

## Un tejido productivo para todos

Julián Marcelo:

**Resumen.** La contundencia del contenido sugerido por el propio título requiere cierta relativización y exige ‘tejidos políticos para todos’ como premisa y soporte. Se recuerdan las relaciones dinámicas entre los clásicamente conocidos como ‘reino de la necesidad’ y ‘reino de la libertad’. La revisión de las Utopías en distintas culturas sociales, más o menos individualistas o colectivistas, se enfrenta a las Realidades ‘sostenibles’ en sus distintas formas de cogestión, cooperación o autogestión, actualizando las condiciones sobre ‘El final de la utopía’ que previó Marcuse hace medio siglo. En un análisis más metódico de los posibles ‘tejidos productivos para todos’, las oportunidades y amenazas que ofrece la dinámica de las Fuerzas productivas se confrontan con las fuerzas y debilidades de la actual estática de unas Relaciones de producción en el modo-modelo de producción capitalista neoliberal que nos envuelve. Se necesitan profundos cambios de unas superestructuras y unos valores tan arraigados como complejos, para abordar el ‘reino de la libertad’ sin las excesivas ucronías y discronías que subyacen a los discursos sobre estas materias. La forma de realizar estos cambios implica iniciar la discusión sobre ‘¿por dónde empezar?’, discusión y acción abiertas a la experimentación ‘try & error’ clásica con un proceso de desarrollo tan incierto

### A productive fabric for everyone

**Summary.** The strength of the content suggested by the title itself needs some relativisation and asks for ‘political fabrics for everyone’ as premise and support. The dynamic relations between the classically known as ‘realm of necessity’ and ‘realm of freedom’ are remembered. The review of some Utopias in different social cultures, more or less individualistic or collectivistic, is confronted to the ‘sustainable’ Realities of different forms of co-management, self-management or cooperation, updating ‘The End of Utopia’ conditions foreseen by Marcuse half a century ago. In a more methodical analysis of potential ‘productive tissues for everyone’, the opportunities and threats offered by the dynamics of the productive forces are confronted with the strengths and weaknesses of the current statics in the relations of production at the surrounding neoliberal capitalist mode-model of production. Intensive changes of so deep-rooted and complex superstructures and values are needed to address the ‘realm of freedom’ out of the excessive uchronias and discronias underlying discourses on these subjects. The way to perform these changes involves to initiate a discussion about ‘where to begin?’, a discussion and an action open to the classical ‘try & error’ experimentation, with a so uncertain process of development.

### Prólogo

De entrada, tratar lo que aquí se titula como ‘*un tejido productivo para todos*’ es un riesgo –aceptado– que no quiere pararse en la carga utopizada –irreal, esperanzada– que contienen sus 5 términos (puede que no sea ‘tejido’, ni sólo ‘uno’, ni sólo ‘productivo’, ni sólo ‘para’, ni a priori para ‘todos’). Y es aún más problemático si el tema se inserta en el eje temático tan exigente de “*Redes financieras, redes económicas, redes sociales*” de este Curso, tras una presentación que presta “*atención a las alternativas que podrían conducir a una reducción de la desigualdad y de los desequilibrios en todos los órdenes*”, cuando “*las redes de comunicación se han considerado estrechamente vinculadas al desarrollo económico y social, a la vez que han contribuido de forma decisiva al desarrollo progresivo de la globalización*”.

La ciencia, como toda actividad humana, tiene un componente emocional nada despreciable. Conviene relativizarlo en muchos términos que encabezan y que orientan este curso, sean presuntamente *negativos* (globalización, desigualdad, desequilibrio, decrecimiento, pobreza...) o *positivos* (red social, información, alternativa solidaria, límite ecológico, economía sostenible...). Demasiada carga emocional en los objetivos-fines no ayuda a encontrar los caminos-medios para conseguirlos. Puede incluso oscurecer éstos -y desvirtuar aquéllos- el empleo desmedido de una retórica insuficientemente meditada. Y sobre todo hay que repensar de nuevo –y desde lo viejo– cuando dicen ‘crear’ en unos principios ‘ideales’ todos: sólo que los ‘*realistas*’ del poder aseguran que no pueden materializarse; mientras que los ‘*utopistas*’ desempoderados aceptan que al menos tienen derecho a poder ensoñarlos. En todo caso, aquí se da por supuesto que “*todo lo real es racional... la realidad, al desplegarse, se revela como necesidad*”.<sup>1</sup>

#### 1. Tejidos políticos para todos

Disponer de Tejidos políticos para todos es condición necesaria, al menos concomitante (pero no suficiente) para poder hablar de *tejido productivo para todos*. En cualquier caso será necesario que existan formas –políticas– de decisión para organizar la producción y distribución de lo producido, incluida la naturaleza como medio de producción y hasta que la abundancia baste para ‘querer es poder’ (si éste fuera el objetivo y el proyecto de la humanidad).

