquier forma de vida colectiva debe asentarse. Y el tiempo, en general, ha dado la razón a autores como Ellul, Illich, Charbonneau y Mumford. Cuarenta años después de mayo de 1968, la sociedad ha continuado su tecnificación, su desarrollo productivista, su hundimiento en la alienación industrial y en la destrucción de la naturaleza.

El hecho de que Ellul conciba que en la edad contemporánea la revolución, en el sentido en que la piensan muchos considerados revolucionarios, es imposible, no quiere decir que todas las vías hacia la transformación de esta sociedad estén cortadas. Únicamente se trata de tener en cuenta lo que ya no se

puede hacer, lo que ya carece de sentido, lo que ya es inesencial (¡cuando ya lo era hace cuarenta años!). Tiene razón Ellul cuando dice que nuestra sociedad moderna es sobre todo una sociedad de la integración, y no exactamente una sociedad de la exclusión, como pretenden muchos izquierdistas. No es una sociedad de la represión, sino sobre todo de la adaptación y del consenso. Tampoco es una sociedad de la precariedad, sino una sociedad de la abundancia. Obviamente en las sociedades industriales avanzadas hay fenómenos de exclusión, de represión y de precariedad obligatoria, pero esos no son los problemas centrales, son problemas que derivan de un sistema tecnificado, desarrollista y estatalizado, que ha logrado imponer una dominación social mediante un conjunto de estrategias diversas. En general podemos decir que el conjunto de la sociedad vive de acuerdo con el sistema político y cuando muchas personas se quejan y hablan de precariedad y de exclusión, justamente lo que reclaman es que el sistema se cure de sus errores, que se mejore, que pueda llegar a todos, que todo el mundo pueda tener un sueldo decente, una vivienda cómoda y segura, unas buenas redes de carretera, una buena sanidad, zonas verdes donde pasear y hacer *jogging*, etc. Lo de siempre. Asistimos, por parte de la izquierda parlamentaria y extraparlamentaria, a una propaganda in-

tensa y constante para que el sistema se haga menos precario y excluyente, que todo el mundo pueda tener acceso a la educación y a contratos de trabajo decentes. Por un lado esto es comprensible, ya que las personas buscan tener una mínima seguridad material para el desarrollo de sus vidas. Por otro lado es aberrante, porque esta supuesta seguridad material se piensa ya únicamente en la forma que ofrece la sociedad industrial estatalizada, sin tener en cuenta que dicha sociedad oculta o falsifica todos los efectos catastróficos que produce sobre la libertad humana y la naturaleza. Es por eso que la toma de conciencia crítica en nuestra sociedad es hoy un fenómeno tan absolutamente abstracto, ya que es necesario que parta del cuestionamiento de todo, lo que es increíblemente arduo.

Hay que darse cuenta que sólo grupos muy minoritarios se atreven a emprender iniciativas que ponen en cuestión la globalidad del sistema. Las personas que se implican en una lucha antidesarrollista mediante la acción directa, como puede ser la asamblea anti-TAV o la asamblea *Transgènics Fora*, los grupos autogestionados como el BAH (*Bajo el asfalto está la huerta*), u otros grupos que buscan convivir en comunidades autónomas, la gente que se implica en la profundización de la agroecología, en la defensa incondicional de espacios naturales, en la Red de Semillas, en el asocia-

cionismo y la ayuda mutua... Todas estas experiencias pueden servir como punto de apoyo para un futuro movimiento que ganara fuerza y que representara una oposici3n real. Es verdad que si hace cuarenta a1os libros como *Autopsia de la revoluci3n* de Ellul hubieran sido tenidos en cuenta, los movimientos radicales se habr3an librado de muchos falsos dilemas. Habr3an ganado un tiempo precioso en la lucha contra el sistema que padecemos.

## *El discreto regreso de Ivan Illich<sup>1</sup>*

---

1. El título de este artículo se explica porque fue escrito para apoyar las últimas reediciones hechas de obras de Illich por las editoriales Brulot y Virus. Además, Enclave de Libros ha publicado recientemente *Conversaciones con Ivan Illich*, de David Cayley, y la revista *Vacaciones en Polonia* está preparando la reedición de *Némesis médica*. [Nota para la presente edición]



Hoy poca gente, dentro de los medios activistas y alternativos, se acuerda de Ivan Illich, pero en los años setenta del pasado siglo, nuestros tíos y primos mayores le leían con alguna atención. De hecho, fue una editorial tan prestigiosa como Barral la que se encargó de traducir y editar sus primeras obras.

En los años de la llamada transición, el mensaje de Illich podía chocar con la ola de izquierdismo triunfal que recorría el estado. Aun así, Illich pudo obtener su pequeño momento de reconocimiento en la barahúnda de aquellos años donde la mordaza franquista se había roto y donde tantas obras malditas y subversivas se editaban a un ritmo frenético, como si hubiera un afán por recuperar el tiempo perdido.

Es verdad que el comunismo y todas sus sectas acaparaban las ansias de libertad de la juventud que alcanzó su mayoría de edad por entonces. Pero en los márgenes que dejaba el comunismo abundaban también esperanzas y actitudes que no cabían dentro del odioso corsé del materialismo histórico y la dictadura del proletariado. Afortunadamente.

Una parte, sin duda minoritaria, de la juventud politizada, heredera del movimiento libertario, el ecologismo y la contracultura, podía ser más receptiva al análisis radical que Illich hacía de la sociedad del progreso. Es normal, por otra parte, que estas expresiones

minoritarias, minúsculas brasas dentro de la gran hoguera de las vanidades politiqueras de aquel momento, se extinguieran o fueran ahogadas en el gran reflujo político y cultural que siguió a los años setenta. Citar a Illich en los años ochenta habría sido invocar inútilmente el sentido común en un periodo donde éste había sido cuidadosamente guardado con naftalina en el último cajón de la cómoda. Hablamos, más en concreto, del caso español, pero algo parecido se podría decir de otros países europeos que en ese momento pasaban por un proceso de «modernización» acelerada. En los años noventa, la revista *Archipiélago* tendría el buen gusto de rescatar ciertos textos de Illich, lo que ayudó, a algunos de nosotros, a descubrir la obra de este original escritor.

Hoy, cabe decir que Illich se ha convertido en un clásico, lo que significa que ya no es necesario leerlo. Nos contentamos con almacenar sus obras completas en un rincón de la biblioteca. Lo citamos en el momento oportuno, si se tercia. Señalamos con gesto de suficiencia, en medio de una conversación: «Sí, sí, eso ya lo había dicho Illich..». De todas formas, la época que vivimos no da para mucho más.

Pero, en realidad, ¿qué es lo que había dicho Illich? Visto desde un cierto ángulo, la obra de Illich contiene una reflexión sistemática sobre el modo en que se

imponen a la gente corriente los sistemas de poder. Y en qué medida estos sistemas de poder trascienden la célebre cuestión de la explotación económica, la dialéctica capital-trabajo, y recubren todo el universo de la actividad humana. Illich nos invitaría a una crítica anarquista de las instituciones sociales. Pero no se trataría de un anarquismo filosófico o político, encaminado éste último a la búsqueda de *vías de acción*. Se trataría de un anarquismo que desafía el ideal de progreso y que ataca los núcleos de poder no desde la noción de libertad, finalmente usurpada por los paladines del orden estatal, sino desde la noción de autonomía entendida como estricto control de la persona sobre su propia vida<sup>1</sup>. En ese sentido, no podemos entender la «autonomía creadora» que Illich defiende sin entender que su investigación procede de una contrastación en todo rigor de los modos de vida en el occidente desarrollado y el resto del mundo. La antropología política de Illich relativiza todos los supuestos avances producidos por los estados-nación y sus poderosas industrias. Desde su primera colección de ensayos de

---

1. Al utilizar el término «anarquismo» somos conscientes de que Illich siempre fue ajeno a toda militancia anarquista y tampoco podríamos encontrar referencias explícitas al anarquismo en su obra. Lo que no impide que podamos interpretar su filosofía política como una forma de anarquismo, es decir, de crítica rigurosa del poder, si nos atenemos a una acepción amplia del anarquismo.

finales de los años sesenta, *The Celebration of Awareness*, Illich no se cansará de insistir en esta idea: el occidente opulento aspira a imponer en todo el planeta sus ideales de riqueza y pobreza.

Sin querer idealizar la vida de los pueblos indígenas o colonizados, Illich advierte que las formas de vida de dichos pueblos están, o estaban, más cerca de un equilibrio con el entorno y de una armonía entre los miembros de sus comunidades. Sus sistemas técnicos y sus instituciones no han roto, o no de forma grave, con esa «convivencialidad» que **Illich opone tercamente al sistema de producción industrial**. Illich, como se sabe, no rechazaba por entero la técnica, sólo advierte que a partir de un determinado umbral, los sistemas técnicos, que habían sido creados supuestamente para responder a ciertas necesidades, estrangulan toda creatividad, destruyen la autonomía de los individuos y pervierten la forma misma de las necesidades. La sociedad técnica, según Illich, ha construido una red de instituciones donde la persona queda atrapada. Todos sus deseos, toda su vida cotidiana, están ahora controlados por la empresa del Estado y su red de gremios profesionales. La Iglesia ya no controla el cuerpo social, son las castas profesionales las que se han cebado ahora sobre su autonomía.

Dos grandes problemas se entremezclan aquí.

Por un lado, está la crítica de las instituciones civiles en la edad contemporánea. Nos referimos a la educación pública obligatoria, los servicios de salud, las redes de transporte, de agua y de energía, la investigación, los medios de comunicación y los aparatos políticos de decisión. Illich impugna en gran medida todos estos supuestos avances de la modernidad democrática. La sociedad industrial-capitalista es sobre todo una fabulosa maquinaria de producción y consumo que opera sobre masas de población y que, por tanto, tiene que recurrir a un formidable disciplinamiento para que la maquinaria pueda funcionar. Este disciplinamiento impide a la persona el cuidado de sí misma, anula su capacidad para aprender, para desplazarse o para construirse su propia vivienda. Illich denuncia de manera constante esta usurpación de la vida cotidiana y de la responsabilidad individual por parte de las instituciones y las camarillas profesionales. Obviamente, la contribución illichiana tiene implicaciones morales y filosóficas de gran calado. Hay una reflexión implícita sobre la artificialización de la vida en la sociedad moderna. La persona pierde control sobre su salud y sobre su forma de vivir la enfermedad y enfrentarse a la muerte. Esto se estudia atentamente en su libro *Némesis médica*. La escuela obligatoria impone un orden pedagógico que

convierte la esfera del aprendizaje en un ámbito separado de la comunidad, la calle, la familia, el trabajo, etc. La escolarización inventa al «niño» y al mismo tiempo lo aísla en una burbuja institucional. La educación se identifica ahora con una institución organizada que impone además una criba social implacable con sus índices de «éxito» y «fracaso». La escuela, la red sanitaria y la tecnología industrial capturan la capacidad creativa de la persona, su motivación para existir. Incluso una necesidad tan primaria como el hecho de desplazarse se convierte en objeto de expropiación cuando el Estado y las grandes compañías del automóvil y del petróleo imponen cómo, por dónde y a qué velocidad debe desplazarse la gente.

El segundo problema. Illich advierte que esta cuestión de la expropiación de la autonomía personal y colectiva deriva hoy hacia las economías de crecimiento sin fin. La sociedad moderna es la primera que usurpa de manera total esta autonomía creadora de los pueblos para integrarla a su proyecto de crecimiento infinito. Illich, junto a otros pensadores y autores contemporáneos, se suma a las voces que denuncian esta ideología del crecimiento económico y técnico sin límites. Hay que recordar que nos encontramos en 1970, época en la que Illich comienza a publicar sus ensayos más famosos, y cuando la «preocupación ecológica» no

era precisamente una prioridad para muchos contestatarios de entonces.

No obstante, hay que decir que la crítica illichiana de la sociedad industrial no parte del análisis ecológico, como lo hacían Carson, Bookchin o Commoner, a principios de la década de los sesenta. No es a priori una denuncia de los excesos, desastres o poluciones del capitalismo industrial. Tampoco parte de un análisis de la alienación en el sentido de un Marcuse o un Debord. Es, más bien, un análisis cercano al de Charbonneau, Mumford o Ellul. Como en el caso de estos autores, aunque de forma diferente, Illich constata que el sistema técnico-industrial merece un análisis en sí mismo. Que la historia de la humanidad discurre en esta tensión entre la autonomía de la gente corriente y su dominación por parte de las élites. Que la artificialización de la vida es, pues, un requisito del sistema de poder Total cuando tal sistema remodela las mismas necesidades y deseos para construir personas nuevas capaces de adaptarse al medio técnico.

Illich describe la historia de una *desposesión*. Es esta valoración del pasado la que le separa del marxismo. Si bien es cierto que Illich considera que muchos artefactos técnicos, como el teléfono, la radio o el motor de explosión, bajo determinadas condiciones, pueden servir a las poblaciones, lo interesante es

esa desmitificación que lleva a cabo contra la presunta novedad y superioridad de lo moderno. En uno de sus textos más citados, «Ciencia del pueblo», señala lo siguiente:

Como historiador me muestro muy suspicaz ante cualquier cosa que pretenda ser totalmente nueva. Si no puedo encontrar precedentes de una idea, inmediatamente sospecho que es algo absurda. Si no puedo encontrar a nadie en el pasado a quien conozca, y en mi imaginación discutir con él lo que me sorprende, me siento muy solo, prisionero de mi propio presente y de mi ilimitado horizonte<sup>2</sup>.

Es así como Illich, sin caer en ningún tipo de elogio desproporcionado del pasado, encuentra una forma original de demostrar la unidad de la historia, de la evolución del conocimiento y del aprendizaje. De alguna forma, la historia humana avanza siempre volviendo sobre sí, sobre su pasado. El presente renueva el pasado, pero ambos momentos, pasados y presentes, se iluminan entre sí, mostrándonos analogías inesperadas. Cuando Illich se interesa por conocer lo que en los años setenta se llamaba «ciencia del pueblo» y que,

---

2. Este artículo fue traducido al castellano e incluido en el dossier que la revista *El Viejo Topo* dedicó a la vuelta al campo, artesanía y alternativas (1980).

en pocas palabras, constituía una red alternativa de investigadores de la ciencia que estaban fuera de los marcos institucionales, que operaban sin ánimo de lucro y sin interés por la industria, descubre la figura de Hugo de San Víctor y su obra *Didascalion*. Religioso de la Edad Media, Hugo de San Víctor promueve una sabiduría que integra filosofía y artes mecánicas, y que además defiende un saber técnico en armonía con la naturaleza. Para Illich la motivación de Hugo de San Víctor y la de los activistas de la «ciencia del pueblo» es en lo esencial la misma. Nos dice, refiriéndose a la «ciencia del pueblo»:

Cuando buscan antecedentes para apoyar sus intuiciones ecológicas, intentan importar conceptos chinos o indios. No saben que en la calma creativa que produjo la arquitectura románica y gótica temprana ya se había hecho un intento de definir la ciencia como algo totalmente distinto a lo que Bacon definió para el Occidente y el mundo moderno.

Los estudios de Illich nos llevan a una genealogía crítica del Progreso. Pero más allá de eso, nos recuerdan que el suelo que pisamos en el presente es extremadamente frágil por estar sustentado sobre dudosas verdades. El problema no es que vivamos en la mera contemplación de esas verdades, el problema es que esas verdades

encarnan instituciones como la escuela, el hospital, la autovía o la fábrica que forman el tejido opresivo de la vida del individuo como consumidor, cliente, paciente, pasajero... En uno de sus textos más contundentes de los años setenta, «Hacia una historia de las necesidades», denunciaba esa expropiación achacándola a la hipertrofia de la profesionalización. Se trataba de lo que, traducido en castellano, se enuncia como «profesiones inhabilitantes», es decir, gremios profesionales que ahora controlan todas las coordenadas en que una necesidad humana debe moldearse según el servicio que ofrecen estos gremios. En ese sentido, por ejemplo, una persona ya no puede desplazarse de un lugar a otro simplemente caminando: debe participar en una complicada red de transporte que se le impone y que niega otra posibilidad.

Dado el alcance de la reflexión de Illich no es de extrañar, por otro lado, que sus escritos hayan sido dejados de lado. Vivimos en una época donde el elemento de protesta se refugia en la asistencia del Estado. Se lucha contra lo «privado» para defender lo «público». Pero lo público abarca hoy el dominio donde las gentes no pueden actuar por sí mismas. Esta exaltación del aparato providencial del Estado nos devuelve al callejón sin salida de la vida asistida en todas dimensiones. A partir de esta mirada, desde luego, no hay salida.

Nuestro afán es mostrar que esta mirada, aunque parezca increíble, no es la única. La obra de Illich da testimonio de ello.



*Kropotkin,  
la naturaleza  
y el alma rusa*



¡Oh Rusia, Rusia! Desde el lejano esplendor donde habito te contemplo, pobre tierra ruda e inhospitalaria.

*Almas Muertas, Gogol*

## I

Uno de los libros que mejor informan sobre la vida del revolucionario ruso Pedro Kropotkin es el que él mismo escribió cuando se aproximaba a la sesentena y que se titula *En torno a una vida*, publicado por primera vez en inglés, en 1899. Este libro de memorias recoge pasajes notables y para darse cuenta de ello ¿qué mejor que acercarse al episodio en que Kropotkin llegaba a sus veinte años, momento crucial, y se preguntaba qué es lo que haría de su vida a partir de aquel entonces? Joven de origen aristocrático, estudioso entusiasta, después de terminar su formación en la Escuela de Pajes del Zar, renunciando a los prometedores destinos que se ofrecían para él y sus compañeros dentro de la carrera militar, Kropotkin elige, para sorpresa de todos, cubrir un puesto en la lejana región de Siberia. Y así lo escribe:

Mis pensamientos se dirigían cada vez más hacia Siberia. La región del río Amour acababa de ser anexionada por Rusia. Yo había leído todo lo que se había publicado sobre este Missis-

sipi del Oriente, sobre las montañas que atraviesa, la vegetación subtropical de su afluente, el Ousouri, y mi pensamiento iba más lejos —hacia las regiones tropicales que Humboldt ha descrito y hacia las bellas generalizaciones geográficas de Ritter, cuya lectura tanto placer me proporcionaron.

Sorprende la decisión de Kropotkin. Causa la decepción de su padre, y la irritación del zar. Pero Kropotkin está más que decidido a seguir el destino que se ha trazado. Esto nos puede producir admiración, sobre todo en una época como la nuestra. Si me pongo a recordar, los actos más heroicos de mi generación están, salvo gloriosas excepciones entre las que no me cuento, muy por debajo de la aventura kropotkiniana. Cuando teníamos veinte años, lo más osado que podíamos acometer era un viaje por Interrail o aprender a tocar el bajo eléctrico. En mi época, tener veinte años no suponía ponerse delante de ninguna elección fundamental, sólo te encontrabas en una prolongación de esa eterna adolescencia en la que nos preserva la sociedad del consumo subvencionado. Un desastre. En la época de Kropotkin, un joven aristócrata podía convertirse en un revolucionario, una joven estudiante podía atentar contra el zar. Las ideas, eso que entonces se llamaban las ideas, podían alcanzar una dimensión imprevisible, llenar el espacio de

fragor, arrojar vidas enteras a la prisión y al exilio. Mediado el siglo XIX, época remotísima para el sedente internauta o bloguero de nuestra época, se cernían sobre Rusia fuerzas poderosas de renovación refrenadas por increíbles inercias. La Rusia eterna de la servidumbre y de los privilegios, de la administración corrupta y de la crueldad estatal.

La obra madura de Kropotkin, que empezó a cuajar a partir de 1890, no se puede entender sin el trasfondo de debates, discusiones y, por supuesto, convulsiones sociales que sufrió la Rusia decimonónica. El pensamiento anarquista de Kropotkin surgió de la síntesis entre las corrientes socialistas que procedían de los países occidentales y todo lo aportado por los intelectuales y revolucionarios rusos hasta ese momento. Pero lo que contribuye a la particularidad de la obra kropotkiniana es esa semilla que él sembró en su juventud. Su descubrimiento de Siberia, lugar en el que tanto aprendió y que le permitió contemplar por vez primera la naturaleza salvaje en un estado extremo, abonará su pensamiento y le dará la clave para asentar su obra sobre una especie de naturalismo libertario. Su defensa del ideal de apoyo mutuo tendrá el gusto de lo vivido. La creencia que se asienta en lo experimentado en la primera juventud no puede compararse a lo meramente digerido mediante el es-

tudio, incluso si Kropotkin, desde luego, no desatendió este último.

Se han abordado muchos aspectos de la obra y de la aportación de Kropotkin a la teoría revolucionaria. A mi entender no se ha insistido lo suficiente en el aspecto más sensible de su investigación: el amor por la naturaleza y la búsqueda de un ideal social y ético que incluyera también las aspiraciones a una cierta armonía de todo lo vivo.

