

HACIA LA COMUNIDAD HUMANA

Publicado en la revista *Etcétera – Correspondencia de la guerra social*, nº 0, septiembre 1983.

Este texto, traducido de *La Guerre Sociale* nº 5, fue la contribución escrita de los compañeros de esa revista a la reunión de Toulouse de 1982 que tenía por temas: 1º) la situación internacional; 2º) la intervención y la organización de los revolucionarios; 3º) la relación entre la transformación de la «base económica» y la transformación del conjunto de la «vida social».

I

La crisis económica y el peligro de guerra minan progresivamente el mundo capitalista. Se pone en tela de juicio –y no sólo a través de algunos conflictos locales– el propio sistema de orden social establecido a partir de las zonas de ocupación y de la relación de fuerzas salidas de la segunda guerra mundial y que se han perpetuado en una fase de prosperidad capitalista.

Hemos entrado en una fase de inestabilidad donde los equilibrios políticos, económicos, financieros y militares, se transforman, y en la cual las relaciones entre las clases se modifican. El capital, que creía haber acabado con las crisis económicas, no llega a desprenderse de la segunda gran crisis económica del siglo XX. Durante un primer período consecutivo a la recesión de 1974, la mayoría de dirigentes y su propaganda han valorado mal las causas y la importancia de la crisis. Se debía al petróleo; bastaba con saber conducir la «reestructuración económica»...

La persistencia de la crisis económica, la falta de perspectivas políticas algo halagüeñas, han minado la confianza del capital consigo mismo. La renovación electoral, la llegada al poder de Thatcher, Reagan, Mitterrand, que pretendían de distinta forma yugular la crisis, de ningún modo permiten al capital hacer creer que ha encontrado finalmente una solución. Todo el mundo sabe que el neo-liberalismo de la derecha y el estatismo de la izquierda son incapaces incluso de impedir que el paro y la inflación aumenten. Incluso son los propios consejeros económicos y portavoces gubernamentales quienes, con sus «indiscreciones» manifiestan la poca fe que tienen en el optimismo oficial que no obstante deben sostener.

A falta de poder ilusionar sobre mejoras futuras o hacer un verdadero cambio político, los medios de comunicación y los políticos presentan el peligro de guerra y explotan la incertidumbre con la finalidad de aunar fuerzas. Le queda siempre al capitalismo la posibilidad de pretender que es el «menos peor» de los posibles sistemas sociales. El campo de enfrente, sea el Oeste o el Este, demuestra para cada sector que se puede hacer peor.

Este real callejón sin salida en que se encuentra el capital y que querría hacerlo pasar por un impase de la humanidad como tal, no ha permitido una reafirmación de la esperanza en una

transformación revolucionaria del viejo mundo. Lo que parece dominar ante cualquier proyecto positivo es más bien el escepticismo, y especialmente entre los mismos que rechazan esto de «aunar fuerzas».

¿Y Polonia? Los movimientos huelguísticos, que han forzado al estalinismo, una vez más, a desvelar su carácter represivo y de clase, son una reacción a las dificultades específicas de los países del Este, al mismo tiempo que una reacción a la crisis económica mundial. La fuerza y la debilidad de la lucha del proletariado van a la par con la interpenetración económica entre el Este y el Oeste, y con la competencia política entre democracia liberal y estalinismo.

Pero, y las dos cosas van unidas, por una parte los obreros polacos no han logrado hacer surgir su propia perspectiva de clase contra el estalinismo, y por otra parte su movimiento ha quedado muy aislado. A pesar de revueltas notables, particularmente en Inglaterra, y a pesar de una resistencia real en el plano económico del proletariado mundial, la lucha de los polacos irrumpe sobre la pasividad general. Incluso su cualidad, es también una cualidad sólo relativa.

Fuera de Polonia, el «apoyo» y la explicación de lo acontecido en Polonia, se ha hecho sólo excepcionalmente sobre bases revolucionarias. En Occidente, lo que se ha denunciado en primer lugar ha sido la privación de democracia, y el «apoyo popular» lo acaparan los «salvadores de turno» y otros conciliadores, aunque a menudo se trata de caridad pura y simple.

A partir (y a propósito) de lo acontecido en Polonia, los grupos revolucionarios sólo muy débilmente han podido luchar contra la confusión reinante. La profundización de la crisis no ha aumentado el impacto público de las fracciones revolucionarias, aunque sólo fuera por un refuerzo numérico de los grupos existentes o por la aparición de otros nuevos.

¿Hemos de sacar de nuevo aquella explicación sobre el desfase entre la madurez de la situación objetiva que permitiría la revolución, y las condiciones subjetivas (lucha de clases, conciencia, partido, organización...) que se hacen esperar? Pensamos que no. La constatación, hecha por los revolucionarios de comienzos de siglo, de que las masas obreras continuaban adheridas a la ideología y movimientos capitalistas y reformistas a pesar de su importancia creciente en una sociedad que disponía y desbarataba grandes recursos productivos, les llevó a teorizar un supuesto retraso de las condiciones subjetivas sobre las condiciones objetivas. Esta separación expresaba la dificultad que tenían estos revolucionarios para considerar la inmadurez objetiva del comunismo. Era su propia subjetividad que no podía concebir esta inmadurez y las condiciones sociales, relación entre los hombres y relación de la humanidad con la naturaleza que favorecen o dificultan la revolución.