Esta reflexión parte del tejido político actualmente existente que legisla –o sea que impone más o menos normas– y que es llamado democracia avanzada (aunque habrá que precisar el alcance y contenido de ésta, más allá de la

---

<sup>1</sup> Hegel, ‘*Filosofía del Derecho*’, prefacio (citado en Engels, F. ‘*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*’)

manipulación que el término sigue sufriendo).<sup>2</sup> En la cultura actual del egocentrismo acumulativo –vulgo capitalismo– parece difícil concebir que el personal, de *motu proprio*, va a producir-distribuir sin el impulso del mercado-negocio.<sup>3</sup>

Es cierto que la ‘democracia’ electoral constitucional actual es más participativa que la ‘democracia orgánica’ con qué también el franquismo ilustraba su trilogía representativa de ‘familia, municipio, sindicato’ en sus Cortes creadas para contentar a EEUU y a Europa. Pero los requerimientos de los procesos pre-/re-/neo-‘constituyentes’ que ahora son objeto de prensa y estudio pueden llevar a alternativas distintas, más o menos complementarias y/o evolutivas, dónde está en cuestión las formas de representatividad, información, representación, revocabilidad, participación, debate, delegación, toma de decisiones, ejecución, control, etc.

El debate sobre ‘tejidos políticos’ también se permite –y manipula– por los propios representantes del sistema, por ejemplo sobre elecciones-designaciones ‘primarias’, listas ‘abiertas’, revocaciones por incumplimientos, etc. Pero esa discusión pasa a intentos sistemáticos de ninguneo en cuanto se cuestionan la inviabilidad de otros ‘tejidos productivos’, calificados como utópicos sobre el papel, irrealizables operativamente y desastrosos en sus consecuencias. Intentos de descalificación que promueven distintas fuerzas no sólo económicas o políticas; también ideológicas y hasta religiosas.<sup>4</sup>

## 2. Del ‘reino de la necesidad’ al ‘reino de la libertad’

Contando con esta actuación predeterminada del sistema para calificar cualquier ‘otro’ tejido político o productivo como utopía, desde hace tiempo los pensadores del desarrollo de la humanidad delimitan este gran proceso-proyecto por su estado actual de partida y su estado futuro de llegada;<sup>5</sup> den unos u otros más o menos peso a la libertad, la igualdad o a la fraternidad, durante el proceso de cambio entre ambos estados, las distintas variantes de socialismo.

Un extracto de Marx sobre la libertad en la sociedad y el trabajo del hombre puede ser bastante clarificador sobre el estado de partida que califica como ‘reino de la necesidad’ y el estado deseado de llegada o ‘reino de la libertad’: *“El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, el ser civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, solo puede consistir en que el ser socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y dignas de su naturaleza humana. Pero siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, solo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad”*.<sup>6</sup>

Engels completa la visión sobre el reino de la libertad: *“Con la toma de posesión de los medios de producción por la sociedad se elimina la producción mercantil y, con ella, el dominio del producto sobre el productor. La anarquía en el seno de la producción social se sustituye por la organización consciente y planeada. Termina la lucha por la existencia individual. Con esto la persona se separa definitivamente, en cierto sentido, del reino animal, y pasa de las condiciones de existencia animales a otras realmente humanas. El cerco de las condiciones de existencia que hasta ahora dominó a las personas cae ahora bajo el dominio y el control de éstas, que se hacen por vez primera conscientes y dueñas reales de la naturaleza, porque y en la medida en que se hacen dueñas de su propia asociación. Las personas aplican ahora y*

<sup>2</sup> El actual sistema de ‘gobernanza’ induce en la gran mayoría a los que excluye una inseguridad psico-socio-gnoseológica adicional a la incertidumbre que implica todo futuro no realizado. Las redes sociales forman ya parte de otro mundo cooperativo más incluyente y más seguro, de complejidades más asequibles y de incertidumbres más asumibles dinámicamente, junto a la emergencia de formas de gobierno y conocimiento menos condicionadas. Marcelo, J. *Seguridad sin excluidos en un mundo incierto*. Univ.de León. Curso de verano sobre Redes Sociales, 2013. <http://primer.unileon.es/events/SN2013>

<sup>3</sup> El personal que lo hace es minoritario (salvo en la literatura utópica): suele creer en premios ultraterrenos, y emplea el ‘debería’...

<sup>4</sup> Siguiendo a Vicenç Navarro, “Desde Francis Fukuyama al Papa Juan Pablo II, se presentó el capitalismo como el único sistema válido para permitir el desarrollo humano. Este Papa preguntaba en su encíclica *Centesimus Annus* “¿Debería el capitalismo ser el sistema económico preferido para construir la economía y la sociedad? ¿Es este el modelo que los países del Tercer Mundo deberían escoger en su camino hacia el progreso económico y social?... Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el rol positivo que tienen el mundo de los negocios, el mercado, la propiedad privada de los medios de producción que permitan que se desarrolle la creatividad humana en el sector económico, entonces, la respuesta a esas preguntas es definitivamente afirmativa” (¿Ha fracasado el socialismo?. *Le Monde diplomatique -en español- septiembre 2014*)

<sup>5</sup> Sobre proyectos y procesos puede verse Marcelo, J. *Debilidades, Amenazas, Fuerzas y Oportunidades (DAFO) en las redes sociales*. Univ.de León. Curso de verano sobre Redes Sociales, 2012. <http://primer.unileon.es/eventos/RS2012>. Por otra parte y en cada caso, las formas de comunicación que permiten las redes sociales capacitan la emergencia y consolidación de ciertos modelos de organizaciones, cuyo desarrollo influirá en el de las propias redes sociales y en sus sinergias para acelera cambios reales.