Sobre el amor a la naturaleza podemos volver al testimonio de sus memorias. Narrando el trayecto en la caravana que le conducía, a él y a su familia, a la casa de verano, Kropotkin cuenta cómo, siendo niño, se adelantaba a veces a los demás y se internaba solo en los grandes pinares:

Es en este bosque que nació mi primer amor por la naturaleza y donde tuve el primer sentimiento obscuro de su vida incesante.

Vida incesante... Kropotkin es el pensador que quiere salvar el abismo entre naturaleza e historia, entre cultura y vida, entre geografía y espíritu. Pero para comprender eso es necesario volver a una de sus obras menos conocidas, *Ideals and Realities in Russian Literature* (1905), que nació a partir de un conjunto de con-

ferencias dadas en Estados Unidos y que, como su título indica, fue publicado en lengua inglesa<sup>1</sup>. Cuando se habla de Kropotkin siempre se piensa en obras como *La conquista del pan*, *El apoyo mutuo*, *Campos, fábricas y talleres*, sus folletos revolucionarios, sus escritos históricos sobre el Estado o la Revolución Francesa... Poco se habla de su pasión por la literatura de su país, a la que dedicó bastante tiempo y esfuerzo. Es significativo que en uno de los libros sobre Kropotkin que más circuló en la España de los años setenta, selección temática de sus escritos elaborada por Martin Zemliak, esta obra de Kropotkin sobre la literatura sólo se mencione de pasada<sup>2</sup>. Y más significativo aún es que, como se refleja dentro de la abundante información que recoge este valioso libro de Zemliak<sup>3</sup>, en el momento de la reedición de la obra en Rusia de las principales obras de Kropotkin por Golos Truda en el periodo revoluciona-

---

1. Publicado en castellano originariamente en 1943, acaba de ser reeditado por la editorial La Linterna Sorda con el título *La literatura rusa, los ideales y la realidad*. [Nota para la presente edición]

2. En una nota a pie de página de esta antología, se critican las opiniones literarias de Kropotkin, en particular, a propósito de Dostoievski, al que Kropotkin no parecía apreciar mucho. Este supuesto lapsus de Kropotkin es tachado de sorprendente. Ahora bien, cualquiera que lea el capítulo que Kropotkin dedica en su libro a Dostoievski, podrá comprobar que Kropotkin no desdeña en absoluto la obra de Dostoievski y que las críticas que le hace son, a mi modo de ver, justificadas. Es triste sin duda que en nuestra juventud nos atraiga tanto leer a Dostoievski y descuidemos a autores igualmente interesantes como Tolstói o Turguénev.

3. Pseudónimo del historiador libertario Frank Mintz.

rio (1918-22), esta obra fuera excluida. ¿Se consideraba que los escritos de Kropotkin sobre la literatura rusa eran un mero divertimento? ¿O es que las «tareas más inmediatas» de la revolución eran prioritarias frente a cualquier tipo de veleidad estética? Tal vez. Ahora bien, la inmersión de Kropotkin en la literatura de su país era una parte muy importante en su búsqueda del reconocimiento de la integridad del ideal del pueblo ruso. Una forma concreta de acercarse a los verdaderos anhelos de su generación y de la que le precedió. La ausencia de este libro en la re-edición de aquel periodo puede parecer algo secundario o anecdótico. Pero bien mirado, también puede ayudarnos a explicar el fracaso de la revolución rusa y, por extensión, de todas las revoluciones que dejan para *más adelante* las inquietudes profundas del alma de los pueblos.

## II

La censura imperial rusa no pudo evitar que la literatura de sus principales autores se convirtiese en un hervidero de ideas subversivas. Tal vez como en la Francia dieciochesca, la literatura preparó o despertó esa corriente subterránea que venía agitando las entrañas de la comunidad eslava desde la época de las revueltas campesinas.

Tal y como lo expone Kropotkin:

No hay país en el que la literatura ocupe una posición tan influyente como en Rusia. No hay otro país en que ejerza una influencia tan directa y profunda en el desarrollo intelectual de la generación más joven. Hay novelas de Turguénev e incluso de autores menos conocidos, que han sido auténticas piedras de toque en el desarrollo de la juventud rusa en los últimos cincuenta años.

Tal vez es una exageración decir que fue en Rusia donde la literatura tuvo mayor influencia en términos políticos. En todo caso es cierto que, en ausencia de otros canales tolerados por el Estado, el ideal de transformación social se refugió en la literatura y la escritura de los exiliados. La obra de Turguénev, la novela *¿Qué hacer?* (1863) de Chernyshesvki, *Oblovov* (1859) de Gontcharov o los escritos de Herzen, son fundamentales para comprender la formación de Kropotkin y de otros jóvenes revolucionarios de su generación.

Las obras de Gogol, Turguénev, Gontcharov, Tolsói, Dostoievski, mostraron con amplitud los debates que obsesionaban a las masas ilustradas de Rusia. Después de intentos desesperados de liberalizar el país, como el golpe fallido de los decembristas de 1825, la generación de Herzen sufrió el desgarramiento de las dos

tendencias que se enfrentaban entre sí. Por un lado, los occidentalistas, así llamados porque insistían en la modernización de Rusia por vía de la influencia de los países más avanzados de Europa como Francia e Inglaterra. Por otro lado, los eslavófilos, desconfiados de todo lo que procedía del exterior, guardianes celosos de las esencias rusas.

En el estudio preliminar a la edición en castellano de la obra de Herzen *Pasado y pensamiento*, Olga Nikova lo describe así:

Si los eslavófilos proclamaban como un valor supremo el sentido de la colectividad del pueblo ruso confrontándolo con el individualismo egoísta del hombre occidental, los occidentalistas ponían énfasis en la libertad individual, aunque no descartaban la necesidad del sacrificio en nombre de lo colectivo. Los eslavófilos ensalzaban al campesinado ruso; los occidentalistas vacilaban entre proclamar como sus héroes a los proletarios o a los burgueses, a quienes imaginaban como el *tiers état* francés [...].

La trayectoria del agitador Alexander Herzen, primero encarcelado y más tarde exiliado en Europa, sirve para alumbrar el carácter atípico del socialismo ruso. Herzen, estando en Francia, pudo vivir de cerca los acontecimientos revolucionarios de 1848. Las pocas

páginas de su famosa obra, *Pasado y pensamiento*, donde describe la represión brutal que cayó sobre los insurrectos, son estremecedoras. La decepción y el desaliento se apoderaron del corazón de Herzen. A partir de ahí, Herzen evolucionó en sus convicciones más occidentalistas y volvió su mirada hacia la Rusia tradicional. Había dejado de pensar que de Europa llegarían todas las respuestas para el sufrido pueblo ruso. No se trataba pues de occidentalizarse a toda costa, sino de asentar las bases del socialismo sobre las tradiciones colectivistas campesinas aún persistentes en su país. A la vez, las viejas instituciones colectivas del campesinado ruso, según lo pensaba Herzen, debían ser reavivadas a la luz de un nuevo presente. Herzen no renunciaba a lo más sano de la cultura emancipadora de occidente. Admitía que las formas de autoorganización primitiva del pueblo ruso eran las piedras angulares para construir la «catedral» de la nueva sociedad, pero como lo expresaba: «Las piedras angulares no son más que piedras, y sin el pensamiento occidental nuestra catedral no tendría más que cimientos».

El problema al que se enfrentaban Herzen y sus compañeros, el de introducir el socialismo en un país donde todavía subsistía la servidumbre, podía ser mejor abordado si se dejaban a un lado los dogmas del socialismo más historicista, especialmente el predica-

do por la vulgata marxista, según la cual sin pasar por una fase de capitalización e industrialización no se podía llegar al socialismo. El movimiento revolucionario ruso más conocido como «populismo» rompió con este esquema y empezó a valorar al campesinado no como un arcaísmo a superar, sino como el elemento de base para fundar una nueva sociedad igualitaria.

Pero el camino era largo, y el resultado incierto. Los *mujiks*, los campesinos rusos, constituían una reserva ancestral de saberes, de laboriosidad, de dignidad mansa y resignada.

Hacia el final de la novela de Gogol, *Almas muertas* (1842), el personaje Kostanzhoglo hace un pequeño discurso donde alaba las virtudes del campesino: «La experiencia de los siglos demuestra que el agricultor es más moral, más puro, más noble».

Estas palabras, cargadas de fe idealista, constituían un discreto homenaje a la condición del campesino. ¿Bastaban para revelar el estado de aniquilamiento físico y moral al que le condenaba la autocracia rusa? Turguénev, con su libro *Relatos de un cazador* (1847), había sido uno de los primeros en llamar la atención sobre el escándalo de la servidumbre en el que agonizaba lentamente el campesinado ruso. Estos relatos, de una gran sencillez y serena belleza, sirvieron para agitar el ambiente sobre la cuestión de la servidumbre.

En su libro sobre la literatura Kropotkin afirma acerca de este libro:

[...] estos bosquejos de la vida de aldea dieron el golpe decisivo a la servidumbre, Turguénev no describió en ellos tales atrocidades como si hubieran sido consideradas meras excepciones a la regla; ni idealizó al campesino ruso; pero ofreciendo vivos retratos de estos seres amables, sensibles y razonables, dominados bajo el yugo de la servidumbre, junto con el cuadro de la superficialidad y la mezquindad de la vida de los amos —incluso de los mejores de ellos— despertó la conciencia sobre el perjuicio causado por el sistema.

Kropotkin fue un gran admirador de la obra de Turguénev. En una de sus estancias en París pudo llegar a conocerlo personalmente y en sus comentarios sobre el escritor ruso señala que su obra novelística, en especial sus novelas más conocidas como *Rudin* (1856), *En vísperas* (1860), *Padres e hijos* (1862), *Suelo virgen* (1877)... desplegaban un cuadro general de la evolución política e intelectual de Rusia entre 1848 y 1876. Las obras de Turguénev son recorridas, en efecto, por personajes emblemáticos de una época crucial. Tenemos a los intelectuales que buscan una vía, una salida para sus anhelos sin forma, como el Demetrio Rudin, que da nombre a la novela, y que conocerá su fin muriendo sobre

las barricadas en París de 1848. A la mujer valerosa y decidida, como la Yelena de *En vísperas*, que abandona patria, familia y comodidad burguesa para acompañar al hombre que ama hacia un destino incierto. Encontramos igualmente al inolvidable Bazarov, nihilista implacable que aparece en *Padres e hijos*. Y en el trasfondo de estas novelas parpadea siempre la cuestión campesina, la cuestión de la servidumbre. En una de sus últimas novelas, *Suelo virgen*, nos encontramos de lleno en el ambiente populista. Es un relato descarnado, que sería mordaz si no fuera trágico y donde se describe el movimiento de los jóvenes revolucionarios rusos que partían al campo para concienciar a los campesinos. Turguénev describía así la motivación de esta novela:

Hasta ahora la nueva generación ha sido representada en nuestra literatura como una banda de falsarios y granujas, lo que es falso y sólo podía insultar al lector joven que no puede dejar de considerarlo como una mentira y una difamación; o han sido idealizados, lo que también es falso, y por otro lado, perjudicial. Decidí enfrentar la verdad por el camino medio; presentar a los jóvenes, la mayoría de los cuales son buenos y honestos, y mostrar que a pesar de su generosidad, la tarea a la que se dedicaron era tan artificial y falsa que sólo podría terminar en un completo fracaso...<sup>4</sup>

---

4. Extraído del estudio preliminar de la edición de *Suelo virgen* de Manuel de Seabra para Cátedra, 1992.

Hay una constante en muchas de estas obras y es la del personaje íntegro, perdedor, nostálgico, poseedor aún de tierras y siervos, que regresa a su región con el fin de reactivar la hacienda, impulsar la producción con nuevos métodos agrícolas y apadrinar decentemente a su servidumbre. Se critica el absentismo, se ensalza la figura del hombre práctico y razonable, tocado de algún espíritu científico. Lo vemos en el protagonista de *Nido de hidalgos* (1858) de Turguénev pero, también, claro, en el Lievin de *Anna Karénina*.

Cuando el personaje Tentétnikov de *Almas muertas* regresa a su hacienda abandonada con la intención de tomar las riendas de la propiedad y de las tierras de cultivo se encuentra con una riqueza natural que le deja impresionado. Se dice: «¿No he sido un estúpido hasta ahora? El destino me hizo dueño de un paraíso y yo me condené a escribir papeles muertos».

El fracaso estrepitoso de Tentétnikov, su incapacidad para comprender la mentalidad del campesino de su propia hacienda, refleja la misma incompreensión de los estudiantes revolucionarios veinte años más tarde, retratados en la novela de Turguénev. Pero si en el caso de Tentétnikov, el motivo de queja es el inmovilismo legendario del campesino, los populistas lamentarán más bien la incapacidad de éste para elevar su conciencia y caminar hacia el socialismo.

Esta preocupación por los problemas del campo es la expresión de una inquietud más profunda. Muchos idealistas de aquel momento se sitúan ante una disyuntiva dolorosa: cómo liberar al campesinado sin perder pie con ese «suelo virgen», sin desarraigar a la sociedad toda de su sustrato último que es la tierra y la agricultura, es decir, cómo evitar que ocurra con Rusia lo que ha ocurrido con naciones como Inglaterra, donde la modernización se ha producido al precio de destruir todo tejido popular y toda forma de autoorganización colectiva.

La síntesis que buscaba Herzen entre el alma popular rusa y las ideas revolucionarias llegadas de Europa no parecía pues una tarea sencilla.

Kropotkin, años más tarde, perteneciente a otra generación, buscará también una fusión, un ideal político y filosófico que pudiera dar cuenta de manera más amplia de la existencia humana en un cosmos viviente. En sus memorias escribirá:

La vida incesante del universo, que yo concebía como vida y como evolución, se convirtió para mí en una fuente inagotable de elevada poesía, y poco a poco el sentimiento de la unidad del hombre y de la naturaleza animada e inanimada —la poesía de la naturaleza— se convirtió en la filosofía de mi vida.

### III

Kropotkin mirará más lejos que sus predecesores. Su mirada no abarca sólo las agonías del pueblo ruso y sus luchas por la liberación en todos los sentidos, sino que penetra también allí donde Herzen, Chernyshesvki o Bakunin no habían intentado llegar, es decir, en la naturaleza misma, incluso en su sentido histórico o evolutivo. Como geógrafo, Kropotkin pudo también ahondar en la historia geológica del suelo asiático y europeo, contribuyendo a esclarecer muchos puntos poco claros de la evolución de las glaciaciones o haciendo aportaciones valiosas sobre la orografía siberiana. Se acercó al conocimiento de la codiciada verdad científica, pero cuando estaba a punto de lanzarse a mayores descubrimientos, tal y como lo relata en sus memorias, decidió abandonar la vocación que tanto amaba para unir su destino a la causa revolucionaria. Kropotkin veneraba sin duda la ciencia pero consideró frívolo el entregarse a su vocación cuando ésta era el privilegio exclusivo de una minoría, y cuando dicho privilegio se sostenía sobre las espaldas de una masa explotada. Esta segunda elección determinante de Kropotkin resulta sin duda apreciable, sobre todo cuando consideramos la actitud de tantos investigadores de hoy, más inquietos por la cuantía de sus subven-

ciones y prebendas que con la utilidad social o el sentido ético de la labor que desempeñan.

En todo caso, muchos han acusado a Kropotkin, no sin razón, de excesivo cientifismo a la hora de concebir su teoría política. Afortunadamente la aportación más valiosa de nuestro autor no está tanto en lo que él pensaba que debía ser el método científico aplicado al análisis social como en su mirada abierta hacia la naturaleza y el mundo vivo. El hecho de que Kropotkin intentara buscar fundamentos para su teoría del apoyo mutuo en la misma naturaleza es una prueba de su búsqueda de una historia sin cesura entre la humanidad y el resto de los seres vivos. Esta cuestión es compleja ya que implica aceptar que para que haya sociedad, por muy opresiva que ésta sea, es necesario contar con un buen grado de cooperación voluntaria.

Como en el caso de William Morris, Kropotkin intuía que las grandes fechas teñidas de sangre y clamor de batallas en el calendario de los poderosos estaban soldadas por innumerables días de trabajo sencillo y silencioso, realizado por un pueblo que no dejaba firmas en sus humildes obras. Como pensaba Morris, los *grandes* estaban allí para liderar una destrucción periódica sin sentido, pero era la labor continua de las masas de artesanos y campesinos la que aseguraba la continuidad de la historia. Para Kropotkin era cla-

ro que la cooperación era la base del proceso histórico, incluso en las épocas más duras y sombrías, y que el Estado sólo era una rémora, una estructura parásita que impedía la realización total y satisfactoria de la sociedad.

En su libro de memorias Kropotkin, al final de su experiencia siberiana, constata justamente la inutilidad de la maquinaria administrativa y centralizada. Esa maquinaria que ejerce en la distancia un poder despótico sobre los territorios y que oculta penosamente su incompetencia para socorrer las necesidades más básicas de las provincias sobre las que ejerce esta odiosa tutela. No hay que olvidar que el joven Kropotkin se había destacado a Siberia con el fin de cumplir labores de aprovisionamiento en las nuevas zonas ocupadas. Es entonces cuando empieza a admirar las formas de autoorganización que descubre en aquellas regiones remotas, para concluir diciendo:

El trabajo constructivo de las masas anónimas, del cual raramente se habla en los libros, y de sus formas sociales, se me aparecieron de manera luminosa.

Kropotkin se había nutrido desde joven de sus observaciones sobre la naturaleza, el paisaje y sus habitantes. También, como vimos, de obras literarias que ha-

bían retratado la naturaleza salvaje y sus variadas comunidades. Baste recordar obras emblemáticas como *Los cosacos* (1862), la primera novela de Tolstói, o el *Taras Bulba* (1835-39) de Gogol. Hay que pensar en otro clásico de la literatura rusa del periodo romántico, *El héroe de nuestro tiempo* (1839-40), de Lermontov, al cual Kropotkin consideraba un amante de Rusia, pero no de la Rusia imperial y militar: «lo que él amaba de Rusia era la vida del campo, sus llanuras, la vida de los campesinos».

La Rusia eterna y telúrica es como un gran útero para este pueblo soñador y vuelto sobre sí mismo. Lo vemos en *Taras Bulba*, cuando los jóvenes cosacos marchan a los campamentos militares y se despiden de su tierra («¡Adiós infancia, adiós juegos, y todo lo demás, adiós!»). Lo vemos en *El héroe de nuestro tiempo* cuando el narrador, dejándose llevar por el ensueño del paisaje del Cáucaso, parece suspirar: «nos volvemos niños sin querer: todo lo postizo se desprende del alma, que vuelve a ser lo que fue en tiempos y probablemente será de nuevo algún día». Igual que cuando en la novela *Nido de hidalgos* de Turguénev, el personaje Lavretzky vuelve a su tierra y contempla melancólicamente «aquel espectáculo de la naturaleza rusa, que no había visto en tanto tiempo». Los personajes a menudo atormentados y perdidos de Turgué-

nev buscan encontrarse a sí mismos volviendo a la tierra que les vio nacer. Es un tema recurrente que hace pensar en el retorno al país natal como un mito universal. Pero lo que nos importa aquí es ver el sentido doble que esta cuestión puede adquirir a ojos de Kropotkin o de otros intelectuales y militantes revolucionarios. Por decirlo de alguna manera, ese apego al lugar de origen, al folklore y los mitos que le acompañan, es tanto la fuerza como la debilidad del pueblo ruso.

El lado más débil y morboso de esta pulsión estaría representado por el personaje inmóvil de Oblomov, de la novela homónima de Gontcharov. Oblomov, heredero absentista y venido a menos, que vegeta en la ciudad, arrastra una existencia perezosa e inútil. Este extremista uterino se complace con visiones amables de la vida en el campo, con sus merendolas, paseos y holganzas. Oblomov no está, como es el caso de los personajes de Turguénev, dispuesto a volver a sus tierras en propiedad para comunicarles un nuevo impulso productor, sólo se mece en su sueño: su proyecto es una larga y pacífica siesta y en la novela de Oblomov las pocas veces que aparece la naturaleza salvaje lo hace en forma de signos amenazantes. Oblomov se deja llevar por los cuentos y leyendas de su tierra. Los cuentos que le narra la vieja doméstica, con su país de Jauja, sus ríos de leche y sus árboles que siempre dan frutos sabrosos.

En poco tiempo la novela de Oblomov se convirtió en un clásico de la literatura rusa y la intelectualidad progresista quiso ver en ella una aguda metáfora del inmovilismo ruso. El ensueño de Oblomov va más allá y deja entrever el deseo eterno de los pueblos de sublimar sus calamidades en una visión maternal y acogedora, una imposible vuelta atrás a una infancia que tal vez sólo en el recuerdo adulto sea de veras feliz.

Frente a las preocupaciones de la generación anterior, Kropotkin nos propone un ideal positivo de transformación igualitaria, una visión laica y exaltante de la naturaleza y una confianza moderada en el progreso técnico. En eso se alejará del ideal de su admirado Tolstói de resistencia pasiva a toda forma de autoridad y Estado y de renuncia a la abundancia de bienes. Kropotkin no niega la necesidad de una organización revolucionaria ofensiva, ni reniega del progreso material. Tampoco la desesperación nihilista, ni los abismos de un Dostoievski serán su tentación. Kropotkin se vuelve hacia el pasado, hacia el pueblo, se vuelve hacia la naturaleza, pero allí donde otros ven desgarraduras y conflictos irresolubles, Kropotkin ve posibilidades inéditas de cooperación y encuentro.