Aunque sea el mismo dinamismo económico del capitalismo su mejor medio de integración social, el estancamiento y la recesión económica no provocan automáticamente una crisis social, una discusión sistemática de la legitimidad de este orden social y una afirmación de las fuerzas que pretenden destruirlo. Pero hoy, la recesión económica acompaña y refuerza un malestar social, un abismo cada vez mayor entre las aspiraciones de los hombres y lo que la sociedad puede pretender ofrecerles, una degradación de las relaciones internacionales, un deterioro de la relación con la naturaleza.

Viejas ilusiones se desmoronan: culto del progreso, de la ciencia y de la tecnología, valores morales y tradicionales.

Rusia y los países del Este no inspiran ya casi sentimientos exaltados. Y, no obstante, esta evolución no ha favorecido una generalización de las ideas revolucionarias. Lo que se ha expandido ha sido el feminismo, el ecologismo, la reivindicación de «los derechos del hombre» integrándose rápidamente en el puré ideológico. No es el capital lo que se denuncia en los

países del Este, sino la falta de respeto a aquellos «derechos del hombre» que el capitalismo siempre ha escarnecido. Más que la explotación del hombre por el hombre, lo que escandaliza es la represión.

Todo esto se corresponde con una carencia de la teoría y de la organización revolucionarias. El primer inconveniente de la teoría revolucionaria, es su marxismo. Su lenguaje lo asimila, lo quiera o no, incluso cuando denuncia la «engañifa» a la ideología que justifica unas formas particularmente inaceptables de explotación y de represión. Quizás, sobre todo, la ideología marxista está banalizada, integrada por el capital: todo el mundo reconoce el predominio de la economía, la existencia de la lucha de clases y será partidario de una sociedad sin clases...

Sobrepasar este obstáculo supone un esfuerzo teórico, una renovación que trataría de comprender el sentido histórico de este doble proceso de integración y de destrucción de las ideas revolucionarias en la ideología dominante, sin que, por otra parte, tuviera que desembarazarse de Marx.

Se ha intentado, de manera dispersa, poner remedio a los defectos de Marx, conocidos sobre todo a través de la ideología social-demócrata, que se reclamaba del maestro. Estos ataques, revisiones y enriquecimientos han quedado más acá de Marx, más acá de la crítica de la filosofía y de la crítica de la política: no habría en Marx más que una apología de la economía, de la po-lítica, de las necesidades históricas, del proletariado es decir, una apología del capital contra los capitalistas.

En lugar de hacer la crítica de la economía -es decir, comprender la economía como el enmascaramiento de las relaciones sociales, las relaciones entre las clases-y de ver como estas relaciones entre los hombres se presentan como relaciones entre cosas, como esta relación de explotación se reduce a una relación de intercambio, se dice que la economía no es el todo. Al lado de la economía se hace psicología, cuando de lo que se trataría es de entender de qué manera la economía llega a dominarlo todo y de qué manera tiene que excluir continuamente para fundar su «racionalidad». A esto iban las diversas tentativas freudomarxistas. En lugar de desvelar la crítica de la economía en Marx y la crítica de la psicología en Freud, la tendencia consiste en corregir y en completar el «economicismo» del uno por el «psicologismo» del otro.

Cualesquiera que sean nuestros esfuerzos, un movimiento revolucionario potente y organizado no aparecerá antes de fuertes cambios sociales. El capital sino es destruido en sus fundamentos, conserva -por su dominio intensivo sobre el conjunto de la vida social- una gran capacidad para integrar, recuperar rebeldías y protestas, marginando las posiciones y las actitudes revolucionarias. No obstante, no deben excluirse irrupciones bruscas del proletariado y ocasiones de intervenir para los revolucionarios, pero esta capacidad de integración impide que la organización y las ideas revolucionarias puedan instalarse contradictoriamente en la sociedad.

En cierto modo hay totalitarismo del capital ya que ocupa toda la vida social y mantiene, también gracias a su potencia técnica, el monopolio sobre las representaciones y las ideas que la sociedad se hace de ella misma. Pero no hay totalitarismo en el sentido de que el capital dominaría su propio desarrollo y superaría sus contradicciones. Éstas pesan sobre la ideología y hacen madurar las condiciones de un altibajo brusco y sorprendente.

II

No somos de los que consideran que, en el período actual, la revolución no se prepararía más que en el plano de las ideas. Eventualmente, resistiendo a las usurpaciones del capital, como

uno pueda, allí donde esté, pero sin que esta actividad, común a los proletarios, pueda religarse a las perspectivas comunistas.

La teoría debe acompañarse de una reflexión sobre sí misma en tanto que práctica. La elaboración y la comunicación de la teoría no pueden hacerse indiferentemente.

No sólo hemos de sostener y participar en las luchas elementales del proletariado, sino que de igual modo hemos de buscar, en tanto que revolucionarios y en la medida de nuestra presencia y de nuestra fuerza, tener peso en la orientación de estas luchas. En efecto, tampoco éstas se dan de manera indiferente, ya que es posible insistir sobre tal o cual objetivo, tal o cual método, en oposición a otros objetivos y métodos.

Este viejo mundo tan sólido, encubre ciertas grietas que hombres resueltos pueden utilizar contra él. Se trata de descubrir las ocasiones de sorprenderlo aprovechando sus debilidades y sus contradicciones.