<sup>6</sup> Marx, C. *El capital*, volumen III, sección 7ª, cap.XLVIII, 1894). Tomado de <http://www.uv.es/~pla/ReinoLibertad.htm>

dominan así con pleno conocimiento real las leyes de su propio hacer social, que antes se les enfrentaban como leyes naturales extrañas a ellos y dominantes. La propia asociación de las personas, que antes parecía impuesta y concedida por la naturaleza y la historia, se hace ahora acción libre y propia. Las potencias objetivas y extrañas que hasta ahora dominaron la historia pasan bajo el control de las personas mismas. A partir de ese momento harán su historia con plena conciencia; irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que pongan en movimiento los efectos que ellas deseen. Es el salto de la humanidad desde el **reino de la necesidad al reino de la libertad**.<sup>7</sup> El salto entre ambos 'reinos', de la necesidad a la libertad, es el objeto de las discusiones sobre la viabilidad de las utopías.<sup>A</sup>

### 3. ¿El final de la utopía?

80 años después de Marx, Engels y coetáneos, hace ya casi medio siglo, Marcuse presentía las revoluciones de 1968,<sup>8</sup> planteando que *“este final de la utopía... se puede entender ahora como final de la historia... Las nuevas posibilidades de una sociedad humana y su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas: presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad. Pero Marx estaba aún demasiado atado al concepto de progreso, su idea del socialismo no representa ya aquella negación del capitalismo que tenía que representar. Eso se manifiesta del modo más claro en su célebre distinción entre el reino de la libertad y el reino de la necesidad”*.<sup>B</sup>

*“Que el reino de la libertad no se pueda pensar ni pueda subsistir sino más allá del reino de la necesidad implica que éste lo es realmente siempre, también en el sentido del trabajo alienado. Eso significa, como dice Marx, que todo lo que en este reino [de la necesidad] puede ocurrir es que el trabajo se racionalice, se reduzca todo lo posible, pero sin dejar de ser trabajo en el reino de la necesidad, aplicado a éste, y por tanto trabajo no-libre. Creo que una de las nuevas posibilidades, representativa de la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre, consiste en **hallar el reino de la libertad en el reino de la necesidad, en el trabajo y no más allá del trabajo**... un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía, y no, como aún creyó Engels, de la utopía a la ciencia... ¿Cuál es este estadio del desarrollo de las fuerzas productivas que posibilita el salto de la cantidad a la cualidad? Es la tecnologización del poder, que mina el terreno al poder mismo. La progresiva reducción de la fuerza de trabajo física en el proceso de producción (material), cada vez más ampliamente sustituida por trabajo nervioso mental, y la progresiva concentración de trabajo socialmente necesario en los técnicos, científicos, ingenieros, etc. Si el capitalismo no consigue aprovechar estas nuevas posibilidades de fuerzas productivas y su organización, no podrá sostenerse 'in the long run' frente a la concurrencia de otras sociedades que no se vean obstaculizadas por la necesidad del beneficio y otras condiciones”*.

*“En la otra dirección, en la consumación de la automatización, se encuentra la frontera última del capitalismo. Como vio Marx antes del 'Capital', la **automatización completa del trabajo socialmente necesario es incompatible con el mantenimiento del capitalismo**. Esta tendencia por la cual el trabajo físico necesario, trabajo alienado, se sustrae cada vez más del proceso material de producción, conduce —y aquí llego efectivamente a posibilidades “utópicas”, y hay que enfrentarse con ellas para ver lo que de verdad está en juego— al experimento total en el marco histórico y a nivel histórico. Para que esas posibilidades técnicas no se conviertan en posibilidades de la represión y puedan cumplir su función liberadora y pacificadora, han de ser sostenidas y conquistadas por necesidades liberadoras y pacificadoras”*.

*“Los individuos reproducen en sus propias necesidades la sociedad represiva, incluso a través de la revolución, y precisamente esa continuidad de las necesidades represivas es lo que ha impedido hasta ahora el salto de la cantidad a la cualidad de una sociedad libre... Cuando existe la necesidad de continuación del trabajo hasta cuando deja de ser socialmente necesario; de tener que ganarlo y merecerlo todo en una vida todo lo miserable que puede imaginarse; cuando esas necesidades vitales no existen o son apagadas por las necesidades represivas, entonces lo único que se puede esperar de las nuevas posibilidades técnicas es que se conviertan en posibilidades de la represión”*.<sup>C</sup>