#### IV

Hasta que Kropotkin produjo sus escritos sobre la moral anarquista y su obra fundamental *El apoyo mutuo*, la naturaleza no había merecido gran atención por parte de los más importantes revolucionarios rusos. Y si lo había sido, poca constancia quedó de ello.

Los nihilistas rusos, según los describió Turguénev en su novela *Padres e hijos*, tenían una visión estrictamente utilitarista del mundo físico. Tal vez por mor de tomar distancia con todo lo que pudiera parecerse a una forma de adoración, rechazaban hacer de la naturaleza un templo o un santuario.

Como lo refleja en esta novela la afirmación del nihilista Bazarov:

-También la naturaleza, tal y como la entiendes, es una tontería. La naturaleza no es un templo, sino un taller, donde el hombre es un trabajador.

Según el retrato, discutido no obstante, de Turguénev, el nihilismo ruso es la fuerza renovadora y revolucionaria que se abre paso venciendo todos los obstáculos, no dejando en pie ningún principio anterior que se oponga a la forma del impetuoso materialismo que preconiza un personaje como Bazarov. No hay que olvidar

que en esta novela, Bazarov es un hombre de ciencia, un biólogo que pasa su tiempo diseccionando ranas. De esta forma irónica, Turguénev se burla amistosamente del cientifismo de estos jóvenes estudiantes.

Entre la discusión entre Pável Petróvich y los dos amigos nihilistas Bazarov y Arcadi, destaca la frase lapidaria de este último. Dice Petrovich:

-¡Hum! Actuar, destruir... —continuó él—. ¿Pero cómo es posible destruir cuando no se sabe por qué razón se destruye?

Y responde Arcadi:

-Destruimos porque somos la fuerza.

Palabras terribles que inspiran nuestra desconfianza y que nos hacen desear poner a resguardo de estos impulsos destructivos todo lo que en la historia encontramos de valioso. En la historia... pero ¿y en la naturaleza? ¿Y esos paisajes amados de la vieja Rusia? ¿Y las visiones gozosas de la infancia? ¿Es que la naturaleza sólo puede ser ese almacén de víveres o fábrica gigantesca que parecen anunciar las palabras de Bazarov? Estamos lejos de la exclamación condenatoria de Tolstói en el prefacio a su novela póstuma *Hadyi Murad*: «¡Qué criatura tan devastadora y cruel es el hombre!

¡Cuántos seres vivos, cuántas plantas destruye para mantener su propia vida!».

En una de sus novelas más importantes, *Resurrección*, Tolstói hizo de esta percepción una declaración de principios. El comienzo de esta novela es un manifiesto:

Algunos centenares de millares de seres humanos que se habían reunido en este espacio reducido habían mutilado la tierra sobre la cual se amontonaban; habían aplastado este suelo debajo de bloques de piedra con el fin de que nada pudiera germinar, habían arrancado toda la hierba que comenzaba a crecer, intoxicado el aire de petróleo y carbón, talado los árboles, expulsado animales y pájaros.

Pero, señala Tolstói, esto no había podido impedir que la primavera volviera y se hiciera sentir con su calor vivificador. Los árboles empezaban a reverdecer, los pájaros volvían a construir sus nidos, la hierba brotaba de nuevo. Este milagro divino era despreciado por los hombres, lamenta Tolstói, «lo que los hombres consideraban importante no era ni esta mañana de primavera, ni esta belleza del universo que Dios concede a todos los seres para su dicha —belleza que invitaba a la paz, a la unión, al amor». ¿Qué es lo que estos hombres consideraban como lo más importante?

Lo que estos hombres consideraban como más importante eran los medios que habían imaginado para dominarse entre ellos.

Aquí está resumida la calamidad de nuestra humanidad y su mundo empobrecido y enfermo. Los hombres desprecian la belleza ofrecida por la naturaleza que les rodea y sólo se preocupan de esclavizarse y explotarse. Resulta curioso que en las tres traducciones al castellano que he podido consultar de este fragmento no haya un consenso en la conclusión. En la primera, de Costa Clavell, esta última afirmación, de manera sorprendente, es eliminada. En otra, no aparece el verbo «dominar» sino «atormentar». Dice así: «Tan sólo estimaban aquello imaginado por ellos mismos a fin de engañarse y atormentarse recíprocamente». Sin embargo, la versión de Víctor Andrescu, y la traducción francesa que tengo en las manos, me parecen más fiables. Dicen claramente «dominar». Andrescu traduce: «dominarse unos a otros». Si cambiamos «dominar» por «atormentar» descargamos de sentido político a la afirmación. Es evidente, en todo caso, la relación que Tolstói establece entre el desprecio de los dones de la naturaleza y el afán de dominación. La pérdida de toda inocencia, de toda sencillez, de esa capacidad casi infantil para gozar simplemente de lo que ofrece la naturaleza... todo ello redundaba para Tolstói en una pervers-

sión moral que empuja a la humanidad a un encierro tenebroso en la esclavitud y la desdicha.

Tolstói esperaba poco de una revolución social, veía que la conciencia de su época estaba marcada a fuego por el espíritu materialista y progresista que todo lo arrasaba. Y sabía que su mensaje se perdería en la ruidosa marea de los nuevos tiempos.

Los ejércitos del Progreso se alzan victoriosos sobre las ruinas del mundo anterior, y un paso más hacia el futuro significa también un grado más en la fuerza para dominar la tierra. Albert Camus predicó, en un desierto de incompreensión, que la revuelta debía ponerse un límite si no quería aplastar sus propios objetivos de emancipación. ¿Hacia dónde dirigirá en efecto su mirada el revolucionario que ha decidido que nada puede valer más que su impulso de renovación?

Después de la derrota de 1848, Herzen advirtió su error. Supo que el verdadero socialismo sólo podría surgir cuando el pueblo hiciera del todo conscientes sus formas de autoorganización. Y nada había que esperar de la fuerzas de la «necesidad histórica» o del Progreso.

Como dice el propio Herzen:

El progreso es el Moloch para el que trabajamos. Pero pregúntese usted alguna vez qué promete el progreso a las masas ex-

haustas y destinadas a la destrucción. Les promete una vida maravillosa, pero sólo cuando hayan sucumbido en las fábricas y en las minas. Sí, el camino es largo, y los extenuados se derrumban en el trayecto<sup>5</sup>.

En la obra del Kropotkin maduro no encontraremos una condena filosófica ni ideológica del Progreso. Dado el optimismo infatigable de nuestro autor, esto nos habría parecido raro en él. Como revolucionario, geógrafo y hombre de ciencia, Kropotkin tenía tendencia a contemplar con agrado todo lo que la humanidad había conquistado después de la Revolución Industrial, el desarrollo de las comunicaciones y los transportes, la maquinaria que liberaba al trabajador de las tareas penosas y las instituciones de difusión del conocimiento, y lo único que lamentaba es que todo ello no se pudiera aprovechar de manera igualitaria. Su concepción nos puede parecer hoy ingenua o simplificadora. Sin duda. Es más bien en su valoración del *continuum* humanidad-naturaleza donde encontramos un punto de apoyo valioso para entender y atacar las tendencias destructivas propias de la sociedad industrial. La humanidad, al destruir la naturaleza que le rodea, destru-

---

5. Este fragmento ha sido extraído del libro *Diálogos entre inmortales, muertos y vivos* de Hans Magnus Enzensberger. Enzensberger reproduce aquí un diálogo escrito por Herzen pero retocado, no sabemos hasta qué punto. Es de suponer que Enzensberger ha sido fiel al espíritu de Herzen...

ye también la naturaleza que existe en ella. No hay censura más que la sancionada por la cruel ignorancia.

En el diálogo antes citado Herzen, hablando justamente de la naturaleza, aclara:

Hemos perdido la relación con la naturaleza. En esto reside precisamente nuestra libertad, de la que nos sentimos tan orgullosos. Y al mismo tiempo nos lamentamos de que ningún instinto nos lleve ya de la mano, de que demos tropezones y de que hayamos de asumir las consecuencias de nuestros actos.

Pero si Herzen y algunos otros populistas intentaron soldar esa brecha abierta entre pasado y presente, Kropotkin intentó soldar el abismo entre humanidad y naturaleza. Demostrando que la cooperación era fundamental en el mundo natural y que la moral solidaria reposaba en nosotros a la vez de manera consciente e instintiva, Kropotkin nos ayudó a pensar el alma y la cultura humana de una forma más completa. La lúcida ingenuidad, si se nos permite la paradoja, de Kropotkin, que vio en la historia natural y en la historia de los pueblos antiguos un modelo para entender la cooperación como factor de evolución más importante que la lucha y la confrontación, deja sin argumentos tanto a los pesimistas moderados que se refugian en el «mal menor» del Estado como a los profesionales de la

desesperación, que engordan desde hace años en sus despachos. Nada de lo que era humano, pero tampoco animal o mineral, le era ajeno a alguien como Kropotkin. Es por eso que su filosofía anarquista se vuelve inesperadamente actual y necesaria en nuestros días. Citemos:

Sobre la cuestión del apoyo mutuo, hoy sabemos que ciertos primates pueden anticipar una acción de apoyo mutuo para alcanzar un fin que saben que de otra forma sería irrealizable. Kropotkin tuvo razón al poner énfasis sobre la continuidad hombre-animal. No obstante, como se ha visto, existe sin duda una excepción humana. Por tanto, ¿para cuándo una síntesis que evite la alternativa insoslayable entre ruptura y continuidad?<sup>6</sup>

Queda pues esperar que surjan los animosos que sepan llevar más lejos la aportación de Kropotkin. Y sería deseable que lo hicieran en el sentido kropotkiniano, es decir, tratando de sacar de sus conclusiones nuevos apoyos para las tareas de emancipación.

---

6. Extracto del artículo de Pablo Servigne «Qu'a-t-on appris sur l'entraide depuis Kropotkin?» (¿Qué hemos aprendido sobre el apoyo mutuo después de Kropotkin?) incluido en el dossier que la revista anarquista *Réfractons* dedicó al apoyo mutuo en el otoño de 2009 bajo el título *L'entraide, un facteur de révolutions*.

*Actualidad de  
Gustav Landauer*



La técnica está por completo en la trayectoria del capitalismo; la máquina, la herramienta, el inanimado sirviente del hombre, se ha convertido en amo del hombre.

*Incitación al socialismo*

Existen, que sepamos, pocos textos accesibles en castellano sobre el escritor y revolucionario Gustav Landauer (1870-1919) y sus dos obras más conocidas de pensamiento político, *La revolución* (1907) e *Incitación al socialismo* (1911 y reed. 1919), son hoy muy difíciles de encontrar en castellano<sup>1</sup>.

Para los que no podemos leer el alemán la mayor parte de la obra de Landauer nos es inabordable. Sólo esperamos que algún día una editorial se decida a rescatar sus principales trabajos y podamos acceder a una lectura más completa. De momento, y apoyándonos sobre todo en las dos obras arriba mencionadas, intentaremos ofrecer un bosquejo de las líneas más importantes de su pensamiento que hoy consideramos relevante para la reflexión política.

---

1. La revista libertaria *Bicicleta* presentó en los años setenta un texto de Paul Avrich dedicado a Landauer. También existe un texto de Michael Löwy titulado «Gustav Landauer, révolutionnaire romantique» del año 2003, donde presenta la vida y obra de nuestro autor. Más recientemente, ha aparecido en la revista *Erosión. Revista de pensamiento anarquista* (2012) un artículo de Diego Mellado que está en gran parte centrado sobre Landauer. En cuanto a las traducciones en castellano, sabemos que se ha hecho una reedición de *La revolución* en Argentina hace algunos años.

Una de las cuestiones que distinguen a Landauer de otros pensadores políticos de su tiempo, incluso entre los libertarios, es su total desconfianza a la hora de utilizar el método científico para abordar el estudio de la historia y los movimientos sociales. Landauer intentó aunar el conocimiento histórico de las transformaciones revolucionarias a algo que para él era inmanente a la humanidad, es decir, la comunidad, la tradición, y lo que él llamaba, el espíritu. Es ese rasgo lo que le ha valido ser calificado, al mismo tiempo, como conservador y revolucionario. Landauer verá en la revolución social no sólo la ocasión de reaparición de lo nuevo, sino de desvelamiento de lo que ya era existente: la comunidad humana a la que siempre han permanecido unidas las personas y cuyo lugar el Estado ha usurpado progresivamente.

El rechazo pues de Landauer hacia el Estado es absoluto. Nace en él como un sustrato filosófico, e incluso metafísico, donde llega a afirmar: «Donde hay espíritu, hay sociedad. Donde no hay espíritu se impone el Estado. El Estado es la sustitución del espíritu».

Como exclamaba el personaje del jacobino Desmoulins en la tragedia *La muerte de Danton* (1835) de Büchner:

La forma del estado tiene que ser una túnica transparente que se ciña al cuerpo del pueblo.

Y sabemos qué rasgos adquirió esta túnica que, durante el siglo XIX, se convertiría más bien en el sudario de las libertades de las masas trabajadoras.

Pero sería injusto tachar a Landauer de pensador nebuloso, buscador de una insondable mística de la revolución. En muchos casos, podemos ver en la filosofía anarquista de Landauer una interpretación idealista y espiritual del «principio federativo» de su admirado Proudhon. Landauer lo que busca, ante todo, es el «espíritu unificador». Igual que consideraba, acertadamente, a Proudhon, como pensador de la síntesis, él mismo buscará también esta unificación, esta unión de los contrarios, entre revolución y tradición, comunidad e individuo. Así mismo valorará mucho las obras de Kropotkin, particularmente *El apoyo mutuo*, que se encargó de traducir al alemán, y *Campos, fábricas y talleres*, que incorporará a su propia reflexión.

Pero, en general, podemos ver la obra de Landauer como una expresión nítida de esa corriente libertaria que se opone a la doctrina dialéctica del marxismo y que rechaza la idea de que de la destructividad capitalista pueda nacer la regeneración. Que desconfía de unas supuestas leyes históricas, de la misma idea de Progreso, y que busca asentar la revolución social sobre una vasta federación de experiencias constructivas que sirvan para alentar el nuevo espíritu de transformación.

Para ver hasta qué punto Landauer desconfiaba de una visión progresista de la historia, basta leer algunas páginas de *La revolución* donde, al igual que Kropotkin, subraya la importancia de las comunas medievales:

La Edad Cristiana está caracterizada precisamente por la totalidad de autonomías, que mutuamente se compenetraban y entremezclaban sin formar por ello una pirámide o algún otro tipo de poder central. La forma de la Edad Media no era el Estado, sino la sociedad, la sociedad de sociedades.

Igual que Marx lo había hecho tiempo antes, constata que

El desarrollo del comercio y de las manufacturas ha fortalecido entretanto a la burguesía; el tercer estado quiere completar integralmente la atomización y el individualismo [...] la organización por estamentos es destruida; los gremios, abolidos; las tierras comunales —vestigios bien conservados de la antigua propiedad común— divididos; las asociaciones profesionales, disueltas y proscritas.

Pero, a diferencia de Marx y de muchos de sus seguidores, Landauer no ve en estos procesos un *mal necesario*, un paso forzoso para la realización de una nueva sociedad. Esa «atomización e individualismo» son

causa y efecto de una nueva forma de reorganizar el Estado en base a la economía política moderna y la separación de poderes, con el objetivo de favorecer el desarrollo del capital. Dice Landauer: «sólo deben existir ciudadanos y Estado; no debe ser tolerado ningún tipo de asociaciones al margen del estado, y ni siquiera el estado puede entrometerse en la libertad de la propiedad». Dicho sea de paso, esto debería servir de reflexión para los que hoy buscan asociarse políticamente celebrando su estatus de «ciudadano», cuando aquí vemos por enésima vez cómo el ciudadano, históricamente, nace y se define como mónada disgregada y servil a la ideología del Estado capitalista. Sin que esto sea un pretexto, claro, para contraponer como superiores la condición de siervo o de súbdito.

### *La crítica del marxismo*

Para comprender mejor la posición de Landauer y su ideal de cambio social es necesario empezar por comprender sus duras críticas al marxismo al que llega a tachar de verdadera peste.

Ya desde su obra *La revolución*, Landauer descarta poder utilizar la ciencia para el estudio de la historia. En la *Incitación* sus ataques llenos de ironía hacia

esa tendencia científica del marxismo se intensifican. Landauer ridiculiza esa pretensión de Marx y sus discípulos de considerarse a sí mismos, de alguna forma, como la vanguardia de la conciencia histórica. Acorralados entre el hegelianismo y el pragmatismo político, el Partido pasa a encarnar el mismo proceso histórico tomando conciencia de sí mismo, mientras el resto de pobres mortales, inmersos en este proceso, no pueden advertir la naturaleza de lo que ocurre. El marxismo, pues, condena tanto el idealismo utopista, que proyecta sus sueños sobre una realidad material que desconoce, así como cualquier tipo de voluntarismo que otorgue a la conciencia moral la capacidad para intervenir espontáneamente sobre la realidad social.

De cualquier modo, Landauer está lejos de expresarse como un pensador sistemático en *Incitación al socialismo*. Más bien habla como un autor satírico, un poeta, un encendido y provocador polemista. Esto tal vez molestará a espíritus más metódicos. Pero sus palabras, en muchos casos, consiguen hacer temblar el aparatoso armazón del materialismo histórico del marxismo. Landauer desmonta la teología marxiana que confiere a la historia un curso progresivo hacia el comunismo. Critica la «necesidad de un proceso natural» que hace pasar del estadio de los pequeños propietarios a la gran propiedad y al capitalismo. Ironiza: «gracias a

Dios se proletarianizan cada vez más masas de proletarios [...] frente a gigantescos empresarios aislados, y entonces se da el salto a la tercera etapa, entonces el segundo proceso de evolución, el último paso al socialismo es un juego de niños. La hora del capitalismo privado suena. Dentro del capitalismo se ha llegado, dice Karl Marx, a la centralización de los medios de producción y a la socialización del trabajo». En ese caso: «La producción capitalista engendra con la necesidad de un proceso natural su propia negación: el socialismo. Pues la cooperación y la propiedad común de la tierra es, dice Karl Marx, una conquista ya de la era capitalista. Las grandes, enormes, casi infinitas masas humanas, las proletarianizadas, no tienen realmente casi nada que hacer por el socialismo. Sólo deben esperar hasta que llegue».

Muchos estudiosos del marxismo encontrarán excesiva esta «simplificación» de las ideas de Marx. Pero hay que admitir que, incluso en el caso de que Landauer reduzca la teoría de Marx a algunos aspectos de la vulgata más difundida, y a sabiendas de que el mismo Marx pudo matizar su propia visión hasta el día de su muerte, no cabe duda de que, en líneas generales, todo el socialismo de inspiración marxista se ha construido sobre este tipo de supuestos; y de que el propio Marx es responsable de haberles dado forma en muchas de sus páginas.

La reacción de Landauer contra la teoría marxista es visceral, poética, exaltada. Coincide curiosamente con la de otro contemporáneo suyo, el poeta y agitador dadaísta Hugo Ball, calificado de místico y anárquico, admirador de Bakunin, Hölderlin y Herman Hesse, cristiano heterodoxo y furibundo crítico de Marx. En su conocido libro *Crítica de la Inteligencia alemana* (1919) lanzaba acusaciones contra Marx y Engels que pueden encontrar una afinidad innegable con las de Landauer. Las aceradas críticas de Ball, a pesar de su inclemencia, descubren inevitablemente taras reales en la filosofía política del marxismo. Dice de la Internacional de Marx:

Su obra consistió en colocar los objetos de necesidad y de uso común por encima de los religiosos y los ideales, la materia sobre el espíritu [...] Su objetivo es la eliminación de la cualidad y de la caballerosidad, hasta conseguir el aborregamiento de los individuos nacionales y personales.

Según Marx, todos los problemas son iguales porque con la llegada de la industrialización se pueden equiparar el jefe de Owambu y el funcionario de telégrafos de Estocolmo, jugando ambos un pequeño papel igual [...].

[Marx] descompuso con dureza la situación material del trabajador fabril, pero se negó a concederle un resto de alma y de fuerza para afirmarse a sí mismo frente a la desvalorización de

su personalidad en el Estado autoritario [...] Desde el momento en que sólo pensaba en términos de cantidad y de medida, introdujo en el proletariado el mismo espíritu nihilista y desorganizado que predomina en las finanzas [...].

Y más abajo:

¿Es que la mayor tarea del socialismo no es precisamente la de profundizar la humanidad del ser humano? La implantación de la dictadura del proletariado, ¿significa renunciar a la emancipación, utilizar métodos violentos y destruir los fundamentos de la sociedad? Ya tenemos la doctrina de los bolcheviques.