Los individuos que animan La Guerre Sociale no se han quedado arrinconados en la elaboración teórica. Hemos participado, aquí y allí en los conflictos que perturban el orden establecido y que nos conciernen directamente. Hemos intentado aumentar la importancia y la audiencia de las posiciones revolucionarias, al lado de la revista propiamente dicha, difundiendo octavillas y carteles. Nuestra capacidad de intervención ha aumentado, pero ciertamente esto es insuficiente. Demasiado insuficiente como para pretender tener un impacto cuantitativamente significativo a escala de la sociedad. Este aspecto cuantitativo tiene su importancia; de todas maneras, el carácter «molesto» de nuestras intervenciones nos ha permitido ya tener alguna influencia en algunas ocasiones.

Nadie podrá, con un poco de voluntad, de determinación, de astucia o gracias a una intervención sistemática, sublevar el mundo. El capital manifiesta sin cesar su poder. Tiene todavía los medios de aislar a todos los que se le enfrentan, de recuperar o deformar sus actos y propósitos y de reorganizarse teniendo en cuenta la lucha y la crítica. Bloquea la actividad revolucionaria y la degrada en una rutina burocrática, reduce la crítica a un comentario sin garra ni filo.

Es importante para nosotros comprender cada acontecimiento para expresar la posición comunista.

Nos importa poder disponer de nuestras fuerzas plenamente cuando de ello sentimos necesidad, y cuando encontramos la ocasión de «calar hondo». En esto rechazamos la tradición militante, la pasividad en el activismo.

Las cuestiones de la intervención y de la organización, de la forma en que tradicionalmente se plantean –como cuestiones en sí–, nos conduce rápidamente a lo que queremos denunciar: la política. Se manifiesta una incapacidad para salir de la política, para entender la ligazón entre este mundo y los hombres por él producidos y que quieren acabar con él.

Planteando esta cuestión de la intervención en sí, se cae forzosamente en una doble disociación.

En su conjunto, la intervención se opone a la actividad teórica. Por un lado habría la reflexión, las ideas (y eventualmente, la difusión en una publicación). Por otro, habría la acción. Así, bastante arbitrariamente, escribir un texto y difundirlo mediante una revista se considerará como procedente de la teoría, mientras que distribuir una octavilla –difundir ideas– procederá

de la intervención. Y de igual forma, también habrá disociación entre la sociedad, que es el objeto, y los revolucionarios que deben intervenir. ¿Qué hacer?

Se nos puede responder que se trata precisamente de acabar con las separaciones: la teoría debería ser practicada y los revolucionarios deberían demostrar que pueden modificar la vida social.

A veces sucede que puede establecerse una separación en el mismo momento en que se pretende, de forma voluntarista, superarla. Sin duda sería mejor preguntarse sobre la realidad y el carácter de estas separaciones y las condiciones de su superación.

La teoría es una práctica, una práctica social, no es la intervención de un espíritu exterior a la sociedad. Pero una teoría, según la época y su propia cualidad, puede corresponder más o menos a un movimiento social, se difunde, se comprende, hiera, «molesta», (en mayor o menor medida).

Nuestra teoría debe tener la ambición de intervenir en la realidad social sin ser un simple comentario crítico de la misma. Si no es contundente y si no es una reflexión sobre una práctica social integrándose en un movimiento más general, será una mala pregunta por más que se le añada una dosis de intervencionismo. Lo importante es empezar por determinar lo que, en una época o en una práctica teórica particular -o en su relación- hace a la teoría inoperante.

Teoría de una práctica de clase y de una práctica revolucionaria, la nuestra tiene la ambición de ser inseparablemente una teoría del conjunto de la práctica humana, de su evolución y de sus contradicciones.

Explicación globalizadora que siempre evita creer que lo ha comprendido todo. Los que apenas andan a gatas, nos dirán refunfuñando que todo esto es superfluo y deja de lado las cuestiones concretas. A no ser que esta «megalomanía» no sea peligrosa y que la aspiración a la totalidad deba conducir a la aspiración totalitaria, que quiere regular toda la vida humana.

Desprenderse de las contingencias es una condición necesaria de la eficacia histórica. No sólo de pan vive el hombre. Este pierde rápidamente el aliento cuando sólo se preocupa de nimiedades, pequeñas tácticas y ventajas alimenticias. Las rupturas y los avances de la humanidad son consecuencia de presiones materiales, pero se corresponden mal con el utilitarismo. Estas mutaciones han reclamado y reclaman todavía la elaboración y el desarrollo de una comprensión del destino humano y de las finalidades de la existencia. Fueron primero las religiones, después el humanismo, el democratismo, el positivismo. En el momento actual será la crítica de la religión y del racionalismo y su superación comunista.

Los revolucionarios en tanto que individuos son resultados sociales e individuos que quieren destruir la sociedad que los ha engendrado. A pesar de que esta sociedad casi siempre llega a limitar su número y a reducir considerablemente su capacidad de intervención.

La cuestión puede desplazarse para preguntarnos cuáles son las condiciones que producen revolucionarios. Más que preguntarnos sobre lo que hay que hacer, preguntémonos sobre la relación entre lucha elemental del proletariado y comunismo, relación que sin duda existe pero que está oscurecida por la época. La resistencia a la explotación alimenta, en las condiciones normales de funcionamiento del capitalismo, más bien el reformismo que la revolución.