*“Hoy ya sabemos lo que pueden dar de sí la cibernética y las calculadoras para el control total de una existencia humana. Las nuevas necesidades, que son realmente la negación determinada de las necesidades presentes, pueden tal vez resumirse en la negación de las necesidades y de los valores que sostienen el actual sistema de dominio; -por ejemplo, la negación de la necesidad de la lucha por la vida... de ganarse la vida, del principio del éxito, de la concurrencia, de conformidad, de no llamar la atención, de no ser un individuo desambientado, de una productividad despilfarradora y destructiva, de represión hipócrita de los instintos... de descanso, de estar solo, de tener una esfera privada, de calma, de felicidad; todo ello entendido no como necesidades individuales, sino como fuerza productiva social, como necesidades sociales que hay que poner en obra de modo determinante en la organización y la dirección de las fuerzas productivas. Estas nuevas necesidades vitales posibilitarán entonces una transformación técnica total del mundo de la vida, y **sólo en un mundo así transformado** se hacen posibles nuevas situaciones humanas, nuevas*

<sup>7</sup> Engels, F. *Anti-Dühring* (sección 3ª, capítulo II, 1878) <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/78ad/78AD302.htm>

<sup>8</sup> Marcuse H. *El final de la utopía*. Conferencias en la Universidad Libre de Berlín. Marcuse y von Maikowski, 1967 (traducción y prólogo de Manuel Sacristán, Ariel, 1968).

relaciones entre los hombres. Transformación técnica: hablo teniendo en cuenta los países capitalistas técnicamente más desarrollados, dónde una transformación así significa la eliminación de los horrores de la industrialización y la comercialización capitalistas, la reconstrucción de las ciudades y el restablecimiento de la naturaleza. No glorifico así una regresión romántica a la prehistoria de la técnica, sino que las bendiciones de la técnica y de la industrialización en general no pueden ser visibles y reales sino cuando hayan sido eliminadas la industrialización y la técnica capitalistas. Estas nuevas cualidades no se han manifestado suficientemente en la meditación del concepto de socialismo, que se ha entendido excesivamente en el marco del desarrollo de las fuerzas productivas, del aumento de la productividad del trabajo, lo cual no era sólo justo, sino incluso necesario, pero que hoy ha de ser noción al menos discutible”.

#### 4. Utopías y culturas: lo tecnológico y lo social, lo individual y lo colectivo

Marcuse, siguiendo a Marx, hace jugar un papel mutuamente reforzante a las nuevas fuerzas científico-técnicas productivas en las transformaciones sociales, tanto por el sistema capitalista en la represión, como por las alternativas socialistas en la liberación de los movimientos sociales. Pero incluso los apreciadores de ambos no acaban de consolidar una interpretación convergente sobre los límites de lo utópico tecnológico y lo utópico social, por ponerles nombre. Así, la colección de artículos *Tiempos de utopías*,<sup>9</sup> compuesta de 3 bloques: en el primero, *‘las esperanzas surgen de abajo*, “a la contrautopía que representa el liberalismo dominante responden alternativas positivas recoge *‘de la utopía social a la utopía tecnológica’* de Pierre Musso, sobre todo el segundo *Sueños de sabios* detallan el paso *de la utopía social a la utopía tecnológica*, resumido inicialmente por Pierre Musso, con ejemplos claros de tendencias y orientaciones investigadoras como el decrecimiento, la resistencia, el software libre o la remunicipalización del agua, la crisis energética, los transgénicos, las nanotecnologías, las neurociencias, la colonización espacial o la urbanística ecológica ponerse de Aquí ni se va a olvidar ni a sublimar lo mucho que se ha escrito sobre las utopías y variantes.<sup>D</sup>

Pero podría centrarse en la interminable discusión sobre el peso de lo individual y lo colectivo

#### 5. Realidades ‘sostenibles’: cogestión, cooperación, autogestión

#### 6. Fuerzas productivas para tejidos productivos para todos: oportunidades y amenazas

#### 7. Relaciones de producción para tejidos productivos para todos: fuerzas y debilidades

#### 8. Ucronías y Discronías: Cambios de Superestructuras y de valores

#### 9. Epílogo: ¿por dónde empezar?

Defensa cerrada de Internet. <sup>E</sup>

RANK: [6/10](#)

Por *Alejandro Jiménez*

El derrumbe de los grandes discursos políticos e ideológicos se revela, en opinión de algunos teóricos, como rasgo fundamental de la sociedad contemporánea. Para ellos, dentro del estado actual del capitalismo, los relatos que condujeron los movimientos de resistencia a lo largo del siglo XX, específicamente los centrados en el marxismo, no sólo han perdido vigencia debido al bajo desarrollo de su pensamiento, sino que incluso, hoy por hoy, son concebidos como peligros que acechan las libertades de los ciudadanos y la democracia de las naciones.

Con esta clave puede analizarse buena parte de las ideas de vanguardia que, aun cuando continúan oponiéndose al sistema hegemónico, renuncian –unas más que otras- a una interpretación marxista de la sociedad. Así, al dejar de lado nociones como *clase* o *alienación*, y orientarse por un lenguaje menos ideologizado, pero que en ocasiones describe los mismos fenómenos objetivos, aquellas ideas pretenden superar las limitaciones que el pensamiento de Marx tiene en nuestro tiempo y, sobretudo, escapar un poco del fantasma de los regímenes socialistas y la declarada lucha mediática contra la izquierda.