Estas citas pueden parecer extremas, pero nos ayudan a entender mejor el contexto libertario, humanista y espiritual en el que Landauer se integra dentro de la tradición de su propio país. Esa «revolución moral» por la que clama Ball, sin la cual la revolución política y económica de poco vale, coincide con la revalorización que hace Landauer de la voluntad y el espíritu de rebelión al margen de todo mecanicismo histórico. Acusa al marxista de filisteo, de fanático del Progreso, de denigrador de todo lo pasado. Dice así: «Algo así como una República de ciudades de la Edad Media o un mercado aldeano o un *mir* ruso, un *allmend* suizo o una colonia

comunista no puede tener para él la más ínfima analogía con el socialismo; pero un vasto Estado centralizado se parece ya en cierto modo a su Estado futuro».

Landauer critica mordazmente esa exaltada apología que los marxistas hacen de la moderna sociedad productiva y tecnificada: su fascinación por la sociedad capitalista e industrial es el reflejo exacto de su concepción progresista de la historia. Denuncia que el marxista «preferiría sucumbir y ahogarse en el capitalismo» antes que reconocer que en los restos de comunidades vivientes de la Edad Media que han sobrevivido en algunas naciones de Europa «hay los gérmenes y los cristales vitales también de la cultura socialista futura». Como, dicho sea de paso, lo creían otros socialistas heterodoxos como Herzen o William Morris. Y añade Landauer: «pero si [al marxista] se le muestran las condiciones económicas, digamos de Alemania, en la mitad del siglo XIX, con su sistema fabril, con la devastación de la tierra, con la uniformización de las masas y de la miseria, con las economías destinadas al mercado mundial en lugar de ser destinadas a las necesidades efectivas, encuentra allí producción social, cooperación, comienzos de propiedad común, se siente a gusto».

Pero Landauer no se detiene ahí. Asocia el marxismo al culto de la máquina y de la Técnica. De hecho, parece señalar que es la tecnología industrial la que ha

hecho posible que Marx llegue a conceptualizar el capitalismo y, a la vez, la posibilidad de su superación.

Landauer, con su estilo entre irónico y solemne, ataca al corazón de la doctrina de Marx:

El padre del marxismo no es el estudio de la Historia, no es tampoco Hegel, no es Smith, ni Ricardo, ni ninguno de los socialistas anteriores a Marx; tampoco es una situación temporal democrática-revolucionaria; es menos todavía la voluntad y la demanda de cultura y de belleza entre los hombres. El padre del marxismo es el vapor.

Y añade después:

Lo que Marx ha considerado como analogía del socialismo, como la etapa preparatoria inmediata del socialismo, no era otra cosa que la organización del establecimiento productivo suscitado por las exigencias técnicas de la máquina de vapor dentro del capitalismo.

Nuestro autor denigra la concentración productiva y humana causada por la maquinización, a la que asocia la concentración financiera y burocrática. En definitiva, Landauer rechaza todos los presupuestos sobre los que reposa la ciencia de la historia marxista. En el nacimiento de la edad capitalista e industrial no ve

ningún aspecto particularmente positivo que pueda servir de apoyo a una transformación de carácter socialista. Al contrario, ve más bien que capital, industria, concentración productiva y fabril, burocracia, poder financiero y Estado moderno, son obstáculos muy poderosos que operan contra la posibilidad de una revolución genuina.

Todo lo que para los marxistas-leninistas eran «condiciones objetivas» de la revolución, para Landauer no son sino miserables fantasmas del intelecto: veneración de la Historia contra espíritu, conciencia moral y voluntad de rebelión.

### *La cuestión de las comunas y las cooperativas de producción*

El historiador del anarquismo Max Nettlau ya señalaba que los socialistas y marxistas de su época despreciaban esta idea de Landauer de fundar comunidades agrarias y artesanas que tenían por objeto servir de base al proyecto revolucionario. Hay que decir que su impulso era contemporáneo de lo que en Francia se desarrollaba bajo el nombre de «medios libres», con figuras como Émile Armand, y que no era sino la proliferación de comunidades voluntarias lanzadas por pequeños grupos

de militantes anarquistas. Si el alcance de estas experiencias era minoritario y limitado, su importancia cualitativa y ejemplar no era desdeñable. Armand fue uno de los teóricos del movimiento y llegó a publicar una antología de textos sobre experiencias de vida en común. Esta cuestión de las comunidades voluntarias, y por extensión todo lo que concernía a las cooperativas agrarias y el retorno a la tierra, suscitaría un gran debate a lo largo del siglo en los medios libertarios.

En el mundo anarquista ibérico, en los años treinta, este debate se saldaría con la división informal, y siempre vaga, entre agraristas e industrialistas, con figuras como Federico Urales e Isaac Puente en el primer bando y Abad de Santillán, con su *El organismo económico de la revolución*, como representante del segundo. El congreso de mayo del 36 en Zaragoza supondría el punto culminante de este debate, sin que ninguna de las partes saliera enteramente ganadora, a pesar de la adopción de la obra de Puente, *El comunismo libertario*, como posible texto programático.

La discusión sobre las comunidades, el retorno a la tierra y a formas de organización más sencillas y, en general, todos los aspectos constructivos que estaban integrados en la búsqueda de una sociedad más equilibrada, volvería una y otra vez en los años sesenta y setenta del pasado siglo.

¿Cómo se reflejaba este problema en la obra de Landauer? Su ideal anarquista, más que basarse en la destrucción directa del Estado, se basaba en la posibilidad de crear relaciones al margen de éste. Vivir otra vida fuera del Estado y la sociedad capitalista. Cuando dice: «El socialismo no viene por el camino del desarrollo del capitalismo y no viene por la lucha de los obreros productores dentro del capitalismo», deja suponer que su ideal de transformación se basa en una oposición constante a la organización y a la cultura capitalista que pueda realizarse en una periferia, en una vida exterior al capitalismo. No estamos muy lejos de las ideas de Tolstói. Esto hoy cobra un especial interés para nosotros.

Dice Landauer:

El legítimo marxista [...], no quiere saber nada de cooperativas campesinas, de cooperativas de crédito, de cooperativas obreras, aun cuando prosperen y lleguen a tener grandes proporciones [...].

En su libro *Caminos de utopía* (1950), Martin Buber, filósofo y amigo de Landauer, señalará que el movimiento cooperativista del siglo XIX sobrevivió a la época de mayores represiones y desbandadas.

Refiriéndose al caso de Francia e Inglaterra subraya:

Ni siquiera las persecuciones y disoluciones de muchas cooperativas después del golpe de Estado lograron sofocar el movimiento. El verdadero peligro que las amenazaba provenía aquí, como en Inglaterra, de su propio seno: la capitalización, la paulatina transformación en sociedades capitalistas o semicapitalistas.

La mayor parte de las cooperativas, nos dice, habían sido absorbidas, décadas después, por el modo de funcionamiento jerarquizado y comercial propio de la empresa burguesa. Pero añade: «Sin embargo, en todas partes hallamos también bellos ejemplos de lucha interior por el socialismo».

Para Buber, la única salida para las cooperativas de producción y consumo era la progresiva integración de ambas y su desarrollo como federación. Había que llegar a una tupida red de cooperativas, organizadas incluso en forma de colonias, basadas en el apoyo mutuo y que no estuvieran completamente aisladas de la sociedad capitalista sino que sirvieran de influjo constante para su transformación.

En Francia, el debate sobre el cooperativismo, en la época de Landauer, es bastante intenso en los medios libertarios. Los «medios libres», las comunidades voluntarias anarquistas que se dieron en Francia en las primeras décadas del siglo XX, se presentan como una alternativa justamente a la integración burgue-

sa de las cooperativas. Como lo expresaba el anarquista André Lorulot: «la cooperación no ataca el modo de producción y de apropiación capitalista en su principio; la cooperativa produce un tipo de nueva pequeña burguesía que amenaza instalarse entre la pequeña burguesía propiamente dicha y el proletariado». Por el contrario: «el medio libre no tiene por fin la búsqueda de beneficio. Se propone agrupar a los individuos fuera del engranaje social y de emanciparlos en consecuencia del yugo social<sup>2</sup>».

Estas comunidades tendrán ecos en el intento de Landauer de lanzar ensayos de colonias socialistas en Alemania y Suiza. Como seguidor de Proudhon pensaba que era posible adoptar las cooperativas y el mutualismo. Creía en la progresión pacífica hacia una sociedad igualitaria y libre, a condición de que esto se hiciera sin concesiones ni al Estado ni al capital, organizando la vida productiva sobre ideales morales y estéticos superiores a los normalmente aceptados por la cultura socialista y obrera. Su ideal de superación de la sociedad capitalista integraba pues la búsqueda de una belleza y una armonía de la que la sociedad medieval cristiana podía estar más cerca a pesar de todas

---

2. Estas citas están extraídas del libro *Les milieux libres. Vivre en anarchiste à la belle époque en France*, Les Éditions Libertaires, 2006, de Céline Beaudet. Este libro constituye una interesante investigación histórica sobre las comunidades anarquistas francesas alrededor de 1900.

sus deficiencias. La revolución espiritual que le inspiraba no estaba tan lejos del ideal de un Münzer, un Ball o un Winstanley, pero incorporando las aportaciones de Kropotkin y Proudhon en cuanto a lo organizativo y no ciñéndose a ningún dogma religioso en concreto.

Landauer creía en una revolución que despertara en la humanidad el amor, el deseo de comunidad y el deseo de remontarse a las fuentes del ser.

Poco después de la revolución alemana de los consejos obreros de 1919, en la que participaría activamente, fue asesinado brutalmente por el ejército. Así se perdió uno de los hombres más lúcidos y honrados que diera la Alemania de su época.

En cualquier caso, la discusión lanzada por Landauer en favor de un movimiento liberado de los dogmas del progreso y de las teleologías decimonónicas es hoy de plena actualidad. También lo es el problema fundamental de la proyección de una sociedad a partir de experiencias constructivas y autónomas tales como cooperativas agrícolas, escuelas libres, redes alternativas de distribución de bienes o redes de apoyo mutuo basado en el intercambio de servicios.

Por un lado, todas estas experiencias proporcionan la oportunidad de vivir ya, en buena parte, *de otro*

*modo*. Constituyen una posibilidad genuina de educación en formas de autonomía. Poseen un valor inherente porque generan en las personas actitudes y comportamientos que prefiguran la idiosincrasia de una sociedad igualitaria, más equilibrada y armoniosa con la naturaleza. Por otro lado, en un aspecto más inmediato, pueden ofrecer a ciertos grupos la posibilidad de sobrevivir más dignamente y escapar en parte a la esquizofrenia de la sociedad industrial, donde la mayor parte de empleos, contribuyen generalmente al sostenimiento del sistema y su onda destructiva. En cualquier caso, pueden ser siempre una vía abierta a la deserción, lo que no es poco en los tiempos que vivimos.

El problema es, como siempre, que caigamos en una valoración aislada de los fenómenos. Cada pequeña capilla busca reafirmar su verdad ignorando el conjunto de factores que intervienen en cualquier iniciativa colectiva. Si las experiencias de reapropiación a las que hacemos mención se toman como dogmas exclusivos sólo servirán para aislar más el aprendizaje político y hacer más grande el abismo de insignificancia en el que habitamos.

Pero, además, hay una cuestión mucho más grave. En su época Landauer no desligaba su teoría sobre la transformación social de otras exigencias mayores, políticas, culturales e incluso filosóficas. El momento en

el que vivía era además de una efervescencia social que nosotros no hemos conocido. Su ideal de las comunas y las cooperativas podía articularse pues con un deseo general de lucha y de transformación que hoy está ausente en la sociedad. Es por eso que la mayoría de iniciativas constructivas que se presentan hoy como panaceas están gravadas con el peso de la época, no hay una crítica consecuente del asistencialismo de Estado, se deriva inevitablemente hacia la supervivencia sin más, se despolitizan los análisis y ya no se busca rebasar el horizonte que nos impone la cultura del capitalismo. Cada vez más, todo se polariza en torno a dos posiciones: o un rechazo frontal del sistema centrado en la vaga esperanza de una lucha desesperada y solitaria, o una vía constructiva que reproduce ingenuamente las estrategias del mercado y la «economía verde». Y entre esos dos polos, estamos casi todos, perdidos, viviendo como podemos con nuestras paradojas a cuestas.

Falta el «espíritu unificador»... Falta retomar las cuestiones donde las dejaron autores como Landauer. La relectura de sus textos puede ser una invitación a comenzar el debate sobre premisas más claras y atractivas que gran parte de lo que nos propone la «escena crítica» contemporánea.



*Élisée Reclus*  
*y la ciudad sin límites*



Desde comienzos del siglo XXI el interés por la vida y obra de Élisée Reclus ha ido en aumento. Por aquí y por allá menudean textos a él dedicados, reediciones, comentarios a su obra y pensamiento.

Con intención de acotar el terreno de debate y haciendo alusión a dos textos que aparecieron durante 2013, el primero, el libro de Philippe Pelletier, *Géographie et Anarchisme. Reclus, Kropotkin et Metchnikoff*; y el segundo, el artículo-ponencia de J. L. Oyón, «Reclus: la fusión naturaleza-ciudad», aparecido en el boletín del Ateneu Enciclopèdic Popular de Barcelona, queremos llamar la atención sobre esta cuestión apasionante de la ciudad y sus desarrollos dentro de la obra del gran geógrafo libertario<sup>1</sup>.

Del riguroso y bien documentado estudio de Pelletier nos referimos sobre todo a su capítulo, «Élisée Reclus, les géographes anarchistes et la ville». Como es sabido, el también geógrafo Pelletier lleva desde hace años

---

1. Hay que decir que durante el año pasado aparecieron también publicadas en forma de libro las actas del coloquio que se celebró en Lyon en el año 2005, centenario de la muerte de Reclus. El libro, preparado por Isabelle Lefort y el mismo Pelletier, contiene una ponencia sobre Reclus y la ciudad, «La ville dans l'œuvre de Reclus», de Paul Claval. Este texto incide sobre las mismas ideas que aquí comentamos. Para la realización de este artículo nos hemos servido del valioso trabajo del investigador José I. Homobono, que también participó en el encuentro de Lyon, publicado en 2009 en el número 31 de la revista vasca *Zainak*: «Las ciudades y su evolución. Análisis del fenómeno urbano en la obra de Élisée Reclus» así como de su selección de textos y artículos que aparece en el mismo número. Todos los fragmentos de Reclus aquí citados provienen de esta traducción.

profundizando en la obra reclusiana y en este capítulo de su libro expone muy claramente la importancia que para Reclus tuvo el análisis de la ciudad en el conjunto de su obra. El mismo Oyón comenta en su artículo:

En los 19 volúmenes de la *Nueva Geografía Universal* publicados entre 1876 y 1894, durante su exilio en Suiza como antiguo *communard*, dedicó cerca de 2.000 páginas a las distintas urbes del mundo en las que, a su defensa de la ciudad como «lugar por excelencia del progreso» y quintaesencia de la civilización, unía a veces, como en Londres, la denuncia de los terribles contrastes urbanos que oponían a los barrios pobres, insalubres, ajenos a la naturaleza y con graves problemas de sobremortalidad, a los barrios ricos, más sanos y ajardinados.

Todos los comentaristas que se han centrado en esta cuestión coinciden en la misma idea: la valoración ambivalente de Reclus por la ciudad moderna. A través de su dilatada obra, y esto también lo señala Oyón, asistimos a la evolución de su pensamiento, que oscila entre la condena de la insalubre y deshumanizada ciudad industrial y la apología de la ciudad como lugar de encuentro y enriquecimiento cultural, intercambio y expansión del espíritu. La ciudad es lo que es, sin duda, pero también lo que fue y lo que podría llegar a ser. Como lo explica Oyón, a Reclus no le preocupa tanto la despo-

blación de los territorios causada por el crecimiento de la urbe y sus infinitas necesidades, como el proyecto de llevar a buen puerto el proceso de *suburbanización* de la ciudad, movimiento espontáneo de la población urbana hacia las periferias y campiñas exteriores.

Este movimiento de reflujo, momento segundo de la movilización de la población después del éxodo rural, obedece, como lo explica Reclus, al impulso humano de reencontrarse con una naturaleza que ahora le resulta ausente en los asfixiantes centros urbanos. El nuevo urbanita, el ciudadano de segunda o tercera generación, más adaptado ya a los ritmos de la ciudad, después de hacerse un pequeño nicho en su economía desquiciada, quiere ahora disfrutar de los espacios abiertos y aireados. Echa de menos el verdor y la paz de los rincones del campo. Como dice Oyón refiriéndose a Reclus: «Esa doble condición ideal del individuo suburbano de rural y urbano a un tiempo, esa imaginación de una ciudad unida al campo circundante no le abandonará jamás».

En uno de sus textos más importantes, «Del sentimiento de la naturaleza en las sociedades modernas» (1866), escribía así:

Tanto o más que se desarrolle y se depure el sentimiento de la naturaleza, importa que la multitud de hombres exiliados de los campos, por la fuerza misma de las cosas, aumente de día

en día. Los pesimistas se asustan, ya desde hace mucho tiempo, del incesante crecimiento de las grandes ciudades, y por lo tanto no siempre se percatan de la rápida progresión con la que podría operarse en lo sucesivo el desplazamiento de población hacia los centros privilegiados.

Aquí se podría pensar que Reclus es unilateral, y demasiado optimista, al juzgar un fenómeno como la despoblación de los campos. En cualquier caso, era muy consciente de la amenaza «ambiental» que podía suponer la progresiva urbanización de las campiñas exteriores y en algunos textos critica duramente la destrucción que ya estaba en marcha sobre el paisaje. Por lo demás, para Reclus, tal y como lo analiza Oyón, el proceso de suburbanización incluía la posibilidad de superar la división entre campo y ciudad y crear un medio híbrido donde los seres humanos pudieran gozar a la vez de las ventajas del progreso y de las bendiciones de la naturaleza. Era necesario reconducir ese doble movimiento de atracción y repulsión del centro urbano hacia un orden diferente.

Este orden tendría que parecerse al funcionamiento orgánico de algunos sistemas naturales. El ejemplo por excelencia es el ciclo hidrológico tomado de su famoso libro *Historia de un arroyo*, donde en el capítulo dedicado al paso del agua por la ciudad, Reclus explora

las posibilidades de una circulación reciclable del agua y su reutilización como fluido potable, aprovechándose también los deshechos como abono para los huertos y jardines. Desde luego Reclus no se engaña en cuanto a las posibilidades que la ciudad de su época ofrecía: «Desgraciadamente, el organismo artificial de las ciudades aún está lejos de asemejarse en perfección a los órganos naturales de los cuerpos vivos».

El análisis de otros textos fundamentales entresacados de *El hombre y la tierra* o de sus artículos centrados sobre la ciudad como «The evolution of cities» (1895), conduce a Oyón a redundar sobre análogas conclusiones. La ciudad ideal reclusiana no tiene unos límites precisos; proviene de una fusión gradual y ordenada de entornos urbanos y campestres. Citamos al mismo Reclus en «The evolution of cities»:

Así pues el desarrollo normal de las grandes ciudades consiste, de acuerdo a nuestro ideal moderno, en la conciliación de las ventajas de la vida rural y de la urbana; aportando aquella el aire, el paisaje, la deliciosa soledad, ésta la facilidad de comunicación, la distribución mediante redes subterráneas de energía, de luz y de agua.

En la visión de Reclus, los espacios céntricos de la ciudad han sido colectivizados. No hay que olvidar que

Reclus participó activamente en la Comuna de París de 1871, por lo que fue deportado durante muchos años, y que nunca olvidó su filosofía libertaria. Para él el espacio privilegiado de la ciudad sería el ágora de discusión pública, accesible a todos, horizontal. Esta riqueza política y estética que puede ofrecer la ciudad debe combinarse también con la experiencia solitaria del campo y la naturaleza.

Por lo tanto:

Mientras que el hombre del campo se convierte día a día en ciudadano por su estilo de vida y su mentalidad, el urbanita, a su vez, mira hacia el campo y aspira a ser campesino.

En este mismo artículo también señala: «el único obstáculo para la extensión indefinida de las ciudades y su total fusión con el campo proviene no tanto de la distancia como del elevado costo de las comunicaciones [...]». Pero concluye: «los límites a un libre uso del ferrocarril por los pobres retroceden gradualmente ante el avance del progreso social».

Este artículo resume bien la filosofía positivista y progresista de Reclus sobre la ciudad, expresada en su muy citada formulación: «Allí donde crecen las ciudades, la humanidad progresa; allí donde decaen, la propia civilización está en peligro».

No hace falta decir hasta qué punto hoy puede resultar controvertida esta afirmación. A Reclus no le asustaba la expansión de ciudades como Londres o Chicago, viéndolo como ese primer paso necesario hacia la suburbanización. Escribe Oyón: «Si en 1866 veía Reclus las áreas densas de las grandes ciudades como cementerios donde se enterraban los recién llegados, a finales de siglo y con la introducción de las redes técnicas higiénicas, fundamentalmente el alcantarillado, y la progresiva dispersión desdensificadora de la población hacia los suburbios ajardinados habían situado ya las tasas de mortalidad urbanas por debajo de las rurales».