Así se podrá entender mejor la ausencia o el surgimiento de fracciones revolucionarias y lo que los revolucionarios deben sostener o atacar. No hay una cuestión de la intervención específica

que vendría a añadirse al resto de la reflexión teórica para al fin darle su sentido. Si no quiere degradarse en ideología, no puede fundarse la teoría sobre el olvido de nuestro lugar en la sociedad, sobre el olvido de los antagonismos que atraviesan esta sociedad; ya que estos antagonismos polarizan nuestra práctica social como el conjunto de las prácticas sociales. La teoría no puede ser más que la comprensión de las prácticas y de las relaciones sociales aunque éstas se presenten bajo la máscara de necesidades extra-humanas.

El hombre es un animal histórico. Sus formas de vida no le son dadas por su naturaleza de una vez por todas. Evolucionan, se suceden. Y esta historia dice tener un sentido. El comunismo es este sentido, el enigma resuelto de la historia humana, decía Marx.

La aportación de Marx no es el haber comprendido que la humanidad pasaba por una sucesión de etapas que le conducían del «comunismo primitivo» al «comunismo superior». En su mayoría, los utópicos veían acertadamente que la humanidad pasaba por estadios, pero un poco como si la humanidad, jugando a la oca, saltara de cuadro en cuadro. Marx concibe que las etapas históricas, los «modos de producción», son, no solamente el cuadro, sino igualmente el resultado de la actividad humana: producción y lucha de clases. Las formas sociales opresivas son un hecho de los hombres, aunque éstas estén reñidas con la naturaleza. Su actividad se desgarrar, se opone a ella misma y a la naturaleza de la que sin embargo no puede desprenderse. Se enajena y alimenta las formas de las cuales llega a ser prisionera. Esta alienación práctica se acompaña de una conciencia falsa y alienada.

Los hombres hacen su propia historia pero no conocen la historia que hacen. Sufren esta historia, sin poder intervenir sobre su curso, pertenezcan a las clases dominadas o a las clases dominantes, salvo durante breves períodos revolucionarios que hasta hoy han conducido siempre a una reorganización de la división en clases y a la sumisión a necesidades que parecen ineluctables y determinan el destino de los individuos y de la sociedad.

El comunismo, con el fin de la división de la sociedad en clases, no puede ser sino el fin de la oposición entre la actividad humana y las formas sociales que ella alimenta, la permanente intervención de la especie humana sobre la historia. Y, por esto, el fin de la historia como espectáculo de una evolución y de unas necesidades de las que los hombres estarían separados.

El desarrollo del capitalismo favorece y, en una cierta medida, procede de la irrupción de las masas humanas en el curso de la historia. La política imagina ser la expresión de la voluntad popular, voluntad que se expresaría a través del ritual democrático. La economía sería el dominio del hombre sobre las sujeciones naturales. El sentimiento de una fatalidad divina o natural está liquidado. Sin embargo, el capitalismo sobrevive sólo gracias a que utiliza la actividad humana y multiplica su eficacia impidiendo que los hombres actúen plenamente, que encuentren en su actividad misma –y no en el dinero– el sentido de esta actividad.

El capitalismo da a los ciudadanos la ilusión –cada vez más reconocida como tal– de intervenir sobre la sociedad a través de la magia de la política. La política se presenta como una esfera exterior a la sociedad, desprendida de los imperativos de la vida social y a partir de la cual uno sabría y podría intervenir sobre esta vida social. A la necesidad económica se opondría la libertad política. La política tiene la ilusión de ser exterior al objeto sociedad, tiene la pretensión de actuar sobre ésta, recogiendo, en ella misma el principio, la quintaesencia de la actividad. Al hacer esto, la política juega su papel de integración en un orden y en una fatalidad social que le asignan su plaza.

La ilusión política tiene sus límites, pero se encuentra a sus anchas en la izquierda y en el izquierdismo. Allí se cree que la política lo puede todo. Se le busca desesperadamente un punto de apoyo exterior a la sociedad: «conciencia», «partido», «organización anti-partido»,

«subjetividad radical», «voluntad revolucionaria», que permita soliviantarla. Ciertamente, a menos de retroceder abiertamente hasta la religión, será obligado admitir -pero de una manera abstracta- que este principio radical y activo tiene él mismo un origen social. Lo concreto aparecerá como un voluntarismo que militará por la difusión de la conciencia, el reforzamiento del partido, el perfeccionamiento de la organización.

Son muchos los que militan con la ilusión de transformar el sistema cuando no hacen sino reforzar los aparatos políticos y sindicales que han llegado a ser instituciones indispensables para su supervivencia. Están más acá e incluso se oponen a los que, aquí y allá, se contentan con resistir a la explotación.

La incitación a intervenir y la incitación a romper la pasividad que nos rodea son, desde hace tiempo, el caldo de cultivo del oportunismo. Con el pretexto de no remitirse al milenio –que no obstante vuelve de nuevo–, de no soñar la Ciudad del Sol y para poder influir realmente sobre la realidad, se llega a pactar. A menos de, para una pequeña minoría, caer en el terrorismo.

Los que quieren actuar a cualquier precio, en una situación desfavorable, se desgastarán sin ningún éxito y no se aperibirán de las ocasiones reales de modificar el curso de las cosas. Si, en este caso, se refuerzan y creen tener un impacto, será quizás al precio de concesiones tanto a nivel de objetivos como de modo de funcionamiento. El miedo a perder lo ya conseguido, de verse amenazada la organización, de perder alguna influencia, impedirá emprender algo subversivo. Acumularán su capital de militantes y programarán sus cuadros.