De este modo, para los desencantados del socialismo, para la gran masa inconsciente que es víctima de la propaganda

<sup>9</sup> *‘Tiempos de utopías’* (‘Le Monde diplomatique’ en español, colección ‘el punto de vista’, julio 2011). reedita 18 artículos significativos y los encabeza con otros 2 inéditos, la introductoria *‘Necesidad de utopía’* del coordinador Dominique Vidal; y *‘de la utopía social a la utopía tecnológica’* de Pierre Musso, profesor de Ciencias de la Información y Comunicación. Completan el conjunto 29 extractos elegidos de autores de utopías, desde Platón y Tomás Moro, al ‘Che’ Guevara y Bertrand Russell, pasando entre otros por Bacon, Hobbes, Spinoza, Swift, Rousseau, Babeuf, Saint-Simon, Proudhon, Bakunin, Orwell y Huxley). Los artículos se agrupan en 3 bloques, de los que el último sobre *Horizontes filosóficos* actualiza opiniones antiguas en entornos nuevos (sobre Proudhon, Marx, ;



pro-capitalista y, obviamente, para la derecha, un título como *El Final de la Utopía*, supondría la rendición definitiva del marxismo, algo así como la declaración de no poder llevar a cabo su proyecto político. Lamentablemente para ellos, *El Final de la Utopía* no representa para Herbert Marcuse (1898-1979) una derrota, sino, por el contrario, la certidumbre de haber entrado por primera vez en la historia, al momento en el que es realmente factible el advenimiento de una sociedad libre:

“El desarrollo de las fuerzas productivas ha alcanzado tal nivel que en la actualidad la idea de erradicar el hambre y la miseria en el mundo no es ningún sueño utópico. Como no lo es el pensar que pueda transformarse la naturaleza del trabajo alienado en trabajo verdaderamente creador y gozoso. O que pueda edificarse una civilización no represiva. De ahí, pues, ‘El Final de la Utopía’, en el sentido de que ‘las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su modo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida, la prehistoria de la humanidad’” (Pág. IV)

Como se ve, y esto a pesar del pesimismo que siempre se ha atribuido a Herbert Marcuse, este libro –en el que se recogen las intervenciones hechas por el filósofo alemán en la Universidad Libre de Berlín en julio de 1967- busca, por un lado, examinar las condiciones más características del capitalismo tardío, trabajo que el autor ya había emprendido en *Eros y Civilización* (1955) y *El Hombre Unidimensional* (1964), pero además, por otro lado, relocalizar el papel del marxismo dentro del panorama político contemporáneo, mostrando cómo, más allá de esa página horrorosa que constituyó el estalinismo y la creciente tergiversación de la realidad que promueve el sistema capitalista, sólo la utopía marxiana puede reivindicar la libertad y vida de los seres humanos.

No se trata de un análisis exhaustivo; por el contrario, Horst Kurnitzky y Hansmartin Kuhn, los editores del texto, prescindieron de partes importantes del mismo, haciendo primar el diálogo y las preguntas suscitadas a partir de los discursos de Marcuse. En este sentido, las cuatro partes del libro son, ante todo, una construcción a voces entre el filósofo y la población académica de la Universidad. Esto no quiere decir que lo expuesto adolezca del nivel argumentativo que caracteriza, no sólo a Marcuse, sino a todas las figuras de la Escuela de Frankfurt –Horkheimer, Adorno, o Habermas-; todo lo contrario, las mismas críticas a su posición, obligan a Marcuse página tras página, a señalar ejemplos, establecer contrastes e, inclusive, reconocer vacíos teóricos.

Las preguntas abren muchos horizontes y no se toma el tiempo para reflexionar sobre cada una de ellas con la profundidad que se necesitaría, ese es el inconveniente principal del libro, pero, por todo lo demás, se trata de un volumen orientador y muy lúcido en sus apreciaciones. Debe resaltarse, por otra parte, que Marcuse fue recibido en Berlín por los estudiantes como el principal integrador de su pensamiento, y que por lo que hace a las discusiones que tuvieron lugar allí en 1967, su visita a la ciudad en donde nació y trabajó, pero de la que se exilió durante el nazismo, tienen algo de premonitorio frente a lo sucedido en París un año después.

## El final de la utopía

El libro de Marcuse está dividido en cuatro partes, la primera de las cuales da título a la obra. En ella, el autor expone las razones que lo llevan a pensar que estamos en un momento histórico en el que es posible convertir la utopía del marxismo en un hecho real. Su disertación parte de dos premisas: 1. toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real en la historia y; 2. el actual desarrollo de nuestra civilización permite, dados sus niveles económico y científico, buscar la consecución de una sociedad libre.