El capítulo ya nombrado del libro de Pelletier constituye una buena síntesis de todo lo anteriormente expuesto y para no insistir en lo ya señalado, sólo apuntaremos lo que Pelletier resalta como de patente actualidad en la meditación reclusiana sobre la ciudad. Pelletier reitera la aceptación serena de Reclus en cuanto al crecimiento de la urbe. Señala además que Reclus se anticipa a la crítica «urbanófoba». Según Pelletier, para Reclus el crecimiento de la ciudad no tenía nada de patológico ni amenazante. Hay muchas causas que explican este fenómeno que no deja de ser enormemente complejo. A pesar de todas sus fallas, la evolución expansiva de la ciudad deriva de una lógica propia del proceso de civilización.

También indica Pelletier: «La crítica de las grandes ciudades denota un “moralismo” que podemos calificar de reaccionario. [...] Según Reclus, la concentración urbana resulta de múltiples factores: la sociabilidad humana, el intercambio de bienes, la seguridad psicológica y social».

Pelletier insiste sobre esa mirada doble que Reclus arroja sobre la ciudad. Reclus denigra en todo momento la fealdad de la ciudad industrial que devora masas de inmigrantes, pero eso no le impide admirar las bellezas arquitectónicas de ciertos barrios y monumentos. La ciudad es, en efecto, el lugar donde el bracero pobre va a enterrar su existencia, en el más crudo anonimato, pero también es el lugar donde este mismo bracero puede soñar con una vida más elevada y donde, a veces, consigue la prosperidad y la seguridad para su descendencia.

Como bien lo indica Pelletier, Reclus es consciente de la complejidad del fenómeno migratorio y del crecimiento urbano: denuncia enérgicamente el lenguaje de ciertos terratenientes y aristócratas moralistas que se espantan ante la desertificación de los campos y de la hipertrofia de los sucios suburbios obreros, cuando fueron ellos los causantes de tales calamidades. Como lo escribe Reclus en *El hombre y la tierra*:

¿Quién suprimió los comunales, quién redujo y después abolió completamente los derechos de uso, quién roturó bosques y eriales, privando así al campesino del combustible necesario? ¿Quién cercó la propiedad para marcar bien la constitución de una aristocracia territorial? [...] ¿Qué tiene de extraño que la huida hacia la ciudad sea inevitable cuando el campesino no tiene ya tierras comunales, cuando las pequeñas industrias han llegado a faltarle, cuando los recursos disminuyen al mismo tiempo que se incrementan las necesidades y las ocasiones de gastos?

A Reclus, con su gran conocimiento geográfico e histórico, no se le escapa en ningún momento el cruce de factores sociales, económicos y jurídicos que ha contribuido a esta movilización general de poblaciones del campo. Su desarraigo, su miseria, su soledad, les han conducido a buscar la salvación en la *jungla urbana* donde, al menos, brilla la llama de una esperanza nueva.

Ahora bien, como dice Pelletier, los factores negativos no pueden explicar por sí solos la atracción que las luces de ciudad ejercen sobre los parias del campo.

Reclus, en otro fragmento de *El hombre y la tierra*, amplía esta idea:

Pero también de esas reuniones de hombres [las ciudades] han brotados las ideas, y allí se han originado nuevas obras y han

estallado las revoluciones que han desembarazado a la humanidad de las gangrenas seniles.

En términos parecidos a autores libertarios como Kropotkin, Rocker o Martínez Rizo, Reclus dedica extensas páginas a describir los ejemplos de libertad y autonomía que señalan el apogeo de las comunas medievales, de las pequeñas repúblicas durante el Renacimiento, etc. En otros tiempos ciertas formas de organización ciudadana encarnaron, aunque fuera parcialmente, ideales de libertad y convivencia, de trabajo asociado y cooperativo. Para Pelletier, Reclus sería sobre todo un crítico de la ciudad en su forma capitalista, la ciudad de los barrios opulentos y las barriadas miserables, de los contrastes intolerables y de la desigualdad. Pero en lo que se refiere a *mejorar* la ciudad, Reclus miraba con buenos ojos los proyectos de reforma que contribuían a hacer la ciudad más habitable e higiénica. De ahí su interés por el modelo de ciudad-jardín de Howard o los proyectos que desarrollaba Patrick Geddes en Edimburgo.

Pero ¿y en cuanto a la extensión, a los límites de la ciudad? ¿A su relación con el campo y la naturaleza que la rodea o que la rodeaba?

Escribe Pelletier:

Por supuesto, podríamos tachar a Reclus de optimista, al considerar que no podía conocer el crecimiento urbano formidable planetario del siglo XX, y que, en consecuencia, no podía prever los enormes efectos negativos. Pero esto no es así ya que Reclus prevé este fenómeno, al cual no se opone.

Pero esta conclusión no es satisfactoria. En efecto, Reclus prevé que ciudades como Londres o Nueva York seguirán creciendo y aumentando su población en el siglo XX. Ahora bien, si anticipa el crecimiento urbano no siempre es consciente de los problemas ambientales y logísticos, muchos de ellos irresolubles, que generará la expansión de la ciudad y su transformación en conurbación. No hablamos ya, claro, de los conflictos sociales que irán unidos a estos procesos. Es difícil saber cómo Reclus articulaba al final de su vida la convicción de que sólo una transformación revolucionaria podía orientar el crecimiento urbano en un sentido liberador con su valoración de las tendencias urbanas que él consideraba espontáneas y que abrían posibilidades para dar pasos positivos. El problema está lejos de ser simple.

Varios interrogantes se abren aquí. El primero de ellos hace referencia a la misma razón de ser de la ciudad. Si la ciudad nació ya en un principio como espacio confiscado por el poder, también es cierto, como creía

Reclus, que aquélla era el producto de esa búsqueda de una sociabilidad más intensa y efusiva que anida en el corazón humano. Ahora bien, si este deseo es legítimo, siempre será necesario componerlo con los límites que el mundo físico le impone. En ese sentido: ¿cuál sería la extensión ideal de una ciudad? ¿Cuál su número de habitantes? Estas preguntas resultan triviales al lado del interrogante más crucial: ¿todo el territorio debe ser concebido desde el punto de vista de la urbanización o suburbanización tal y como la proyectaba Reclus? En otras palabras, incluso tratándose de estructuras respetuosas, higiénicas, armónicas... ¿la ciudad, como idea y como realidad, debe absorber todo lo que le es exterior hasta convertir la tierra en una sucesión de jardines, huertos, villas, enclaves productivos y espacios públicos?

Para tratar de contestar a esta última pregunta podríamos remitirnos al libro que John P. Clark dedicó a Reclus, *La pensée sociale d'Élisée Reclus géographe anarchiste*<sup>2</sup>, y ver cómo éste podía entender la relación entre humanidad y naturaleza. Clark le reprochaba a Reclus el ceder ante la facilidad de una naturaleza demasiado domesticada, «humanizada», aunque reconoce en él la lucidez suficiente para criticar los efec-

---

2. Citamos aquí la edición en francés.

tos más destructivos que la agricultura y las prácticas forestales podían tener sobre el territorio. No hay que olvidar que, para ser un hijo del muy progresista siglo XIX, Reclus comenzó su investigación sensible del mundo dirigiendo su mirada hacia la naturaleza y descubriendo en ella la más auténtica fuente de nuestra libertad y de nuestro gozo estético. Clark señala que, de hecho, algunas de las posiciones urbanófilas y progresistas de Reclus podrían entrar en contradicción con otros aspectos de su pensamiento, lo que es inevitable en una obra tan extensa y variada.

Un ejemplo de ello es la fascinación que Reclus podía sentir por una ciudad como Chicago, por el dinamismo de esta ciudad, verdadero titán de la cultura industrial. Esta ciudad, a la que el poeta Carl Sandburg le dedicó sus *Chicago poems* (1916), donde la llamaba «Tocinero del mundo», haciendo alusión a sus gigantes mataderos, será el modelo de mecanización de la producción de carne extendido a otras ciudades y otros países.

La literatura de las primeras décadas del siglo XX, si hacemos caso a autores como Eliot, Lorca, Baroja, Dos Passos, Céline, Benjamin, el Kafka de su laberíntica *América* o Döblin en su novela de Berlín, donde justamente aparecen los mataderos en su forma más brutal, arroja un cuadro inquietante de la realidad urbana.

Es evidente que Reclus no se propuso desmenuzar la dimensión existencial, paradójica, devastadora, de la megalópolis mecanizada. Sin embargo, los libros de dichos autores nos iluminan sobre esta nueva etapa histórica de la ciudad a la que él no pudo asistir.

¿Qué fue de la ciudad del siglo XX lanzada fuera de los raíles de un crecimiento limitado? Uno de los libros, *Los límites de la ciudad*, publicado por Bookchin a principios de los años setenta, supuso una actualización de la reflexión crítica sobre esta cuestión. El libro es contemporáneo de las obras de Bernard Charbonneau, *Le jardin de Babylone* (1969) y *Tristes campagnes* (1973), que marcaron un hito en la reflexión sobre el problema urbano, pero hemos elegido la obra de Bookchin por cuanto ésta se inscribe explícitamente en la tradición libertaria a la que Reclus pertenecía. Sin hacer alusión a Reclus, ni a otros pensadores libertarios de la ciudad como Paul Goodman o Colin Ward, Bookchin, no obstante, recoge el testigo donde lo pudieron dejar sus antecesores y analiza de manera implacable la ciudad burguesa como espacio mercantilizado, valora las formas históricas de la ciudad como la polis griega o la comuna medieval y contrasta los diferentes proyectos utópicos urbanos, desde Tomas Moro, Fourier, Engels hasta Howard, Bellamy o Geddes. Concluye con una condena radical de

la megalópolis capitalista. Bookchin escribe ya en una época muy diferente de la de Reclus: las ciudades norteamericanas se han convertido en un infierno automovilístico, la polución se extiende y los problemas de habitación y convivencia se multiplican. Las ciudades no son sólo sucias e inseguras, son además mentalmente desquiciantes. Al mismo tiempo, una conciencia generalizada sobre los problemas medioambientales ha ido naciendo por todos lados. Resulta de gran interés la valoración positiva que Bookchin hace de la contracultura como movimiento crítico, utópico, opuesto a la megalópolis. Bookchin no rechaza la ciudad, que para él seguía conteniendo un potencial valioso de socialización, lo que denuncia es la megalópolis, a la que considera «la negación absoluta de la ciudad». Nos dice: «Esta anti-ciudad, ni urbana ni rural en el sentido tradicional, no puede ser escenario de comunidad o asociaciones genuinas [...] La megalópolis es una fuerza activa de disociación social y disolución psíquica, es la negación de la ciudad como escenario de proximidad humana y tradición cultural palpable y como lugar de convergencia de las energías creativas del hombre».

La reflexión de Bookchin nos es contemporánea. Atrapados en la megalópolis... ¿a dónde dirigir nuestra mirada para buscar una salida?

Acudamos al mito. En su libro *La invención de Caín* (1999) Felix de Azúa nos ilustra con el mito bíblico de la ciudad, creación de Caín al ser expulsado de su clan después de cometer su crimen. Para Azúa, la ciudad, la creación de Caín, coincide con el comienzo de la historia. La ciudad es el único lugar donde pueden vivir los mortales, los que son conscientes de su muerte, a diferencia de los dioses y los animales. La ciudad es el lugar artificial por excelencia, creado por humanos y para humanos. Nos dice:

Y Caín, primera conciencia de la muerte, protegió su descubrimiento con las grandes máquinas de la urbe. Frente a la naturaleza eterna, infatigable, inextinguible, se alzó a partir de entonces la ciudadela de la muerte y de la conciencia. El lugar de los mortales. Nuestro hogar.

Por eso la visita y el estudio de las ciudades y de cada una de las ciudades nos proporciona datos imprescindibles sobre nuestra capacidad para vivir un orden nuestro, sólo nuestro, un orden de nuestra exclusiva propiedad, *apropiado*.

Según la reflexión de Azúa, la ciudad excluye las leyes de la naturaleza. La ciudad, como artificio total, establece una separación tajante con todo lo que es exte-

rior. La naturaleza, en la ciudad, sólo es un resto excepcional que se limpia como mera suciedad o, como mucho, la amenaza de una catástrofe (la inundación, el terremoto, etc.). Si el cosmos natural es el orden de analogías donde todo está unido e interrelacionado, la urbe es el espacio de la separación y del análisis fragmentario. Nuestra condición, según Azúa, es la de vivir condenados en este reducto de la separación, único lugar genuino para la consciencia de la muerte: «Jamás volveremos al orden externo, jamás saldremos ya de la ciudad» concluye Azúa con acentos lapidarios.

Pero esta interpretación del mito bíblico es tan seductora como engañosa. A nuestro juicio, Azúa confunde voluntariamente la ciudad con su resultado final de megalópolis o conurbación totalitaria. Es evidente que la ciudad no siempre fue un lugar tajantemente separado del mundo natural y, de hecho, nos consta que las ciudades de otros periodos históricos, al no ser reductos totalmente artificializados, conservaban precisamente rasgos que hacen que una ciudad sea digna de ese nombre: la posibilidad de valorar la existencia colectiva en términos plurales, de los que no estaban excluidos los ritmos de la naturaleza ni las labores productivas. Las ciudades de menor tamaño, enclaves aún de una actividad semirrural, artesana, que no habían cerrado sus horizontes al campo ni a los bosques, eran

paradójicamente espacios más genuinamente urbanos ya *que sus poblaciones podían ser más conscientes de sus límites y sopesar mejor el precio de su existencia.*

En ese sentido, es incongruente afirmar que sólo la ciudad, plenamente artificial, es el espacio de la conciencia de la muerte y al mismo tiempo de la ignorancia total de las leyes que rigen el cosmos, ya que nuestra extinción está inscrita en dichas leyes. Esas «grandes máquinas» de las que habla Azúa y que Caín construye para ocultar la muerte son el primer signo del engaño.

Sobre el desastre de estas «máquinas» urbanas la literatura nos ha enseñado bastante. Volvamos a leer el terrible poema de Cernuda, *Otras ruinas*, epitafio a la ciudad y a su ambición desmedida:

La torre que con máquinas ellos edificaron  
Por obra de las máquinas conoce la ruina

Con tono lúcido y distante, el poeta recorre las ruinas de la ciudad comercial, burguesa, la ciudad de la mercancía donde burócratas, financieros y grandes señores se dieron un día la mano. Ahora la prosperidad se ha ido y sólo queda el recuerdo culpable de la desmesura:

Toda ella monstruosa masa insuficiente:  
Su alimento los frutos de colonias distantes

Su prisa lucha inútil con espacio y con tiempo

Su estruendo limbo ensordecedor de la conciencia

En efecto, la gran ciudad mercantilizada y total ensordece la conciencia, no la aviva.

Sobre la irrupción de la naturaleza, del cosmos, en la historia de la ciudad, podemos leer el breve relato irónico de Herman Hesse, *La ciudad* (1910). Hesse narra en pocas páginas el nacimiento de una ciudad floreciente, populosa, mecanizada, y su posterior decadencia e invasión por la jungla. El relato comienza como acaba, sólo que, si al principio es el ingeniero el que exclama victorioso «¡Esto marcha!» al ver llegar el ferrocarril, al final del relato, después de la ruina total de la ciudad, es el pájaro carpintero el que lo dice. Y el pájaro «contempló jubiloso la pujanza de la selva y el maravilloso progreso renovador de la tierra».

Ha sido la ciudad del capitalismo, la megalópolis, la urbe total, la que ha extremado esa artificialización, esa separación radical entre espacio urbano y naturaleza. Lo que contradice esa idea de que la ciudad es un orden construido con nuestras propias leyes, «apropiado», como sugiere Azúa. En ningún otro sitio más que en el centro de la megalópolis el ser humano puede sentirse expropiado de todo, ajeno a lo que le rodea y conducido por leyes que él jamás dictó. En nin-

gún otro lugar como en la megalópolis se le puede robar su conciencia del nacimiento y de la muerte. ¿No era precisamente en las pequeñas aldeas de antaño donde las gentes se ocupaban ellas mismas de acompañar los partos y embalsamar a sus muertos? ¿No convivían con sus enfermos y con sus locos? Es en la megalópolis donde nacimiento y muerte, locura y enfermedad son ocultadas cuidadosamente. ¿Qué conciencia de la muerte puede tener hoy el urbanita informatizado y sobreequipado que cree que todo lo que le rodea es una segunda naturaleza inmutable y eterna? La expropiación de la muerte y la enfermedad en las sociedades industriales era, recordémoslo, uno de los temas centrales del ensayo *Némesis médica* de Ivan Illich

Se nos objetará que en medio de la naturaleza el ser humano puede igualmente sentirse perdido, ajeno, extraviado, conducido por leyes que se le escapan. Cier- to, pero justamente, los núcleos de vida colectiva que la humanidad, incluso bajo el influjo de un poder político cuestionable, fue inventando y experimentando a lo largo de la historia suponían mediaciones, compromisos, refugios donde las personas podían hacer compatible naturaleza y cultura. Algunas ciudades fueron frágiles aproximaciones de ello. Hoy ya no pueden serlo: los puentes se han roto.

La megalópolis completamente artificializada a la que tendemos encarna esa figura acabada de la ciudad de la perdición. Los mitos modernos nos alumbran sobre ello. Mike Davis comparaba el Dubai de rascacielos y hoteles climatizados con la Mahagonny de la obra de Bertolt Brecht. La comparación es oportuna. Mahagonny, la ciudad corrupta y hedonista, levantada de la nada por el capital, amenazada por el huracán que llega, ignora que el cáncer de su propia destrucción está dentro de ella. No tiene necesidad de catástrofes exteriores:

Entonces ¿para qué hacen falta huracanes?

¿Y qué horrores puede traer el tifón

comparables a los del hombre cuando quiere diversión?

Las respuestas a esta profunda crisis que vive hoy la ciudad son variadas y, algunas de ellas, esclarecedoras. En el libro *Crisis de la exterioridad. Crítica del encierro industrial y elogio de las afueras* (2012) esta cuestión es tratada desde diversos puntos de vista. Dentro del libro, el texto de José Manuel Rojo, «Finis Urbis» nos parece que apunta algo esencial. Su autor se pregunta por los límites de la ciudad, por los lugares en donde la ciudad acaba o debería acabar. Relata su fascinación ante el hallazgo fortuito de elementos agríco-

las o campestres que le recuerdan que su ciudad, Madrid, no siempre fue lo que es hoy. Una ciudad necesita de sus contornos para poder reconocerse y ser vivida. Como lo resume con bellas palabras: «Si ciertos puntos de Madrid están impregnados de la vocación de confín, *es porque ese confín es necesario*, es porque la propia ciudad reclama un límite que la distinga del afuera y la fortalezca en su propia esencia, haciendo posible que su vida no sea asistida, ni devore todo lo que la rodea». Con esta visión poética coincide también el libro *Lusitania fantasma* (2010) del escritor Miguel P. Corrales, donde el encanto que emana de algunas de sus páginas viene del hecho de que describe las viejas ciudades portuguesas donde aún hace algunos años se vivía esa mezcla entre lo rural y lo industrial, lo artesano y lo contemplativo, la naturaleza con su misterio interviniendo en los espacios urbanos y creando paisajes inauditos.

Para concluir podemos decir que buena parte del pensamiento libertario de nuestros días ya no se hace ilusiones con respecto a la evolución *natural* de la ciudad. Tampoco con respecto a ciertas soluciones parciales. La ciudad vivible del futuro no llegará de la mano de decretos gubernamentales y estrategias de ecomarketing. Tomando el problema donde pudo dejarlo Bookchin en su momento, Miquel Amorós ha señala-

do recientemente que «la recuperación para el cultivo del espacio urbanizado y el fin de la dependencia unilateral, no es el fin del proyecto colectivo de convivencia ciudadana [...]». Para Amorós se trata de «desurbanizar el campo y ruralizar la urbe, volver al campo y retornar a la ciudad». Esto coincide bastante con todo lo que hemos dicho anteriormente: el futuro de la ciudad está en el campo. Otra cosa es cómo movilizar la conciencia en el estado tan avanzado de adaptación a la urbanización totalitaria. Amorós señala también esas dificultades cuando añade que a los habitantes de la conurbación sólo les queda la opción de destruir, ya que apenas nada de lo que les rodea es reapropiable. De ahí su insistencia en combinar actitudes a la vez negadoras y constructivas, de la ciudad a lo rural, y viceversa. Falta pues más diálogo y comprensión entre ambos tipos de movimientos<sup>3</sup>.

Seguramente Reclus no habría estado del todo de acuerdo con nuestras conclusiones pero también es verdad que si pudiera asomarse al siglo XXI y observar el desarrollo urbano de hoy vería la cuestión con otros ojos. En su época empezaba a intuir que una ciudad sin apertura al campo sería incompatible con una

---

3. De Miquel Amorós ver también su folleto *El desorden urbano* (2011), en especial, el texto que da título a la compilación, donde ya hay una clara revalorización de lo rural.

vida colectiva y libre merecedora de esos calificativos. Hoy, en nuestras informes y gigantescas ciudades que no nos dejan admirar las estrellas ni seguir el vuelo de las golondrinas y martinetes, sabemos que esta intuición era acertada.