Los que refuerzan el orden social empiezan por creer que abstractamente uno puede escapar de él. Por el contrario, los que tratan de atacarlo se saben parte de este mundo del que reconocen las contradicciones. La revolución es engendrada por la sociedad que ella destruye y la intervención revolucionaria no puede dejar de ser una relación de esta sociedad consigo misma.

Esta sociedad no es inmutable, no es un conjunto homogéneo y monolítico. Pasa de fuertes períodos de integración a fases en las cuales no llega siquiera a unificarse y en las cuales pueden surgir oposiciones más o menos radicales.

En el complejo juego donde se enfrentan las fuerzas sociales, la acción de fracciones muy reducidas puede a veces jugar un papel decisivo, como tal o cual cuerpo en una reacción química, pero estas fracciones no dejan de ser resultantes sociales y no pueden súbitamente reforzarse o adquirir una tal influencia más que en función de una realidad social general.

Las fracciones revolucionarias y la clase proletaria – cuando se insurrecciona– evidentemente tienen que organizarse para realizar sus objetivos. Las formas de organización no son neutras, y la organización de una actividad radical no puede ser igual a la de los partidos políticos. La organización de los partidos estalinistas se caracteriza como la alianza de la democracia parlamentaria (congreso) y de la jerarquía militar, que impide los contactos «horizontales» entre subgrupos. Todo ha de pasar por la cúspide. Esto no nos interesa en absoluto aunque se envuelva con ideas ultra-radicales.

Algunos revolucionarios, denunciando la burocracia, han de definir una forma de organización, si no ideal, sí al menos que sea una garantía contra este riesgo. Y esta cuestión tiende, para estos revolucionarios, a devenir central. Es por la forma organizativa –los consejos obreros por ejemplo– que intentarán inmunizarse respecto a una degeneración siempre amenazante. Estamos aquí en el fetichismo organizacional, olvidando que las formas de organización son relaciones entre hombres y no maneras de corregir sus defectos.

La causa de las degeneraciones no reside en primer lugar en la forma de organización. Y remitirse a una «llave» organizativa para impedirla, demuestra que la degeneración no está tan lejos. Centralizar o descentralizar, ¿por qué no? Pero si se ha de centralizar para garantizar la unidad del movimiento, o descentralizar para evitar la burocratización, entonces se remite a falsas garantías. Y, por consiguiente, una degeneración, cuyas causas profundas serán ignoradas, será facilitada.

Sublevaciones proletarias han engendrado finalmente un nuevo arreglo y un refuerzo del orden establecido. Organizaciones radicales se han visto integradas en la defensa de este orden. Ideas subversivas han sido reorientadas contra la subversión. Todo esto pesa fuertemente sobre todos aquellos que sin embargo tienen la pretensión de comenzar de nuevo la revolución.

La revolución no es una apuesta. Es un resultado – y sin duda un punto de partida si las cosas no van demasiado mal– de la evolución humana. Sin duda tendremos de desembarazarnos de la idea de que podamos encontrar garantías para vencer o impedir que un movimiento segregue o favorezca fuerzas que se volverían contra él. El movimiento se define por lo que hace, y esto que hace no le pertenece totalmente. Si un movimiento de comunicación fracasa o se para, posiciones de poder se fijarán entonces y llegarán a ser órganos contrarrevolucionarios. Nuestros mismos esfuerzos teóricos pueden volverse contra nosotros a partir de lo que conservan de burgués y por lo que tienen de verdaderos. Sería vano creer que es posible obtener un dominio tal de lo que se hace que lograría inmunizar contra este peligro.

No se trata de construir una organización sino de organizar un movimiento, presente aunque débil, al que no se podría suplir por el proselitismo para el partido o para la organización (¿antipartido?). No hay que organizar la organización sino definir y organizar tareas.

El fetichismo organizativo pretende, por la supuesta calidad de la forma organizativa, garantizar la calidad del contenido. Ofrece recetas «listo-para luchar» y descarga a los hombres del cuidado de organizar su propia actividad, hasta quitarles del todo la preocupación de pensar y la pena de vivir.

No debe tomarse este rechazo del fetichismo como un elogio de la espontaneidad anti-organizativa o un elogio de la improvisación permanente cuyas virtudes son muy limitadas. Las reglas y el respeto a ellas son necesarios, se han de precisar las responsabilidades, los acuerdos han de ser mantenidos. No fetichizamos y no ignoramos el carácter arbitrario que ciertas reglas pueden tomar. Por ejemplo, el mecanismo de decisión que acuerda, cuando hay impase, que sea la mayoría la que decide puede ser utilizado, pero no podemos remitirnos a él. La verdad nunca estará garantizada por el hecho mayoritario.

Toda organización de revolucionarios no puede ser más que una organización dada, que aparece en un momento dado, con unas posibilidades y un nivel teórico dado, y esto incluso cuando estos condicionamientos deben ser transformados. Las reglas del juego, el funcionamiento de una tal organización no pueden ignorar que los individuos que la componen tienen capacidades distintas, divergencias variables, son pocos o numerosos, dispersos geográficamente o no. El carácter relativo, coyuntural, de estas reglas no debe desaparecer jamás.

Cuando una organización hace de su propia defensa, de su propio refuerzo, del mantenimiento a cualquier precio de sus reglas de funcionamiento, un objetivo principal y esto sustituye otras tareas que ya no se presentan, entonces le ha llegado ya el tiempo de desaparecer.