En otras palabras, la eliminación del trabajo alienado, las prácticas represivas, la pobreza y el hambre, aspectos todos ellos que continúan siendo protagonistas en el mundo, son, en nuestra época –hablamos de unas cinco décadas hacia acá-, elementos que podrían eliminarse a partir de una ruptura histórica con el capitalismo, sistema económico que los mantiene y, en consecuencia, principal obstáculo de la transformación. Marcuse cree que existen dos tipos de impedimentos que pueden presentarse para la realización de una utopía: o bien, que el proyecto manifieste abiertamente una contradicción con leyes biológicas o científicas, o bien, que factores subjetivos y objetivos se le opongan.

Está claro que no existe ley científica o biológica que vaya en contravía de una sociedad libre, luego Marcuse no encuentra trabas de este tipo al marxismo. Por el contrario, sí que descubre factores *subjetivos* (inmadurez, inconciencia) y *objetivos* (manipulación, falso confort) que alejan el evento de un nuevo mundo. Pero, aun cuando estas fuerzas movilizan toda su potencia “contra su propia posibilidad de liberación”, es obvio que no destruyen con ello la realizabilidad de la utopía *per se*. Por esta razón, Marcuse cree que la principal tarea del socialismo –como promotor de

ideas marxianas- es poner de relieve las fuerzas oscuras que nos obligan a reproducir la represión en nosotros mismos (plano subjetivo) y, del mismo modo, contribuir a la ruptura histórica con el capitalismo, único camino para alcanzar una sociedad libre. Concretamente se trata de:

1. Apelar a un nuevo conjunto de necesidades, sustancialmente biológicas, vitales para el hombre, que permitan reducir la actualización en nuestra existencia de necesidades superpuestas como la compra o la esclavitud tecnológica.
2. Descapitalizar la industrialización y la tecnificación, esto es, retrotraer el sentido liberador de la técnica y la industria, rompiendo con las prácticas que nos puedan convertir en esclavos de ellas.
3. Suscitar cualidades *estético-eróticas* que generen espacios de libertad; por ejemplo, vinculando técnica y arte, trabajo y juego o creación, descanso y felicidad, intimidad y conocimiento.
4. Luchar en dos frentes: uno subjetivo, primordialmente en lo que respecta a la liberación de la conciencia de su manipulación mediática y, otro, objetivo, que consiste en organizarse, resistir y resquebrajar por vía intra y extra-institucional el sistema capitalista.

Tanto las sociedades ricas como las pobres deben unirse bajo estos objetivos que para cada una de ellas comportan unos matices particulares: para las primeras, la transformación de la voluntad, es decir, su ánimo para sentirse identificadas con los problemas que revelen en otros lugares luchas y enemigos comunes, y para las segundas, la liberación del yugo neocolonial. Hay que tener siempre presente, y en esto insiste Marcuse, de que todos aquellos que se benefician de alguna forma del *statu-quo*, se movilizan en un sentido exactamente contrario, a veces apoyándose en el poder de la violencia y, por ello, debe asumirse una posición audaz que tal vez nos lleve a ejercer la violencia en cualquier momento.

### El problema de la violencia en la oposición

Conforme a una idea central que tiene que ver con que la oposición no debe entenderse de forma distinta a una lucha abierta y global, Herbert Marcuse esboza algunos puntos constitutivos de lo que podría ser una Nueva Izquierda en el mundo. Primero, no se trata ya de un movimiento marxista ortodoxo porque, sin renunciar a los fundamentos clásicos de Marx, se reconocen elementos que instan a un examen renovado: la técnica, las herramientas de la información, el peligro nuclear, etcétera. Segundo, no cree que la clase trabajadora sea el único foco revolucionario, sino que sitúa potencialidades contra-hegemónicas en grupos residuales y enclaves de clases. Y tercero, encuentra nuevos escenarios de integración alrededor de portavoces artísticos y literarios, no vinculados directamente con el trabajo político.

En su opinión, esa Nueva Izquierda está integrada mayoritariamente por lo que él denomina los *infra-privilegiados*, o sea, las minorías étnicas y raciales que son vistas como ciudadanos de segundo orden en las metrópolis y, de otro lado, los *privilegiados* “cuya conciencia y cuyo instinto quiebran la dirección social o logran sustraerse de ella”, es decir, la clase comprometida todavía en la producción –sólo que ampliada al nivel de los técnicos y especialistas- y, asimismo, los estudiantes universitarios. La resistencia intelectual no es para Marcuse en sí misma una fuerza revolucionaria, básicamente porque pocas veces encara acciones materiales, y su lenguaje y preocupaciones distan mucho de los menos favorecidos.

En todo caso, la Nueva Izquierda no habría de perder de vista que sólo es posible hablar de revolución total cuando: 1. se integren las luchas e intereses del Primer y Tercer Mundo; 2. se recuperen los argumentos morales y humanitarios, no al modo de falsa ideología, sino como fuerzas sociales centrales del marxismo; 3. se muestren las contradicciones inmanentes del capitalismo, como lo son la automatización del trabajo y la represión que debe pagarse por la riqueza que se tiene; 4. se comprenda que el fascismo puede ser una práctica explícitamente violenta, pero también una tendencia que merma de modo progresivo los espacios democráticos de una sociedad [1] y; 5. se evite a los “tozudos” y se centralice los intereses en quienes creen en el discurso revolucionario [2].