*Aldous Huxley:  
Ecología y Utopía*



Todo el mundo, o casi todo el mundo, ha leído la novela *Un mundo feliz* (1932) de Aldous Huxley. De hecho, se trata de una lectura típica de adolescencia o juventud, al menos para la gente de mi generación. Uno de esos libros clásicos que forman parte de nuestra mitología cultural, una referencia obligada para cualquier autor de anticipación y para cualquier persona inquieta por el porvenir de nuestra especie.

En mi época, cuando yo era adolescente, todo el mundo la leía, sin embargo, pocas personas se interesaban por conocer más acerca del autor o por las razones que le habían llevado a escribir un libro semejante. Eran mediados de los años ochenta cuando me encontré con el librito y para entonces Huxley ya había pasado un poco al olvido. Hasta los años setenta Aldous Huxley (1894-1963) había sido una referencia para la generación de la contracultura. A causa, claro, de su interés por el pensamiento oriental, pero sobre todo por ser un pionero en la exploración de las sustancias psicodélicas. Su última novela utópica, *Island* (1962), se publicó en el umbral de una época que iba a confirmar el interés de las cuestiones que Huxley había subrayado durante décadas: la construcción de una nueva sociedad, la amenaza sobre la libertad de pensamiento, la inquietud ecológica, los límites de la conciencia, el sincretismo religioso y la búsqueda de una espiritua-

lidad integradora de lo más fecundo de Oriente y Occidente... La obra de Huxley, particularmente desde finales de los años treinta, marchó a la par de todos esos problemas que cada vez más atraían a la joven generación que preparaba la eclosión contestataria de los años sesenta.

Pero, insisto, allá por 1985 o 1986, el entusiasmo por la obra de Huxley había decaído un tanto. Recuerdo haber comprado su novela en una papelería del barrio. Y aquí debo hacer un paréntesis para explicar lo que, en esencia, era y aún es, una papelería de barrio. Sobre todo con vistas a los jóvenes futuros que tal vez ya ni siquiera irán a comprar libros a tan curioso establecimiento. Hasta nuestra época en la que todo está cambiando vertiginosamente, las librerías como tales tenían pocas oportunidades de sobrevivir con la venta exclusiva de libros, especialmente en los barrios de periferia. Así que se popularizaron las papelerías que, además de vender libros, ofrecían múltiples servicios. De hecho, y progresivamente, los libros de lectura pasarían a ser casi un elemento ornamental en estos almacenes. Uno iba a la papelería sobre todo a que le plastificaran un documento, hacer una fotocopia urgente, comprar un regalo para el día de la madre o hacerse con la programación televisiva. A veces, podías recargar el encendedor de gas. Por supuesto, *queda-*

*ban libros*, porque, claro, los colegios e institutos seguían imponiendo la lectura de algunos clásicos. Así que, al lado de veinte o treinta ejemplares del *Lazarillo de Tormes*, cuarenta *árboles de la ciencia* y un sinfín de *campos de castilla* y la última novela de Stephen King encontrabas, oh casualidad, el pequeño volumen de *Un mundo feliz*. ¿No hubiera sido un motivo de orgullo para Huxley saber que su libro era uno de los pocos que habían sobrevivido a la hoguera institucional y comercial del papel impreso? Pues así era, y después de más de cincuenta años su novela seguía suscitando la atención del público.

Pero nos quedaba mucho por descubrir: *Un mundo feliz* sólo era la punta del iceberg de una gran obra escrita. Más de cuarenta volúmenes a lo largo de más de cuarenta años. El trayecto seguido por Huxley fue singular. Habiendo surgido del modernismo literario de los años veinte, su obra, detenida en aquel momento, podría haber quedado encuadrada al lado de autores que le fueron contemporáneos como Eliot, Joyce o Lawrence. Pero Huxley decidió sacar los pies del plato, explorar otros campos, disolver su talento literario en preocupaciones más extemporáneas como el pacifismo, la reforma de la sociedad, la ecología, la anticipación científica, el orientalismo o la psicodelia (¡por no hablar de sus coqueteos con la parapsicología

o los extraterrestres!). Todo un programa de diversificación, como dirían ahora.

Mi impresión es que ha sido esta original búsqueda humana y política la que ha expulsado a Huxley de los limbos puramente literarios y del regodeo académico, para acercarle a otros ámbitos de estudio que hoy hacen de él un autor digno de atención. Y tanto peor para los guardianes de la excelencia artística. De todas formas, con novelas como *Contrapunto* (1928) y *Danza de sátiros* (1923), Huxley ya había demostrado que podía poner en marcha un artefacto literario convincente. Pero Huxley optó por abrir los horizontes de la escritura a una verdadera experiencia de búsqueda moral y espiritual. Mientras que muchos autores buscan en vano grandes ideas para vigorizar sus gratuitos artificios estéticos, Huxley prefirió quitar importancia a los afanes del genio creador y construyó su obra, plena de sugerencias, al margen de modas y vanguardias.

Lo que sin duda hace original la obra de Huxley es su preocupación por el futuro, por los límites de la expansión técnica y por una incipiente ecología humana y social. La novela *Un mundo feliz* mostraba todo eso. Pero *Un mundo feliz* era sólo un paso precedido de otros pasos y seguidos por otros innumerables.

¿Qué llevó a Huxley a escribir esta cruda distopía?

El escritor anarquista George Woodcock, que fue uno de sus comentaristas más empáticos, nos dice en su estudio sobre Huxley *Dawn and the Darkest Hour* (1972): «No puede haber duda de la continuidad entre *Un mundo feliz* y las primeras novelas. Es la dirección del viaje lo que ha cambiado».

En efecto, las primeras novelas de Huxley mostraban ya, de manera evidente, los temas que le obsesionaban. *Un mundo feliz* fue como la coronación de todo ello y, a la vez, el umbral hacia otra época de descubrimientos. En las cuatro novelas que precedieron a *Un mundo feliz* nuestro autor había dejado ya entrever su preocupación por la ciencia y el progreso, por la disputa entre civilización y primitivismo, por la dialéctica entre modernidad y espiritualidad. Pocos autores han mostrado como Huxley la ironía destructora de la modernidad frente a toda forma de tradición, religiosidad o sentimentalismo. El declive de la «alta cultura» frente a los embates del progreso y la «rebelión de las masas» es un tópico de las primeras décadas del siglo XX pero Huxley es uno de esos raros autores que, sin perder el humor, saca de este hecho todas sus consecuencias.

Pero al escribir su novela, Huxley no había partido de la nada. En una carta escrita el 18 de mayo de 1931 a una amiga le anunciaba:

Estoy escribiendo una novela sobre el futuro (*Un mundo feliz*); sobre el espanto de la utopía wellsiana y una rebelión contra ella.

Huxley se refiere a la novela *Men Like Gods* (1921), literalmente *Hombres como dioses*, de H. G. Wells. Esto no carece de importancia, ya que Wells, en esta novela utópica o de anticipación, había imaginado una civilización más o menos de corte socialista, donde la ciencia y la técnica, al servicio del hombre, han convertido la Tierra en un edén. En un artículo de los años veinte, «Trabajo y ocio», contenido en su libro *Along the Road* (1925), Huxley caracterizaba así la novela de Wells: «El señor H. G. Wells retrata en *Hombres como dioses* una raza de atléticos químicos y matemáticos físicos que van por el mundo desnudos, y a diferencia de los ancianos más austeros del señor Shaw, practican el amor libre en una forma racional, entre experimento y experimento, aunque también sienten interés por las artes y no desdeñan la práctica de los juegos».

En *Hombres como dioses* nos encontramos con una civilización *superior*, donde las personas se comunican por una especie de telepatía y donde la propiedad es colectiva, sobre una población mundial de unos 250 millones de habitantes.

Pese a todo, Huxley contempla esta utopía wellsiana con horror. Su rechazo ante la visión de un mun-

do futuro perfecto puede tener varias causas: su irrealismo, su falta de humor, su alto grado de abstracción. Pero sobre todo Huxley rechaza de manera explícita que el avance de la ciencia y la tecnología puedan llevar por sí solos a un mundo mejor. Lo que Huxley más bien ve es que el desarrollo futuro de la ciencia puede conducir a un mundo por completo deshumanizado. Toda felicidad se habría conquistado al precio de la libertad. En el momento de la aparición de *Un mundo feliz*, Wells criticaría a Huxley por haber sucumbido ante el pesimismo y el derrotismo.

Sin embargo, el pesimismo de Huxley ante el progreso estaba bien fundado. Hay otro libro conocido que está igualmente en el origen de *Un mundo feliz* y que es un poco su trasunto ensayístico. Se trata de *The Scientific Outlook* (1931) de Bertrand Russell. Russell era un viejo conocido en la obra huxleyana. No es casual que apareciera encarnando el personaje del señor Scogan en la primera novela de Huxley, *Crome Yellow* (1921). En los primeros capítulos de esta obra asistimos ya a la controversia sobre la reproducción científica del ser humano. Una cuestión que parece ya obsesionar al joven Huxley. En el discurso de Scogan-Russell se habla, con suma frialdad, de la posibilidad de reproducir al ser humano como mero ganado, y peor aún, por procedimientos artificiales, en un laboratorio.

Años después, en su libro ya citado, Russell retomará estas ideas para sugerir la posibilidad de una sociedad futura que produce pavor. Según Russell, una sociedad que se desarrollara ateniéndose únicamente a principios técnicos y científicos tendería a tratar a las personas como esclavos o meros objetos. Se crearía una dictadura hiperracionalista que condicionaría rígidamente a los individuos en la dirección deseada. Russell no lanza una proclama anti-progresista o anti-científica, ya que en ningún caso renuncia a lo que la ciencia puede ofrecer como valioso a la sociedad, pero es consciente de la potencialidad letal que anida en el progreso. Su reducción al absurdo es más que una provocación: es la alerta de un pesimista severo y racional. La sociedad que describe Russell es ya la sociedad de castas de la novela de Huxley, pero además Russell se permite adelantar otro de los temas centrales de la distopía huxleyana: el adocenamiento de la población merced a una sustancia o droga milagrosa:

Tal vez por medio de inyecciones y drogas y sustancias químicas la población podría ser inducida a soportar cualquier cosa que la casta científica decida que le conviene. Nuevas formas de embriaguez sin la consiguiente resaca pueden ser descubiertas, y nuevas formas de intoxicación tan deliciosas que para su obtención los hombres estén dispuestos a pasar sus

horas de sobriedad en la miseria. Todas estas son posibilidades en un mundo gobernado por el conocimiento sin amor, y por el poder sin gozo.

Posibilidad aterradora que Huxley sintetiza en la sustancia llamada *soma* y que aparece en *Un mundo feliz*. Ya en su colección de ensayos *Música en la noche* (1931), que precede de manera inmediata a *Un mundo feliz*, especula irónicamente sobre la posibilidad de inventar una sustancia totalmente inocua, es decir, carente de efecto secundarios, que «aboliera nuestra privativa soledad, nos concertara con nuestros semejantes en una vehemente exaltación afectiva e hiciera que la vida se nos apareciese, en todos sus aspectos, no sólo como digna de ser vivida, sino también como llena de sentido, como algo divinamente hermoso [...]». Curiosamente, apuntará más abajo que «lo que más se aproxima a una nueva droga semejante —aunque icuán inmensamente alejada del tóxico ideal!— es la droga de la velocidad». Y si constatamos el culto moderno al automóvil, la motocicleta, el avión, etc. vemos que Huxley no iba tan descaminado.

En *Música en la noche* Huxley ya adelantaba muchos de los temas que servirán de base a su novela de anticipación: el pesimismo sobre el progreso, la sociedad de consumo y el hedonismo, la nueva moral sexual

y la contracepción, la deshumanización de las grandes utopías políticas basadas en la religión del Estado y la Máquina:

Los individuos deber ser sometidos a una organización; el estado comunista requiere, no hombres sino engranajes y ruedas dentadas en la gigantesca «máquina colectiva». La utopía soñada por el bolchevique no se diferencia en nada de cualquiera de las factorías de Henry Ford.

De hecho, la presencia de Ford en *Un mundo feliz* no tiene nada de casual. Aquí Ford es la referencia que marca el paso de una era a otra, hay un antes y un después de Ford. Sabemos que Huxley leyó la célebre autobiografía de Ford hacia el año 1925, cuando se encontraba viajando en barco alrededor del mundo. De la experiencia de este viaje saldría la crónica *Jesting Pilate* (1926) donde describe su encuentro con lugares como la India, Malasia, Japón y Estados Unidos.

Hay que decir que en este momento Huxley siente una cierta fascinación por la vida y la aportación de Ford. Aunque valora la espiritualidad de una nación como la India no deja de ver su lado precario, miserable y maloliente. Huxley no es un primitivista a ultranza como su amigo D. H. Lawrence. Durante todos estos años su pensamiento fluctuará entre el rechazo a

la modernidad científica y la repulsión ante una vida sin confort ni adelantos técnicos. Hasta el final de su vida, igual que Lewis Mumford, intentará encontrar un compromiso.

Pero, por el momento, Ford se le aparece como una especie de Buda industrial que anuncia el nuevo evangelio del consumo. En *Música en la noche* escribirá:

Merced al auge del maquinismo, la producción sobrepasa al consumo. La primera condición de nuestra producción industrial es organizar el despilfarro por parte de los consumidores.

Y años más tarde, en su novela *Ciego en Gaza* (1936):

La prosperidad económica basada en la posesión de objetos innecesarios no trae consigo el bienestar individual. El ocio lleno de diversiones pasivas no es ninguna bendición. Las comodidades de la vida urbana se compran a un alto precio fisiológico y espiritual.

Huxley irá comprendiendo poco a poco cómo la nueva economía de la abundancia industrial va creando un nuevo ser humano que el trabajador-consumidor de la fábrica fordiana encarna a la perfección. No en vano Henry Ford fue uno de los principales ideólogos de la incipiente sociedad de consumo. En su obra

ya mencionada, *My Life and Work*, podemos rastrear esa tendencia inquietante a transformar al individuo en perpetuo y leal comprador. En el capítulo titulado «Dinero y productos», Ford intenta convencernos de que no hay nada tan *natural* como el consumo, ni nada tan sencillo y espontáneo como el negociante que viene para satisfacer las «necesidades» de la gente:

El negocio en el sentido de comerciar con la gente es ante todo una cuestión de colmar los deseos de la gente [...]. La gente compra lo que le conviene de forma tan natural como bebe agua.

Muy edificante. Pero unas pocas páginas después, explicando algunas de las dificultades que puede encontrar la salida del producto por causa de los ascensos y descensos de demanda debido al efecto temporada afirma más enérgico:

No podríamos producir coches para almacenarlos en los meses de invierno cuando las ventas son más bajas que en primavera o verano [...]. Si el comprador minorista no espera comprar más que dentro de la «temporada», se necesita llevar a cabo una campaña de educación.

¡Por supuesto! Y sabemos bien hasta qué extremos esa «campaña de educación» ha sido desarrollada con

vistas a conformar el alma del comprador. En *Un mundo feliz* Huxley hará honor a estos procedimientos de condicionamiento total por medio de una publicidad que los ciudadanos reciben incluso dormidos. Algo que sin duda habría entusiasmado a Ford.

Pero hablando de Ford y de sus famosos automóviles utilitarios hay que señalar que la relación del mismo Huxley con el automóvil era hartamente esquizofrénica, aunque sincera. Apreciaba mucho desplazarse en automóvil en sus viajes por Francia e Italia, pero lo admitía más bien como una debilidad, como una claudicación. En un pequeño artículo titulado «Pájaros errantes», incluido en su libro ya citado *Along the Road*, reflexionaba sobre la dimisión moral y física que implicaba desplazarse constantemente en automóvil y a continuación señalaba: «Ni siquiera es muy saludable para el cuerpo. En los países civilizados, en los cuales los seres humanos comen con más abundancia y hacen menos ejercicio, es donde el cáncer prevalece con más pujanza. La enfermedad se extiende con cada nueva expansión de las fábricas de Henry Ford». A la vista de la miserable e intransitable India, Huxley podía invocar a Ford como un salvador. Pero pronto advertiría el coste social y ecológico del coche barato y accesible.

Como se puede ver, *Un mundo feliz* es una irónica plataforma que se apoya sobre múltiples columnas y

contrafuertes. Y la columna Ford encuentra su simétrico opuesto en la columna Lawrence. En efecto, otro de los padrinos más o menos reconocibles de *Un mundo feliz* es el escritor contemporáneo de Huxley, D. H. Lawrence, mundialmente reconocido por su provocadora novela *El amante de Lady Chatterley* (1928). A lo largo de los años, Huxley y Lawrence sostuvieron una relación amistosa con algunos vacíos e interrupciones. Lawrence moriría en 1930 pero dejó una influencia persistente en la obra de Huxley. Como se sabe, Lawrence sería inmortalizado en el personaje de Rampion en la novela *Contrapunto* de Huxley. Allí representaba al artista sincero y visceral en rebelión contra la civilización moderna. En uno de sus más citados pasajes, Rampion exclamaba:

Bolcheviques y fascistas, radicales y conservadores, comunistas e Ingleses Libres... ¿Por qué demonios se pelean? Se lo voy a decir yo. Ellos se pelean para decidir si vamos a ir al infierno en el tren expreso de los comunistas o en el automóvil de carreras de los capitalistas, en el ómnibus individualista o en el tranvía colectivista que rueda sobre los rieles del estatismo. El punto de destino es el mismo en todos los casos. [...] La pregunta que debe hacerse el hombre sensato es: ¿Queremos o no queremos ir al infierno? Y la respuesta es: No, no queremos. Y si esta es su respuesta, no querrá nada con ninguno de esos políticos.

Para Huxley, Lawrence representaba el rechazo sin componendas de la civilización occidental. Lawrence deseaba encontrar las raíces perdidas del hombre, sus verdaderos instintos y pasiones, aplastado todo ello por siglos de racionalismo y superchería progresista. Para Huxley, todo esto no era finalmente sino una forma de neorromanticismo que no podía vencerle. Como se sabe, Lawrence había visitado diversos lugares del mundo, pero fue en Méjico donde creyó descubrir esas raíces de una humanidad más auténtica. Cayó fascinado por los paisajes que vio, y por las figuras humanas y los restos rituales que pudo contemplar. Su encuentro con Méjico le llevó a una conversión como la que pudo tener Antonin Artaud años más tarde, aunque Artaud fuera más lejos en su exploración. En cualquier caso, ambos fueron conmocionados por el «sol negro» del Méjico telúrico y prehispánico. Lawrence plasmaría su experiencia en su célebre novela *La serpiente emplumada* (1926), que leída hoy nos parece más bien estrafalaria pero que sintetiza el culto de Lawrence hacia la religiosidad arcaica del pueblo mejicano.

En un artículo del año 1928, Lawrence confesaba:

Creo que Nuevo Méjico fue la experiencia más grande que jamás haya tenido del mundo exterior. En efecto me cambió

para siempre. Extraño como pueda parecer, fue Nuevo Méjico lo que me liberó de la edad actual de la civilización, la gran era del desarrollo material y mecánico.

Es necesario leer el libro de viajes de Aldous Huxley, *Beyond the Mexican Bay* (1934), para comprender el punto de vista que oponía nuestro autor al de Lawrence. En 1933, acompañado de su esposa, Huxley emprendió un viaje por el Caribe y Centroamérica. De alguna manera, el libro de Huxley ofrece una respuesta al retorno primitivista de Lawrence. Huxley no deja de apreciar la riqueza de los paisajes por los que atraviesan, la belleza de los monumentos prehispánicos, la nobleza y la virtud de muchos de los pueblos y grupos humanos con los que se cruzan. Pero al lado de esta sincera admiración, Huxley pone siempre una distancia crítica, una objeción penetrante e irónica. Reconoce que uno de los aspectos que hace superiores a los pueblos primitivos es la autonomía material de sus individuos, su capacidad para sobrevivir aplicando directamente su saber empírico al entorno en el que viven. Al mismo tiempo no deja de valorar lo que un cierto grado de mecanización podría suponer de liberación física para estos pueblos, aunque reconociendo al mismo tiempo la adulteración que esto supondría para el conjunto de su existencia espiritual, para la integridad de su cultu-

ra, por otra parte ya bastante invadida por el occidente desarrollado. Ve cómo justamente la adopción de modos de vida que vienen de Norteamérica destruye poco a poco el fino tejido de la virtuosa vida popular. El esfuerzo de Huxley, a diferencia de Lawrence, se dirige no a oponer, sino a intentar sacar partido de la cultura antigua y de la civilización moderna. Pero el esfuerzo de Huxley es valioso en la medida en que advierte las carencias y deformidades de la sociedad occidental. La excesiva especialización profesional, entre otras cosas, ha convertido al individuo de occidente en un incapaz dependiente de una gran maquinaria complicada, cara y frágil. Como nos dice en *Beyond the Mexican Bay*:

El problema sería evolucionar hacia una sociedad que conservase todas o la mayor parte de las ventajas intelectuales y materiales que derivan de la especialización, mientras permite a sus miembros alcanzar plenamente la vida de seres humanos capaces de generalizar. Resolver este problema será difícil pero, estoy convencido, no imposible.