El temor de que una transformación de las relaciones económicas no revolucione el conjunto de la vida social parece tener por origen la instauración de un capitalismo burocrático después de una insurrección proletaria. Una modificación económica importante: la abolición de la propiedad privada y la expropiación de la burguesía, no es suficiente para abolir las desigualdades sociales o la escisión entre los que deciden y los que ejecutan. La nación, la familia subsisten. ¿No demostraría esto, en contra de una concepción demasiado «mecanicista» del «marxismo», una autonomía de las costumbres y de la ideología? ¿Esta autonomía no implicaría que estos sectores deberían ser transformados por alguna «revolución cultural»? En su defecto, estos sectores persistirán vaciando de sentido la transformación de las relaciones de propiedad o favoreciendo un regreso de estas relaciones.

La pregunta, se haría allí donde la revolución se hubiera hecho, pero igualmente donde no. Allí donde el capitalismo no estaría todavía abolido -cuando las condiciones «materiales», económicas, estarían manifiestamente maduras para que ello sucediera- la causa de la persistencia del capitalismo residiría en las costumbres y en las ideologías conservadoras. En su sentido estricto, la lucha económica y política no serían suficientes y se debería atacar al capital también en este plano. Reich creía que por haber menospreciado la importancia de estas cuestiones o incluso por haber hecho prueba de conservadurismo en este terreno, el movimiento obrero había dejado paso libre al fascismo. Este habría sabido reconocer y satisfacer, a su manera, las necesidades populares para, al fin, proteger el orden dominante. Para Gramsci, el movimiento obrero, para conquistar el poder político, debería tener antes una hegemonía cultural.

¿En qué medida hay determinación por la base económica del resto de la vida social? ¿Qué parte de autonomía tiene ésta? ¿y en qué medida una evolución en el terreno de las ideas o en el de las costumbres puede actuar sobre esta base económica?

En la historia del Japón, hay una época que se parece indiscutiblemente a la época feudal en Occidente, y puede ser incluso caracterizada como tal. Hoy, y sin duda como en Occidente, gracias a este período feudal y a la emergencia de una burguesía mercantil y a la autonomía que ésta consiguió, el Japón ha llegado a ser un país totalmente capitalista. Pero el Japón feudal, como el Japón capitalista, tiene unas características «culturales» netamente distintas a las de Occidente (el budismo no es el cristianismo...). Si el Japón moderno

se ha dado progresivamente una fachada democrática, la democracia no formaba parte ni todavía forma parte de la «sensibilidad» local, mientras que la aspiración democrática parece acompañar el desarrollo capitalista. Esta misma democracia nacida en el entorno poco capitalista de la Grecia antigua.

Si las ideas nacen de la evolución material, parecen tomar autonomía en relación a esta misma evolución. El cristianismo se extendió y ha persistido más allá de las condiciones precisas que lo han visto nacer; ¿no ha modificado el islamismo las sociedades que ha permitido conquistar rápidamente a los árabes, más que cualquier armamento material?

La relación entre una estructura económica, por una parte, y unos hábitos sociales y unas concepciones del mundo por otra, no es evidente. Ni tampoco el predominio sistemático de la organización económica y social sobre las religiones y otros sistemas de ideas. Aparece como prácticamente imposible deducir a partir de las relaciones económicas. el carácter de las representaciones religiosas y viceversa.

No vamos ahora aquí a retornar esta vieja cuestión para solucionarla. Esto requeriría que fuesen criticadas, precisadas, nociones que aparentemente parecen claras tales como «base económica» e «idea». Sin embargo algunas anotaciones son suficientes para destruir la ilusión de que las ideas conducen el mundo o bien de que las costumbres y las ideas puedan ser

independientes de su base social y económica, cosa que sugiere su disemblanza a partir de la identidad de la base social y económica de dos sociedades.

El feudalismo occidental y el feudalismo japonés merecen ser puestos en relación. Pero no encontramos, en modo alguno, identidad de base económica y social que podamos oponer a las costumbres, sensibilidades y religiones distintas. Las diferencias y los parecidos se sitúan en distintos planos. Sería una operación demasiado arbitraria oponer o distinguir una base económica a unos hábitos sociales externos a esta base.

No son las ideas las que conquistan el mundo o parte del mundo, sino unas prácticas sociales, favorecidas por ciertas ideas, o favoreciéndolas. Las religiones, incluso las que no pretenden organizar este bajo mundo, no son ideas sobre el mundo sino prácticas más o menos aptas para suplantar a otras.

Toda actividad social, todo terreno social tiene sólo una autonomía relativa respecto al resto de la sociedad. Esto no significa que esta actividad o este terreno no puedan tener unas características propias, una historia y una influencia que van más allá de la sociedad dada, favoreciendo más o menos su desarrollo. No separemos la historia de la sociedad en sociedades, modos de producción totalmente exteriores los unos a los otros con sus elementos constitutivos y particulares. Es preciso despejar los problemas fundamentales de la humanidad y, a partir de esto, considerar cómo se forman, se apoyan y se suceden las distintas actividades y las diversas sociedades. En tanto que ficción particular referida a lo razonable y a lo cotidiano, la novela es la forma literaria que por excelencia, se ha asociado al capitalismo. Con éste aparece, evoluciona y se desarrolla, multiplicando obras y géneros. Esta relación indiscutible entre novela y capitalismo no le quita sin embargo al Cantar de gesta de Genji – escrito alrededor de los años mil en un Japón muy poco capitalista– su cualidad igualmente indiscutible de novela. Si la novela, la ciencia, la democracia han podido desarrollarse en el mundo desacralizado del capital, y conformarse a sus necesidades, habrían ya encontrado unas condiciones propicias a su nacimiento en otros contextos sociales.