Pero, volvemos al mismo punto, y es que ese camino que debe abrirse la Nueva Izquierda para convertir la utopía en realidad, tropieza apenas asoma su cabeza con la violencia del capitalismo. Es necesario subrayar que, al hablar de *violencia*, Marcuse asume una doble significación: violencia revolucionaria o violencia represiva. Sin importar que se trate de dos acciones que desembocan en fuerza violenta o simbólica, hay una clara distinción entre ambas: mientras la *violencia revolucionaria* es autotranscendente, en el sentido de que busca una sociedad libre en la que ya no será necesaria más intimidación, la *violencia represiva* sólo busca el sometimiento y homogenización de los ciudadanos,

por lo tanto, es violencia que no trasciende y de todo punto injustificable.

Marcuse no tiene ningún problema al asegurar que, bajo ciertas circunstancias de la lucha revolucionaria, es necesario actuar violentamente. Hay momentos, dice, en los que se hace intolerable la represión del capitalismo, por ejemplo, en las ciudades, a manos de la discriminación, o el sojuzgamiento de clase, pero también en un marco más amplio, en el neocolonialismo, o la explotación terrateniente. Si se han agotado las vías institucionales, si nunca ha sido factible su utilización, no puede condenarse la desobediencia civil o la organización de ejércitos populares.

Ahora bien, hay varias cosas que es necesario matizar en su concepción. Por un lado, la visión de Marcuse carece casi por completo de una consideración moral, ese aspecto que fue la piedra en el zapato de Sartre, quien no lograba saber hasta qué punto era legítima una sociedad que hubiese advenido a partir de la muerte y la violencia contra sus congéneres [3]. En segundo lugar, y como se desprende de algunas intervenciones críticas que se le hacen, el autor tampoco profundiza en formas de oposición no-violentas, que sin embargo fueran contra-violentas y revolucionarias, y ésto a pesar de lo mucho que ha venido desde los bastiones del arte. Finalmente, Marcuse se olvida del peligro que puede acarrear una legitimación de la violencia, principalmente para las minorías que, por el hecho de sentirse relegadas e impotentes, podrían apelar sin resquemores a la criminalidad.

Mas, a su favor, Marcuse distingue muy bien otros dos puntos. Primero, que el derecho a la resistencia –violenta o no-, no es una cualidad exclusiva de una clase, sino que se basa en una exigencia universal por suprimir la explotación y opresión del ser humano. Y segundo, que la reflexión sobre el papel de la violencia en la revolución, también debe atravesar la cuestión de su degeneración en crueldad o terror; la situación de Stalin, los excesos de la China y demás, están allí a modo de memoria para mostrarnos cómo una violencia que pudo justificarse en su momento para salir de un régimen castrante, terminó en una condición de sostenimiento para el nuevo orden:

“...el odio contra la explotación y la opresión es él mismo un elemento humano y humanista. Por otra parte, no hay duda de que en el curso del movimiento revolucionario se produce odio, sin el cual no es posible ninguna revolución ni ninguna liberación. Nada tan indignante como la amorosa prédica ‘amad a vuestros enemigos’ en un mundo en el cual el odio está en realidad institucionalizado plenamente. Desde luego que en el curso del movimiento revolucionario mismo ese odio puede dar en crueldad, brutalidad y terror. El límite entre lo uno y lo otro es angustiosamente fluido. Lo único que se me ocurre decir es que una parte de nuestra tarea consiste en evitar esa mutación en la medida de lo posible, o sea, mostrar que la brutalidad y la crueldad pertenecen necesariamente al sistema de la represión, y que una lucha de liberación no necesita esa mutación del odio en brutalidad y crueldad” (Pág. 41)

### Moral y política en la sociedad opulenta

Sin embargo, además de un sistema violento, la materialización de una sociedad libre tropieza contra otro impedimento que, por sus características, resulta todavía más complejo: la engañosa moral capitalista. En efecto, más allá de que el capitalismo haya dejado tras de sí cadáveres, explotación y una imagen desajustada de la realidad, también ha venido ampliando su inventario de logros: ha rebajado la pobreza a niveles insospechados por allá en la época de industrialización, ha posibilitado el confort y las libertades individuales de muchos ciudadanos, ha sofisticado las herramientas tecnológicas e informativas, etcétera.

Estos logros pesan a la hora de convencer a un individuo de que su lugar en la sociedad no permite pensarlo como sujeto libre, sino que, muy por el contrario, su vida se encuentra empaquetada dentro de los lineamientos de un bienestar, una libertad y un desarrollo engañosos. Ese hombre que escucha que su trabajo en la oficina no le pertenece, que su vida es perfectamente sustituible por la de otro cualquiera, y que la opinión pública no es otra cosa que una configuración mediática, cree que intenta embaucarse, puesto que lo que conoce –su automóvil, su casa, y sus vacaciones de junio- le parece la realidad en su justa medida. No comprende cómo podría verse en medio de un tejido de simulaciones sin haberse percatado con anterioridad.