Que el libro de Huxley es una respuesta al de Lawrence lo confirma el hecho de que en la parte final de su viaje, Huxley volviese a leer *La serpiente emplumada* y se convenciese aún más de que el objetivo de Lawrence de fundirse con el «gran mar de sangre viviente» en el

que simbolizaba la historia de Nuevo Méjico y sus divinidades ancestrales no sólo era un imposible, sino que tampoco le parecía que partiese de un deseo sincero. Al fin y al cabo, reflexionaba Huxley, Katy, la protagonista de *La serpiente emplumada*, permanecía en Méjico y asumía su rol sagrado, pero Lawrence volvió a Europa. Llegó a la sublimación literaria de sus, sin duda, honradas emociones pero, a diferencia de Artaud, no estaba realmente dispuesto a renunciar a los esquemas heredados de su cultura occidental.

¿Por qué es tan importante el diálogo entre Huxley y D. H. Lawrence sobre la tierra mítica de Nuevo Méjico? Porque está en el centro de las preocupaciones filosóficas de *Un mundo feliz*. Recordemos que el contrapunto de la civilización tecnológica de *Un mundo feliz* se encontraba en Malpaís, en Centroamérica, reserva imaginaria donde aún subsisten poblaciones marginales entregadas a formas de religiosidad atávicas, tabúes, oscuras supersticiones. De allí saldrá el personaje del Salvaje, que servirá para hacer visibles dos formas extremas de cultura que en la feroz caricatura de Huxley se tornan en los dos polos irreconciliables de una discusión que nunca le abandonará. Huxley es el hombre que busca la síntesis, pero para ello necesita saber más acerca de las realidades que está tratando. El tiempo de una vida no bastará a tal empeño.

En *Un mundo feliz* Huxley obra como moralista que deplora los avances de la modernidad. La comprensión profunda del declive espiritual de occidente por obra de los mitos del Progreso se muestra en toda su obra. En una de sus primeras novelas, *Those Barren Leaves* (1925), su personaje Chelifer, atormentado por el sinsentido de su vida, se somete a una serie de preguntas a las que se obliga a responder sinceramente:

-Pregunta: ¿Bajo que condición puedo yo vivir una vida feliz?

-Respuesta: Bajo condición de no pensar.

-P: ¿Cuál es la función de los periódicos, cines, radios y orquestas de jazz?

-R: Su función es evitar que se piense y matar el tiempo. Son los instrumentos más poderosos de la felicidad.

Para ser feliz hay que evitar pensar. Pero más allá de eso, la abolición de todo sufrimiento y pesar del alma es condición indispensable de la vida moderna. En la reflexión de Huxley a lo largo de su obra escrita asistimos a un prolongado acta de defunción de la vida espiritual en la sociedad del progreso. Las altas formas de cultura, la religiosidad, el recogimiento, la actitud mística, todo es sacrificado ahora en aras de la nueva idea de felicidad ligada al bienestar material y a la satisfacción sensorial.

La desaparición del sentimiento de lo trágico, en el sentido que Unamuno daba a este término y, más allá, la desaparición de todo límite biológico que impide el bienestar humano, he ahí los dos puntales de la reflexión a menudo mordaz de Huxley sobre el Progreso. Esto se muestra no pocas veces de manera humorística en sus escritos. En su libro de viajes ya citado, *Jesting Pilate*, en un momento en que se encuentra en el barco Huxley cree oír, a través de una puerta, el ruido que hacen los rosarios de personas que rezan, cuando en realidad se trata de alguien que agita hielo en la coctelera... De la misma manera, en su novela *After Many a Summer* (1939), el protagonista, el inglés Jeremy Pordage, recién llegado a Los Angeles, contratado como archivista por el millonario Stoyter, contempla desde el coche las calles y las muchachas que pasan:

La mayoría de las chicas, según caminaban, parecían absorbidas en un rezo silencioso; pero advirtió, tras pensarlo un poco, que era chicle lo que rumiaban de manera incesante. Chicle, no Dios.

Es la «goma de mascar» («Gum, not God») lo que hace mover sus labios a estas doncellas indiferentes. La mirada del personaje de Pordage sobre Los Angeles traducía bien lo que Huxley debió sentir una década an-

tes, llegado por primera vez a California. Ve en los Estados Unidos, con su poderosa industria cinematográfica, sus calles hormigueantes, sus automóviles, su whisky y sus orquestas de swing, el mundo del mañana. Contempla a las muchachas norteamericanas, bonitas y desinhibidas, y citando el poema de Eliot, *Whispers of Immortality*, las describe como una «promesa de felicidad neumática». Muchachas que desean poder gozar sin la carga de la maternidad. Estas chicas «neumáticas» nada maternales son otro de los motivos centrales de *Un mundo feliz*. Huxley intuye que la liberación, real y conceptual, de la mujer como mero ser reproductivo puede ser tanto el resultado de un avance verdadero de las libertades como el efecto de una deshumanización y una artificialización alarmantes. Como decía irónicamente el personaje de Irene en *Those Barren Leaves*: «La contracepción ha vuelto superflua la castidad».

Se han roto los tabúes, de acuerdo, pero esta ruptura no ha dejado intactos otros elementos valiosos de las relaciones humanas. Es verdad que, en muchos aspectos, la famosa liberación de la mujer es el efecto de una cosificación y una mecanización de las costumbres y sentimientos. En ese caso, la mujer se habría liberado de su pesado rol de paridora instintiva para convertirse en un objeto sexual explotado socialmente. Los perso-

najes de Mark y Anthony hablan sobre la revolución en *Ciego en Gaza* y se dicen que después de la revolución:

Todo se reduce a un aumento de aparatos de radio, de bombones, de salones de belleza y de muchachas instruidas acerca de los medios para evitar la maternidad.

Hacer que entre amor y reproducción no tenga por qué haber un vínculo irrompible puede, en efecto, ser considerado como algo emancipador. El problema reside en cómo se articula eso con el conjunto de sentimientos individuales y prácticas sociales. Lo que constata Huxley, y que queda reflejado en *Un mundo feliz*, es que la contracepción, sin contar otros aspectos médicos nada desdeñables, es la expresión de una libertad que reduce la vida a la dimensión única del goce y a la mecanización de las relaciones humanas. Lo que no quiere decir que Huxley condene la contracepción. Entre una natalidad «natural», como hubiera defendido un Lawrence, y una separación radical entre goce sexual y reproducción (tal y como se da en *Un mundo feliz*) Huxley no renuncia a encontrar un equilibrio, una síntesis, que le llevará a hacer compatible una camaradería amorosa y libre con la necesidad de mantener la población dentro de unos ciertos límites. Ese será uno de sus empeños en su novela utópica *Island*.

Como demuestra su colección de ensayos *Música en la noche*, Huxley pudo tomar a la Rusia comunista como uno de los modelos para *Un mundo feliz*. En la Unión Soviética, en efecto, el amor es considerado más bien como un residuo supersticioso que obstaculiza las relaciones humanas. Huxley reflexiona a partir de la bella novela de Stendhal, *Armance* (1827), que cuenta la historia de un amor imposible y trágico. La novela de Stendhal tal vez sea un ejemplo extremo pero a Huxley le inquieta todavía más esa ausencia total de obstáculos que se dan en las relaciones en el mundo moderno. Dice Huxley:

Es evidente, por ejemplo, que la moral sexual no habría cambiado tan radicalmente si a la falta de fe no hubiera acompañado un perfeccionamiento en la técnica anticonceptiva que eliminara de la complacencia sexual gran parte de sus riesgos.

En el artículo «Trabajo y ocio» ya citado Huxley imaginaba fríamente, en 1925, un mundo donde apenas habría que trabajar, un mundo de comodidades y de ocio sin fin. Pero en *Música en la noche* alberga dudas razonables sobre la conveniencia de un tal mundo-muelle, liberado de todo obstáculo. Como él mismo lo expresa:

La dignidad de un hombre consiste, precisamente, en su capacidad para sustraerse a una carrera por campo llano, y en su destreza para erigir obstáculos en el camino de sus impulsos.

Como se ve, y aunque no rechazara cierto nivel técnico de confort, lo que más le preocupaba a Huxley es que la edad moderna alzase al hombre como ser omnipotente por encima de todo abismo, de toda caída, de todo devenir trágico. Su dignidad y el sentido de su libertad estaban en juego. No es extraño entonces que *Un mundo feliz* deba su título original, *Brave New World*, a una obra de Shakespeare, *The Tempest*, y que el conjunto de la novela contenga muchas referencias al célebre dramaturgo. A Huxley le debía parecer de un gran efecto humorístico el dejar sembrado su mundo feliz de piedrecitas trágicas que nos indicaban el camino de nuestro verdadero origen...

Por todo lo dicho hasta ahora se puede afirmar que la desconfianza de Huxley hacia el Progreso se basa sobre todo en un juicio moral, en un juicio a las costumbres. Si Huxley condena el automóvil no es por su impacto sobre la naturaleza sino sobre todo por la molicie que conlleva. Si condena la gran producción industrial es más por el peligro que encierra como soporte de la nueva tiranía. La reproducción artificial le produce es-

panto pero todavía no ha modulado la cuestión a la luz del problema de la sobrepoblación. Sabe que en el nuevo mundo la agricultura y los oficios autónomos están en declive, pero no advierte hasta qué punto cualquier programa social mínimamente sensato debe plantearse una reorganización del trabajo y de la distribución de la tierra en términos radicales. Poco a poco irá tomando consciencia de la importancia de la cuestión energética y manifestando un rechazo mayor hacia la sociedad tecnológica. En 1940, escribía a su hermano, el científico Julian Huxley:

Los cambios tecnológicos producen cambios sociales, pero las sociedades y los individuos tienen una inercia que es resistente al cambio; esta inercia debe ser vencida por los planificadores, quienes nuevamente tienen que recurrir a la regimentación. Nuestras invenciones en materia de tecnología y organización han creado un destino que nos empuja, quieras que no, hacia la tiranía.

Tal vez el interés de Huxley por la ecología tenga que ver con su origen familiar. Por haber nacido en una familia de científicos y pensadores siempre tuvo un pie en la realidad empírica, lo que le llevó a contrapesar la sustancia puramente literaria de sus descubrimientos con una buena dosis de materialismo rudo y analítico. En lugar

de elegir la carrera científica, utilizó a menudo la ciencia para burlarse del discurso literario, con lo que consiguió refrenar la vacua solemnidad y las desmedidas pretensiones tanto de la literatura como de la ciencia.

Ya en su gran novela *Contrapunto* (1928) pone en boca del personaje Lord Edward, científico que discute en una tertulia con el politicastro reaccionario Wembley, las siguientes palabras:

-Debería tomar usted unas cuantas lecciones de mi especialidad: la biología física. ¡El progreso, verdaderamente!... ¿Qué piensan hacer ustedes por ejemplo con el fósforo?

-Pero todo esto está fuera de la cuestión.

-Al contrario —replicó Lord Edward—, es la única cuestión. [...] Con su agricultura intensiva —continuó— están ustedes exprimiendo simplemente el fósforo de la tierra. [...] Usted cree sin duda —dijo— que pueden compensar esta pérdida por medio de las rocas de fosfato. Pero ¿qué van ustedes a hacer cuando se hayan agotado los depósitos? [...] Entonces, ¿qué? Dentro de doscientos años se habrán terminado. Usted se figura que somos progresivos porque vivimos de nuestro capital. Los fosfatos, el carbón, el petróleo, el salitre: a despilfarrarlo todo.

Y en un capítulo posterior:

-Piense usted en la desproporción —decía Lord Edward fumando su pipa—. [...] Tome el carbón, por ejemplo. El hombre consume hoy ciento diez veces más del que consumía en 1800. Pero la población no es más que dos veces y media la de entonces.

El personaje de Lord Edward no podría ser más explícito. De alguna forma prefigura ya la preocupación ecológica de Huxley de las décadas posteriores. Su obra está poblada de estos personajes fascinantes que enseñan su verdad derivada de un materialismo tan sutil como paradójico. Años después en la novela *Ciego en Gaza*, en el episodio del viaje mejicano de Anthony, éste se topará con la figura del doctor Miller, que le iluminará sobre las carencias de la metafísica occidental, anclada en el dualismo cuerpo-alma, lastrada por una alimentación agresiva y una digestión fastidiosa.

Las palabras de Miller no tienen desperdicio:

-Le parecerá gracioso —dijo el doctor—. Pero todo eso se debe a que es usted un dualista.

-No lo soy.

-Quizá no lo sea en teoría. Pero en la práctica no puede ser usted otra cosa. Vamos a ver, ¿qué es usted Anthony Beavis? Un hombre inteligente, esto es obvio. Pero es también evidente que su cuerpo carece de conciencia. Tiene usted un apar-

to mental eficaz y un conjunto de músculos, huesos y vísceras desesperadamente estúpidos. Es usted dualista y «vive» su dualismo porque le gusta envenenarse con un exceso de proteínas animales, como se envenenan millones de seres. [...] Usted personalmente es demasiado inteligente para ser fascista, o nacionalista; pero éste es un problema teórico y no vital. Créame, Anthony Beavis, sus intestinos están maduros para el fascismo y para el nacionalismo.

Los años posteriores a la escritura de *Un mundo feliz* inaugurarán para Huxley una época de un cierto compromiso político como militante y escritor pacifista. Hacia 1937 abandonará Francia y se instalará en Estados Unidos, en California, donde entrará en contacto con las ideas del utopista y activista Ralph Borsodi. Borsodi, personaje hoy casi olvidado, fue el gran teórico y practicante de la descentralización y la economía cooperativa.

En una carta de Huxley a su hermano, de abril de 1938, le contaba:

Mientras tanto estoy trabajando en una novela y compilando toda la información que puedo encontrar en lo tocante a la técnica para dar una base económica y social viable al anarquismo filosófico; ya que cada vez resulta más claro que el actual sistema de producción implica necesariamente la cen-

tralización y la dictadura, cualquiera sea el contexto político (comunista, fascista o meramente plutocrático). Cuando estuve en el Este, me interesó mucho ver a Ralph Borsodi, cuya obra es posible que conozcas y que ha establecido lo que él llama una «Escuela para Vivir» con el objeto de poner en práctica sus ideas sobre la descentralización y la producción en pequeña escala.

El influjo de estas tendencias podía quedar también manifiesto en su libro programático *Ends and Means* (1937), ensayo de propuestas para transformar la sociedad. Allí nos decía Huxley: «El camino político para una sociedad mejor es, insisto, el camino de la descentralización y el autogobierno responsable».

Las ideas de Borsodi podrían entroncar con la tradición libertaria de un Kropotkin y con las aportaciones sobre tecnologías intermedias de un Schumacher. Dichas ideas marcarán hasta el final de su vida la obra de Huxley. La novela que menciona en su carta es la ya citada *After Many a Summer* (1939), donde deja aparecer un personaje, el Señor Prompter, que podría ser el trasunto novelístico de Borsodi. Prompter es un idealista práctico y anacorético, un anarquista en cuerpo y alma que piensa que sin autonomía material y energética no es posible la libertad política o la «democracia». El pasaje de la novela en el que da una lección de anar-

quismo aplicado al ricachón Stoyter merece ser citado. En este pasaje Prompter ha diseñado una especie de aparato termosolar para producir electricidad y desea mostrárselo al escéptico Stoyter:

-¿Pero qué buscas con tu generador eléctrico? ¿No tienes electricidad de la red que viene de la ciudad?

-Por supuesto. Estoy intentado comprobar hasta qué punto puedo ser independiente de la ciudad.

-¿Para qué?

Prompter profirió una risita.

-Porque creo en la democracia de Jefferson.

-¿Qué demonios tiene que ver la democracia de Jefferson con esto? —dijo Stoyter con una progresiva irritación—. ¿No puedes creer en Jefferson y tener tu electricidad que viene de la ciudad?

-Exactamente —dijo Prompter—, no puedes.

La concepción de Prompter encantaría a cualquier ecologista entusiasta de nuestros días. Pero Prompter asume además que la democracia genuina jeffersoniana estaba basada sobre la autonomía material de los individuos. Sin independencia material en un grado importante no puede haber libertad política porque la concentración de bienes, materias primas y servicios provoca tarde o temprano la acumulación de poder estatal o em-

presarial. En los años treinta, y sobre todo en Europa, estas ideas tenían que sonar extrañas fuera de algunos grupos libertarios y algunas pequeñas comunidades religiosas. Los grandes estados totalitarios y liberales se preparaban para la gran colisión bélica que arrasaría los últimos vestigios de autonomía de las poblaciones.

Sin embargo, Huxley no se dejará obnubilar por la propaganda que pretende que todo se reduce a una cuestión de ideas políticas buenas y malas, de una guerra donde se enfrentan civilización y barbarie. Más allá del episodio concreto de la aparición de los regímenes totalitarios, nos topamos con una única civilización técnica que avanza arrasando la vida del planeta y destruyendo todo vestigio de vida comunitaria. Se da la coincidencia curiosa de que estando en California, y habiendo sido testigo de las grandes migraciones causadas por la erosión de la tierra en la América cantada por John Steinbeck y Woody Guthrie, Huxley asiste además a la urbanización salvaje que sufre el suelo californiano. La destrucción ecológica de Estados Unidos arroja la imagen futura de lo que será pronto el resto del mundo occidental.

En marzo de 1941, escribe a su hermano:

En la actualidad Los Angeles está rodeada por un anillo de poblaciones surgidas de la noche a la mañana, en razón de la con-

centración de las industrias de la aviación que hay aquí [...] En forma menos espectacular pero aún más catastrófica, los demenciales procedimientos agrícolas existentes en el sur están reduciendo constantemente la fertilidad por acre y ella ha bajado, a pesar de máquinas y fertilizantes artificiales, un cuarenta por ciento en el curso de los últimos setenta años.

Hacia el final de la guerra, en una de sus más apreciadas novelas, *El tiempo debe detenerse* (1944), el personaje Barnack ironizará sobre los visibles resultados del Progreso en las páginas finales del libro:

Pero en lo que afecta a recursos naturales, sacrificamos un futuro previsible con mucha exactitud a la codicia del presente. Sabemos, por ejemplo, que, si abusamos del suelo, el suelo perderá su fertilidad; que, si talamos los bosques, nuestros hijos carecerán de madera y sus valles serán barridos por las inundaciones. Sin embargo, continuamos abusando del suelo y talando los bosques.

El final de la guerra no convertirá a Huxley en un adepto de la democracia occidental, el «menos malo de los sistemas políticos». Al contrario, afirmará su independencia política e intelectual insistiendo y profundizando en las cuestiones sobre las que venía trabajando desde hacía tiempo. Los libros del periodo inmedia-

tamente posterior a la guerra (*Ciencia, libertad y paz*, 1946, *Mono y Esencia*, 1948, *Temas y variaciones*, 1950) confirmarán esta impresión.

En una carta a Victoria Ocampo, de noviembre de 1945, resumirá así su postura:

O uno elige, como Drieu, ser un fascista totalitario, aspirando a «le socialisme fasciste»... para encontrarse inmediatamente metido en la más atroz tiranía militar; o bien uno opta por el socialismo o el comunismo, dándole al totalitarismo consiguiente el título de «democracia», para terminar, si se es sensible y honrado, espantosamente desilusionado. O, por último, uno se aferra al capitalismo democrático para hallarse obligado, por la lógica de la tecnología invasora, a abrazar alguna forma de totalitarismo. No hay salida por ninguna de estas vías. La única solución, hasta donde puedo ver, se encuentra en la dirección del descentralismo y el distribuismo, esto es, la dispersión de la propiedad en tierra y medios de producción entre el mayor número posible de individuos y el fomento de la empresa cooperativa libre y del gobierno autónomo. Mas esto no es empresa que marche, salvo en la escala más pequeña [...].

En su texto *Ciencia, libertad y paz*, insiste en las mismas cuestiones: las pequeñas comunidades cooperativas deberían organizarse al margen del Estado. Habría que volver a una agricultura comunitaria. Buscar

fuentes de energía alternativas al petróleo o al uranio, como la energía solar. La búsqueda de energías más integradas le preocupa desde siempre. En una carta de diciembre de 1946 señala a su hermano: «El caso más evidente de una fuente energética que hasta ahora haya sido explotada inadecuadamente es el viento. Tengo entendido que la turbina experimental de aire que ha estado produciendo mil quinientos kilovatios en Maine ha resultado absolutamente satisfactoria».

Huxley es uno de los escasos escritores de esa época que ha llegado a una propuesta cercana a la filosofía libertaria sin partir de ningún tipo de militancia obrera o socialista. Su concepción de la realidad social y de la naturaleza humana le ha llevado por caminos inexplorados y le ha hecho descubrir, como a Tolstói, que los poderosos tienen especial interés en dominar la naturaleza para así poder extender un mayor dominio sobre la sociedad.

En junio de 1937 recibió una encuesta realizada por la publicación *Left Review*, con las preguntas siguientes: «¿Está usted a favor o en contra del gobierno legal y el pueblo de la España republicana? ¿Esta usted a favor o en contra de Franco y el fascismo?».