No hay una sociedad que se desarrolle de forma autónoma y en la que una experiencia social única se transforme por su sola y propia dinámica, sucediéndose una etapa a otra necesariamente, en una evolución lineal. Toda sociedad es también el resultado de influencias, la confluencia de prácticas sociales dispares que logra más o menos unificar, transformar, para constituirse en tanto que totalidad y para preservarse de amenazas externas.

En la sociedad capitalista, las preocupaciones económicas toman un lugar preponderante. Como si fuesen los motivos económicos los que hacen actuar a los hombres. La gestión estatal de la sociedad aparece cada vez más como gestión de la economía. Anteriormente, la existencia humana y la organización social estaban ciertamente dominadas por las necesidades materiales (alimentarse, por ejemplo), pero estas necesidades, por muy avasalladoras que fuesen, no aparecían como autónomas y no constituían ni el centro ni la finalidad de la existencia. Ésta tomaba sentido y se realizaba bajo la forma guerrera o religiosa.

Sin embargo, estas necesidades que, ahora, orientan la existencia humana son sentidas como más exteriores que nunca. Exteriores no a tal o cual capa social alejada de la producción, sino a los mismos productores, cuando todas las capas sociales se integran y se definen por su participación directa en la economía. La «base económica» sería exterior a las relaciones sociales; sería un soporte estando fuera la verdadera vida social. Paradójicamente, la economía será considerada como determinante, pero se estimará que las transformaciones se harán primeramente fuera, para enseguida actuar sobre la economía.

Poder y representación no definen la naturaleza de la sociedad. Esto es lo que creen los situacionistas que, con sus conceptos de «poder» y «espectáculo», subrayan y sobre todo cosifican los efectos del capital y los sustituyen al mismo capital. Hacen pasar –con una simplista oposición entre la «vida», la actividad humana y su contrario– el problema de la alienación de la humanidad en la condición proletaria y el del capitalismo como expresión de esta humanidad.

Se ha reprochado a Marx su tendencia a eternizar la economía como esfera autónoma en su oposición y en su dominación sobre las otras esferas, la política y la ideología. Pero es verdad que la historia humana precapitalista, capitalista y comunista, está fundada sobre la reproducción de las condiciones de la vida material y no sobre los fenómenos de dominio o de representación que parecen autónomos y quieren ser presentados como los motores de la evolución.

La economía, lejos de ser el dominio de las cosas frente al dominio de los hombres, es fundamentalmente una relación entre hombres, entre clases. Con el creciente predominio de la economía –como esfera de la producción y de los intereses materiales y como relación social particular que intensifica la producción material–, toda estructura social cae bajo su dominio. La economía es una fuerza social, aun cuando aparece efectivamente como teniendo su lógica particular, autónoma y exterior a las relaciones sociales que vienen a destruir, colonizar, transformar.

La abolición comunista de las relaciones económicas no puede ser otra cosa que una transformación social que se realiza a partir de la economía; al destruirla, muestra que aquella no es más que una relación históricamente determinada de la humanidad consigo misma y de la humanidad con la naturaleza. Esta revolución no podría ser simplemente una transformación jurídica y un cambio de poder, incluso si se realiza después de un alzamiento proletario, como pasó en Rusia.

¿Podemos deducir que la abolición de las relaciones económicas basta para revolucionar el conjunto de la vida social? La formulación de esta pregunta deja entender que la parte extra-económica o extra-productiva de la vida social cambiaría automáticamente, sin intervención de voluntad o lucha. El cambio «superestructural» sería la repercusión de un cambio económico y no el resultado de una acción humana. Hasta se podría suponer que el mismo cambio económico sería el resultado automático de las contradicciones de la economía...

La economía es concebida precisamente como la parte de la sociedad que escapa al hombre. No es esto lo que hace considerar la revolución como una transformación económica porque la economía no es concebida como expresión de unas relaciones sociales y la revolución como una intervención humana. Las necesidades económicas, ya sean invocadas para conservar el orden social o como motor de la revolución, reemplazan la vieja fatalidad natural o divina, en la conciencia enajenada que la humanidad se hace de su enajenación.

La teoría comunista le da la vuelta a este punto de vista: la revolución es la intervención del hombre sobre su propia historia. Su intervención transforma las separaciones y se ampara de toda la vida social que deviene entonces totalmente social. La revolución, es también el reconocimiento de que la actividad humana es la prolongación de necesidades y procesos naturales.

En este dar la vuelta, la teoría integra la comprensión de las condiciones que limitan y canalizan la actividad humana y que son sin embargo resultado de ésta.

La revolución comunista no puede ser un conjunto de luchas específicas, llevadas a cabo por Zulús u otra especificidad imaginable, contra unas opresiones particulares que pesarían sobre

ellos. El capital unifica la humanidad en la opresión, la desigualdad y la competencia. Produce una clase que se encuentra en el corazón de un proceso de producción y de explotación unificado.

La posición de estos Zulús y Cia. está determinada por el capital y la opresión que sobre ellos pesa se integra en una opresión general cuyo sujeto es el capital. La relación que lo destruye es la que puede, de igual forma, atacar de raíz estas opresiones. Cuando hoy, y en el punto de unificación que hemos alcanzado, luchas de éstas –o pretendidas luchas ya que no todos se baten como los Zulús– son llevadas a cabo, sólo se caracteriza así cambios en la opresión que no contrarrestan en modo alguno la evolución capitalista sino que se integran en ella. Se presenta como resultado de unas luchas lo que es el resultado de la evolución y de la determinación económicas.

Es pues en tanto que proletarios, o amenazados por la proletarización, que los Zulús y Cia. pueden, para ellos mismos y para los demás, resistir contra el capitalismo y acabar con él, así como con todas las opresiones, viejas y nuevas, que él reproduce.

Sólo ilusoriamente se puede luchar contra las opresiones particulares y transformar las costumbres fuera de una destrucción de las relaciones económicas. Quizás inquietará esta necesidad de esperar la revolución para poder transformar cualquier cosa. No esperemos. Hay siempre ocasiones, en todos los planos de nuestra existencia, para oponerse a la opresión. Pero desde ahora, se refuerza esta opresión si uno no se opone a ella en tanto que proletario, o en tanto que humano, y no a partir de la base de una especificidad –cada vez más ilusoria– que hay que conservar o defender. Lo peor es hacer de esta especificidad el depositario de una capacidad de rebeldía.

La pobreza y la vulgaridad de las costumbres actuales han alcanzado un nivel insólito en la historia de la humanidad. Lo que se pasaba generalmente soterradamente (pillería, prostitución) o en las catacumbas (religión), se ha expandido a pleno aire, nos lo bombea y lo envenena. Las transformaciones de las costumbres y el saneamiento del aire son cosas urgentes. Sin embargo la actual ideología de la transformación de las costumbres y la ideología ecologista –fuera de una revolución o bien en lugar de una revolución juzgada imposible, lejana o hasta nefasta– son consecuentes: no es una transformación comunista lo que proponen. Sólo los pingüinos podrían confundir estas dos cosas.

La autogestión puede siempre definirse arbitrariamente como esto o aquello, como parcial o generalizada. Cuando se asimila la revolución a la autogestión, se reduce, en el mismo movimiento y restrictivamente, el capitalismo a un modo de gestión, cuando es primeramente un modo de producción.

La división entre dirigentes y dirigidos, entre una minoría de gestores y una masa de hombres que siguen, es una característica del capitalismo (producción de valores de cambio, asalariado) y de otras sociedades de clases. No obstante, la especificidad y el dinamismo del capitalismo no pueden explicarse en términos de dominación y de gestión. La oposición entre clase dominante y clase dominada no puede confundirse con la oposición entre los que gestionan y los que están privados de esta gestión.

En tiempos de revueltas, incluso fuera de períodos de simples desorganizaciones sociales, los proletarios llegan a echar a su patrón o a suplir su ausencia. Al hacer esto, no ponen en cuestión ni la empresa, ni el dinero, ni el asalariado. Ahora bien, es éste el único medio de asegurar la «autoactividad de las masas».

Cuando los obreros participan en la gestión de las empresas, el antagonismo entre los intereses de los asalariados y el interés de la empresa persiste. Esta gestión se muestra precaria y los antagonismos de intereses se convierten en oposiciones de grupos sociales distintos.

La finalidad de toda unidad de producción y de intercambio capitalista es la valorización, la reproducción y el aumento del valor invertido. Durante todo un período «progresista», este problema del capitalismo se concebía como problema de la capacidad y de la libertad de producir. Progresivamente, los problemas de gestión han llegado a primer plano, manifestando la saturación en capital y en conflictos de la sociedad. La unidad no proviene del hecho de producir sino de una ocupación específica. La actividad debe no sólo tener clara su finalidad, sino al mismo tiempo centrarse en sí misma para autocontrolarse, para evitar conflictos y embrollos.

Las cuestiones abordadas en este texto merecen un mayor desarrollo, pero la reflexión sólo será fecunda si deja de contentarse, por enésima vez, de volver a calcular la importancia de las influencias recíprocas de la economía, de la política y de la ideología. Es preciso interrogarse sobre esta paradoja que la humanidad hace su propia historia continuando, hasta el momento, extraña a la misma; que debe, por un lado, transformar la naturaleza (economía) y por otro, unificarse, gestionarse como sociedad llena de contradicciones (política) , y que no puede concebirse ella misma más que en la falsa conciencia. Cualquier grupo humano tiene su mito de los orígenes y su idea sobre el fundamento del orden social, pero el hombre no ha llegado aún a considerarse, verdaderamente, sujeto histórico y elemento de una evolución natural. Se mira y se engaña él mismo con la religión, la filosofía, la política...

A través de la política está falsamente planteado y provisionalmente resuelto el problema de la intervención de la humanidad sobre sí misma; a través de la economía, el de su alienación, de su adaptación a los imperativos naturales y de su transformación. La crítica de la economía y la crítica de la política han sido esbozadas por Marx y enterradas por el marxismo (ya presente en Marx). Hemos de tomarlos de nuevo y así, saliendo de una falsa manera de plantear las cuestiones, podremos favorecer la unificación revolucionaria y por tanto nuestro impacto práctico sobre la sociedad.