La respuesta de Huxley:

Mis simpatías están, por cierto, con el bando del Gobierno, en particular con los anarquistas, pues me parece mucho más probable que el anarquismo, y no el comunismo dictatorial y tan centralizado, determine un cambio social conveniente.

La concepción libertaria sin compromisos de Huxley en aquel momento se completaba con su pacifismo y su anti-militarismo a ultranza junto con su admiración por el ejemplo de la acción sin violencia como Gandhi la había practicado. Todo esto puede ser discutible, pero en cualquier caso no da la razón a George Orwell cuando colocaba a Huxley entre otros autores como Joyce, Eliot o Pound, tachándoles a todos de «políticamente reaccionarios, o en el mejor de los casos desinteresados de la política». Si esto se podía aplicar a los demás autores que cita, no es el caso de Huxley.

Orwell no parecía muy dispuesto a reconocer la contribución de Huxley a la reflexión política y moral de su época. Pero ese era el punto débil de Orwell: desconfiaba, sobre todo en el periodo de la guerra, de todo lo que olía a pacifismo, anti-militarismo y anarquismo. Su visión del futuro no coincide con la de Huxley, al menos, no enteramente. En su conocido artículo de 1941, «Wells, Hitler y el Estado mundial» señalaba:

Un libro tan cruel como *El talón de hierro*, escrito hace casi treinta años, es una profecía del futuro más verdadera que *Un mundo feliz* o *La forma de las cosas venideras*.

Se ha discutido a menudo sobre la clarividencia y acierto de las profecías de Huxley y Orwell, contraponiendo ambas visiones. Inmediatamente después de leer *1984* de Orwell, Huxley le escribió una carta para felicitarle por su libro. La carta está fechada el 21 de octubre de 1949, pocos meses antes de que se produjese la muerte de Orwell. Huxley, en su carta, no deja de señalar algunos matices en lo que respecta al empleo de la violencia a efectos de la dominación política:

Que en los hechos la política de la bota-en-la-cara pueda seguir indefinidamente parece cosa dudosa. Lo que yo creo es que la oligarquía gobernante encontrará modos de gobernar y de satisfacer su avidez de poder menos arduos y ruinosos; y que estos modos se asemejarán a los que describí en *Un mundo feliz*.

Y más abajo:

En el curso de la próxima generación creo que los amos del mundo descubrirán que el condicionamiento infantil y la narcohipnosis son más eficaces como instrumentos de gobierno

que los garrotos y los calabozos, y que la avidez de poder puede satisfacerse tan cabalmente si mediante sugestión se hace que la gente ame su servidumbre como si a latigazos y puntapiés se les impone la obediencia.

Si se toman al pie de la letra los métodos de persuasión que Huxley describe en libros como *Un mundo feliz* o *Nueva visita a un mundo feliz* (1958) es evidente que su perspectiva puede parecer demasiado fantástica (hipnosis, drogas como el *soma*, condicionamiento pauloviano...) pero si, por el contrario, en todo ello vemos una metáfora de cómo el Poder se impone a través de una sutil diversificación de herramientas que van desde la publicidad omnipresente hasta el consumo masivo de sucedáneos de todo tipo, entonces tenemos que aceptar que la imagen de la sociedad dominada se parece más a lo que Huxley describe que a *1984*. En realidad, Orwell no se equivocó en cuanto a los mecanismos de funcionamiento de la sociedad totalitaria y, de manera más general, mostró una agudeza especial para analizar la psicología del poder de los clanes dictatoriales. Hay que reconocer, además, que la «política de la-bota-en-la-cara» está lejos de haber sido dejada de lado. En la periferia de la social-democracia, el capitalismo sigue imponiendo dictaduras y gobiernos de terror, guerras neocoloniales, campos de refugia-

dos, prisiones y torturas. Este terrorismo del Poder se aplica también cuando se considera necesario dentro de los muros fortificados del mundo opulento. Ahora bien, dicho todo esto, hay que admitir que en muchos aspectos el modelo global que quiere imponer el neocapitalismo de rostro humanitario se basa más en la ideología del bienestar, la artificialización y el hedonismo, en otras palabras, en una idea de la felicidad sin libertad ni responsabilidad, que en una desnuda opresión que aplaste y liquide toda disidencia.

En el libro de Orwell, los escritos subversivos son redactados por el Poder. En la sociedad que describe Huxley ya no hay verdadera necesidad de engañar a los disidentes porque toda disidencia se ha hecho irreconocible, ahogada en una vida artificial plagada de mecanismos compensatorios. La fuerza de las proyecciones de Huxley se asentaba justamente en esa idea que estaba en el centro de su obra: el Progreso entendido como dominación de la naturaleza y sometimiento de la sustancia humana.

El acercamiento de Huxley hacia Oriente y hacia el misticismo le ayudó en su búsqueda de una filosofía ecológica consecuente. Por entonces, Fairfield Osborn le envió su célebre libro, *Our Plundered Planet*, verdadera obra pionera de la ecología. En carta de enero de 1948, Huxley le respondía:

En estos últimos años, mis intereses se han vuelto cada vez más hacia la filosofía y la religión mística; y veo este problema de la relación del hombre con la Naturaleza no sólo como un problema de ética y religión. Es significativo que ni el cristianismo ni el judaísmo hayan pensado nunca que la Naturaleza tuviera derechos en relación con el hombre o que de algún modo fuera intrínsecamente divina. Usted puede encontrar moralistas católicos ortodoxos que aseveran (sobre la base de esos enunciados tan desdichados que hay en el Génesis) que los animales pueden ser tratados como cosas (como si las cosas no merecieran ser tratadas éticamente!). La vulgar jactancia del tecnólogo moderno en el sentido de que el hombre ha conquistado la Naturaleza tiene raíces en la tradición religiosa de Occidente, la cual afirma que Dios le puso al hombre como el patrón a quien la Naturaleza debía llevarle su tributo.

Su breve novela, *Mono y esencia*, del año 1948, tal vez uno de los libros más siniestros de Huxley, escrito al poco del asesinato de Gandhi y con la sombra dejada por el hongo nuclear, es una distopía, casi una pesadilla de ciencia-ficción, cuya acción discurre en una California del año 2108, después de una guerra nuclear. Las mutaciones genéticas producidas por la radiación han dado lugar a una extraña raza humana cuya sexualidad está reducida a breves periodos de celo. Salen hijos deformes que son sacrificados en lúgubres ritos de-

mónicos. Una casta sacerdotal de eunucos dirige esta decadente sociedad que se alimenta de lo poco vivo que produce el medio y que se entretiene saqueando los cementerios. Como siempre, Huxley aprovecha para dar rienda suelta a su sarcasmo sobre el progreso tecnológico. Pero esta vez es Belial, el demonio, el que está detrás de la creencia en la utopía futura que justifica la utilización de cualquier medio.

Como explica uno de los personajes:

Recuerda aquella frase de Karl Marx: «La fuerza es la comadrona del Progreso». Habría podido añadir (mas, por supuesto, Belial no quería que se le viera la oreja al asunto en esa primera etapa del proceso) que el Progreso es la comadrona de la Fuerza. Doblemente comadrona pues el progreso tecnológico suministra a la gente los instrumentos para una destrucción cada vez más indistinta, mientras que el mito del progreso político y moral sirve de excusa para usar esos medios hasta el límite.

Impulsada por un afán demónico la humanidad ha convertido sus medios en fines y estos medios se han vuelto contra ella. La exacerbación de los medios técnicos explica la pesadilla futura que ya entrevemos en el infierno urbanizado. Huxley en *Mono y esencia* aprovecha, como siempre, para mostrar sus obsesiones: sobrepoblación, erosión del suelo, bienestar desenfrenado, de-

generación moral, tecnología abusiva, hambre y guerra. Algunos comentaristas han visto en *Mono y esencia* la irrisión de la sociedad aséptica de *Un mundo feliz*.

En los años cincuenta Huxley profundizó en algunas vías que ya había explorado y abrió nuevos caminos. En su texto «La doble crisis», recogido en *Temas y variaciones* (1950), volvió a llamar la atención sobre la debacle ecológica que se abría camino bajo la espectacularidad de los grandes eventos políticos internacionales:

De la crisis de plano inferior, la crisis de población y la de recursos mundiales apenas se oye hablar en la prensa, en la radio ni en las más importantes conferencia mundiales [...]. Y sin embargo, la crisis de plano inferior es por lo menos tan seria como la crisis en los campos políticos y económicos.

Para ver cómo evoluciona la filosofía ecológica de Huxley no está de más leer algunos de los artículos publicados en su libro *Adonais y el alfabeto* (1956). Aparecen temas ya conocidos como el equilibrio entre tierra cultivable, población y recursos, la amenaza tecnológica, las comunidades utópicas y el derroche energético. Pero también la depuración del agua y el cambio climático. En su artículo «Pescado en lata» reflexiona sobre el cambio del comportamiento de algunas especies acuáticas: «La Revolución existente en el mundo acuá-

tico de los peces es consecuencia de una Revolución mayor que se desarrolla en la atmósfera terrestre, una Revolución que está cambiando el clima del hemisferio norte y es probable que afecte profundamente al curso de la historia humana durante las próximas generaciones o aun siglos». Huxley se inquieta ante la desaparición de la nieve en alta montaña y la fundición de los casquetes polares. En efecto, por aquellos años la prensa norteamericana informaba de una alarmante ascenso de las temperaturas. Pocos años después, a principios de los sesenta, la controversia se situaba más bien en saber si el planeta se estaba calentando o enfriando. ¿Qué habría pensado Huxley de la evolución actual de esta controversia supuestamente zanjada?

Los años cincuenta son también la época en que Huxley se iniciará en la experimentación de sustancias psicodélicas, en particular, la mescalina. Fruto de ello son sus dos libritos bien conocidos, *Las puertas de la percepción* (1954) y *Cielo e infierno* (1956).

*Las puertas de la percepción* están llenas de sugerencias exquisitas sobre cómo actúa la mescalina sobre la conciencia y los sentidos. Uno de los aspectos más interesantes para Huxley derivados de la ingesta de esta sustancia es la vía que abre hacia la auto-trascendencia y hacia la experiencia del desprendimiento. No me resisto a citar aquí un pequeño fragmento que

viene a completar la visión de Huxley, esta vez bajo los efectos de la mescalina, sobre la grandilocuencia técnica del hombre:

Salimos a la calle. Se hallaba junto a la vereda un gran automóvil de color azul pálido. Al verlo, me sentí repentinamente movido a risa. ¡Qué complacencia y qué absurdo engreimiento irradiaban las combadas superficies de lustrosísimo esmalte! El hombre había creado la cosa a su propia imagen o, mejor dicho, a la imagen de su personaje favorito en la novela. Me reí hasta tener lágrimas por las mejillas.

La incursión de Huxley en las drogas psicodélicas y en el pensamiento místico han servido para que algunos lectores y comentaristas poco atentos desdeñaran sin muchos miramientos la aportación literaria y reflexiva de Huxley.

Un autor tan lúcido como Bernard Charbonneau despacha el asunto concluyendo: «Pero la crítica afilada del intelectual escéptico no desemboca sino sobre un retorno a las místicas orientales del desprendimiento y otras drogas sagradas» (de *Le feu vert*, 1980).

En realidad, la propuesta de Huxley, estemos de acuerdo o no con ella, es muy rica y ofrece una pluralidad de dimensiones. No se trata de un retorno al pensamiento oriental, por vaga que pueda ser esta for-

mulación, ni tampoco una escapada a través de los psicodélicos. Lewis Mumford comete una injusticia similar cuando reduce a Huxley, en una de sus notas bibliográficas de su *The Pentagon of Power* (1970), a una especie de predicador del nuevo evangelio alucinógeno.

La defensa que Huxley hace de la utilización de sustancias psicodélicas puede convencer más o menos, de hecho, puede despistarnos pensando que nuestro autor se empeña ahora en buscar un nuevo *soma*. Muchos pensarán: Huxley finalmente, y de la forma más pueril, se dejó llevar por una senda de alienación.

En cualquier caso, sería injusto reducir sus dos últimas obras importantes, *Nueva visita a una mundo feliz* e *Island* a este único elemento.

La colección de breves ensayos que se compilan en *Nueva visita...* está llena de anotaciones muy lúcidas sobre el carácter dictatorial de la sociedad moderna. Frente a ello no se propone una vía escapista mediante las drogas. Huxley ofrece un diagnóstico que en muchos aspectos sigue siendo válido. Y algunas de sus «soluciones» merecen ser tenidas en cuenta. En este libro escrito al final de su vida sigue fiel al menos a su ideario descentralizador. Y deja entrever que las vías de desalienación y transformación social pertenecen más bien a la iniciativa de individuos resueltos que buscan una salida. Cito:

En consecuencia, si ustedes desean evitar el empobrecimiento espiritual de los individuos y de las sociedades enteras, abandonen los grandes centros y hagan revivir las pequeñas aglomeraciones rurales, o si no humanicen la ciudad creando, en el interior de su red de organización mecánica, los equivalentes urbanos de pequeños centros rurales donde los individuos pueden reencontrarse y cooperar en calidad de personalidades completas, y no como simples encarnaciones de funciones especializadas.

Ante el candor de estas sugerencias muchos pensarán que la inteligencia de Huxley se había reblandecido con los psicodélicos. Pues entonces ¿qué pensarán de su utopía *Island*, su verdadero testamento?

La originalidad de esta obra reside en que el *útopos* huxleyano se asienta no en el futuro o en el pasado, sino en el presente, en una pequeña isla tropical del Pacífico, llamada Pala.

Esta obra es el resultado de años de trabajo y reflexión. El aspecto narrativo es ínfimo, aunque en cierto modo indispensable para el sentido que Huxley quiere dar a su exposición. Se trata casi de una disertación filosófica, pedagógica, enmarcada en un tiempo narrativo que explica la fragilidad del ideal, la amenaza que se cierne sobre la utopía. Pala es el sublime resultado de la fusión de la filosofía budista y de los mejores

avances técnicos y agrícolas de occidente. Como enumera Woodcock en su ensayo: «Hay un control de la natalidad, se ha detenido la erosión, los recursos de la tierra han sido conservados, la industria es de pequeña escala y localizada, nadie es más rico que nadie, la educación está basada en las ideas de los profesores no ortodoxos favoritos de Huxley, Sheldon y Alexander, no hay ejército y la política es descentralizada».

Se da la casualidad que Pala está llena de petróleo, sustancia que miran con avaricia las potencias extranjeras. El gobierno de Pala decidió que no explotaría jamás su petróleo. Se sirven de la electricidad producida localmente, que le es especialmente útil para la conservación de alimentos. Como explica el personaje del doctor Robert:

Lenin solía decir que la electricidad más el socialismo es igual al comunismo. Nuestras ecuaciones son distintas. Electricidad menos industria pesada más control de la natalidad es igual a democracia y abundancia. Electricidad más industria pesada menos control de la natalidad es igual a miseria, totalitarismo y guerra.

Pero, lo que es sin duda también importante, Huxley expone de forma prolongada cuestiones sobre psicología, espiritualidad, sexualidad, pedagogía, alimen-

tación y vida familiar. No es secundario que las relaciones sexuales estén mediadas por el *maithuna*, una especie de yoga tántrico que proporciona goce pero sirve para evitar embarazos no deseados. Uno de los aspectos que pueden repelernos es el empleo voluntario por algunas familias de la inseminación artificial con fines eugenésicos. Aunque esta eugenesia tiene una presencia discreta en Pala, parece querer ser la alternativa razonable a la eugenesia totalitaria de *Un mundo feliz*, y sin embargo...

En todo caso, en Pala la forma de la familia tradicional se conserva pero su concepto se amplía a un tipo de redes de familias vinculadas, a las que los niños pueden recurrir si no se sienten del todo bien con sus padres biológicos.

Aunque inspirados por los principios del budismo, en Pala no hay una religión oficial. Uno de los pocos ritos que se organiza anualmente está relacionado con la toma de *moksha*, una sustancia psicodélica derivada de un hongo que se utiliza para la elevación espiritual y la autotranscendencia. Por decirlo de alguna manera el *moksha* es la versión positiva y desalienante del *soma* de *Un mundo feliz*.

Los seguidores más fieles del legado de Huxley, si es que existen tales individuos, verán en *Island* la realización casi perfecta de esa síntesis entre modernidad y

tradición, entre tecnología y sabiduría, entre Occidente y Oriente.

Sus detractores le acusarán de haber sucumbido a la tentación platónica de diseñar de nuevo la Ciudad Ideal, verdadero paraíso infernal en un lugar perdido del planeta. Huxley, que siendo joven se ha mofado de las visiones utópicas de Wells, incurre en el mismo error al querer encerrar el espíritu humano en esta especie de Citérea *new age*. ¿Ha perdido el sentido del humor o se trata de una debilidad senil?

Tal vez ambos, seguidores y detractores, tengan la razón en lo esencial. *Island* presenta todas las virtudes y vicios de la novela utópica en general: la sublimación del anhelo de un mundo mejor, la posibilidad de ampliar nuestra imaginación social, el acicate para la discusión, todo ello al lado de una geometría asfixiante para el espíritu humano, la trampa idealista que deja paso a las pesadillas dogmáticas.

Huxley, en cualquier caso, tendrá el buen gusto de destruir él mismo su isla utópica, entregándola a los poderes que ya se ciernen sobre ella para explotar el preciado petróleo que yace en sus profundidades. Un final entre irónico y trágico que está entre lo más convincente de esta narración filosófica. El final de *Island* nos deja suponer, en efecto, que Huxley no se dejaba engañar en cuanto a las posibilidades reales de cons-

truir espacios de libertad al margen de la megamáquina planetaria.

Yo creo que es ahí donde está la verdadera aportación de Huxley al pensamiento político. Cuando intenta sistematizar sus reformas en libros como *Means and Ends*, o en las largas exposiciones de *Island*, Huxley convence menos. Tampoco lo hace en su conferencia «Politics of Ecology», pronunciada en 1963, meses antes de su muerte, en Santa Bárbara, donde asistimos a un discurso lleno de generalidades inocuas que no dicen nada, y que sólo pueden servir de posibilismo calmante.

La verdadera contribución de Aldous Huxley al pensamiento político y ecológico hay que buscarla en el duelo, a menudo cómico, que supo mantener con la ideología del Progreso, en su insistencia para introducir la ruda materialidad en los terrenos de la literatura, en su especulación sobre el futuro y sobre las amenazas latentes de la tecnología y la organización centralizada.

Es posible que en el futuro, cuando otros jóvenes y adolescentes se acerquen a la novela *Un mundo feliz*, también deseen traspasar su corteza meramente futurista para llegar a los anhelos y obsesiones que poblaban a su autor. Quizá descubran inesperadas pistas a la luz de lo que entonces estarán viviendo. A todos ellos les deseo suerte.



## *Referencias bibliográficas*



-«Cambiar el mundo, preservar el planeta». El origen de este texto está en la charla dada en el 110 centenario del Ateneu Enciclopèdic de Barcelona en octubre de 2012. La charla giraba en torno a las relaciones entre ecología y anarquismo. El texto que aparece aquí es una reelaboración y ampliación hecha a partir del artículo publicado en el boletín del Ateneu en 2013.

-«Malthus y los pensadores libertarios». La primera versión de este texto se publicó en francés en la revista libertaria *Réfractations* en 2010, con el título «Malthus et les libertaires». Este mismo año, una versión más reducida se publicó en dos partes en el periódico *CNT*, en castellano. La versión que aquí se presenta se basa en esta última.

-«La respuesta del anarquismo a la ciencia». Publicado originalmente en tres partes en la revista *Al Margen* de Valencia en los números 75, 76 y 77, entre 2010 y 2011. Más tarde apareció también en folleto como parte de una recopilación de textos, editados por CMR (Alcoi).

-«Defender la tierra». Artículo aparecido en *Ekintza Zuzena*, número 37, año 2010.

-«¿Un anarquismo de la abundancia?». Aparecido en el número 83 de *Al Margen*, en el año 2012, en un dossier dedicado al tema de población y recursos.

-«Lewis Mumford y el mito de la Máquina». *Al Margen*, número 73, año 2010.

-«En la senda de Lewis Mumford». *Cul de Sac*, número 1, año 2010.

-«Qué fue la Técnica para Jacques Ellul». *Cul de Sac*, número 2, año 2011.

-«Jacques Ellul y la revolución necesaria». *Ekintza Zuzena*, número 36, año 2009.

-«El discreto regreso de Ivan Illich». *Ekintza Zuzena*, número 40, año 2013. El título de este artículo se explica porque fue escrito para apoyar las últimas reediciones hechas de obras de Illich por las editoriales Bruilot y Virus.

-«Kropotkin, la naturaleza y el alma rusa». *Raíces*, número 5, año 2013.

-«Actualidad de Gustav Landauer». *Argelaga*, número 2, año 2013.

-«Élisée Reclus y la ciudad sin límites». *Argelaga*, número 4, año 2014.

-«Aldous Huxley. Ecología y Utopía». *Raíces*, número 4, año 2012.