Pues bien, este es otro grande obstáculo para la utopía socialista: el poder del mismo sistema sobre los ciudadanos que, no sólo no lo comprenden, sino que levantan lanzas para defenderlo cuando lo estiman atacado. Marcuse considera que la confianza en un conjunto de valores justos, como lo son la libertad, la justicia y la dignidad, es el vehículo que permite hacer frente a este embarazoso desajuste de lo objetivo. Todo aquel que llegue a comprender el horizonte de estos valores no podría por menos que enfrentarse al sistema que intenta reprimirlos. Y es que muchos de los mismos logros alcanzados por el capitalismo están hoy en peligro y su clarificación es el primer paso para acercarnos a una sociedad sin clases.

Lo que hace notar Herbert Marcuse es que la existencia de ciertos privilegios en el capitalismo, el confort y ventajas que

ha facilitado para algunos, redundando en la miseria de otros tantos: mientras que una veintena despilfarra su dinero en fiestas inútiles o en una tarde de shopping, centenares de seres humanos luchan por su supervivencia. Aquella época del 67, por ejemplo, mostró la forma horrenda cómo se hablaba en la radio de las cifras de muertos en el Vietnam, cercenados por el napalm, campesinos que defendían sus tierras del embate imperialista, y cómo eran celebradas a modo de victoria nacional, como un motivo más para el orgullo yanqui.

Entonces, los logros del capitalismo apenas son un paliativo de su propia miseria e, históricamente, muestran intereses soterrados. Muchos participantes de las ponencias de Marcuse, exponen ejemplos de la política que promueve el capitalismo: hipócrita cuando se trata de sus cruzadas a lado y lado del Atlántico, manipuladora cuando su objetivo es convencer de la legitimidad de sus crímenes a sus conciudadanos, represiva al manifestarse cualquier brote de insubordinación o inconformidad, sistemática en la ejecución de planes secretos y, claro está, inescrupulosa al tratarse del mantenimiento de su política comercial y económica.

### Vietnam. El Tercer Mundo y la oposición en las metrópolis

En los países del Tercer Mundo, testigos de primera mano de la manera feroz en la que el capitalismo, en cabeza de los Estados Unidos, ha explotado durante siglos nuestras tierras, repartiéndolas como mejor le parece, y aliándose con la oligarquía nacional, la certidumbre de los problemas de este sistema también se ve seriamente atravesada por la violencia pública y la manipulación de la realidad. El último capítulo de *El Final de la Utopía* está dedicado a la reflexión sobre algunas de las particularidades que tiene la revolución en estos países y los puntos de encuentro que pueden construirse para una lucha común con las sociedades industrializadas.

Tal vez el rasgo más sobresaliente para entender la cuestión del capitalismo en los países pobres es la multiplicidad de mecanismos violentos que se han operado contra ellos. Han sido testigos de violencia militar, por ejemplo, cuando naciones capitalistas han apoyado golpes de estado ilegítimos, o han aportado armamento a gobiernos represivos y anti-democráticos; pero también ha sido una constante histórica la violencia económica: todo el Tercer Mundo carece de un capitalismo plenamente desarrollado, su industrialización es un proceso a medias, y ni siquiera tiene –a siglos de distancia de la burguesía europea- su propia burguesía nacional, al menos no una conciente de la importancia de la nacionalización económica; estos factores han llevado a que los países capitalistas conciban las naciones pobres como centros de explotación de materias primas, o consumidores de mercancías finalizadas, pero no como aliados para el progreso común o verdaderos socios financieros. Como lo hace notar Bahman Nirumand:

“Frente a la política de puerta abierta practicada por el gobierno del país atrasado respecto de las mercancías extranjeras, la construcción de una sólida industria clave es imprescindible a la larga para toda economía capitalista. Pero esa industria estaría en contradicción con los viejos objetivos del imperialismo, la apropiación de las materias primas –puesto que al construir una sólida industria clave una gran parte al menos de esas materias primas se destinarían a la industria nacional-, y con los objetivos del neocolonialismo, el cual perdería un mercado hasta entonces seguro para sus productos industriales pesados, y más tarde se encontraría con una concurrencia agudizada en el campo de la industria de la transformación” (Págs. 161-162)

Capitalismo e imperialismo son dos realidades que se unifican en el interior de la violencia. Frente a esto, Herbert Marcuse comparte la idea de lo inaudito que resulta pensar en la unión estratégica que se teje entre los explotadores capitalistas y los terratenientes nacionales. Como la tierra en los países pobres pertenece apenas a unas pocas familias, la explotación es fácilmente convertida en una "política nacional" que trae beneficios exclusivamente para esas familias de terratenientes y para la economía de los países capitalistas, pero nunca para el grueso de la población, demasiado inconciente y enmarañado en sus "propios" asuntos.

La guerrilla, producto de esta situación, es vista por Marcuse como un resultado inevitable: si en el Tercer Mundo no hay una industrialización plena, pues la base de la producción sigue estando en el campo, la principal fuerza revolucionaria debe esperarse necesariamente del campesinado. Esto puede rastrearse fácilmente en la historia, desde mediados del siglo XX, en países como Guatemala, Colombia o Bolivia, en donde los guerrilleros son prioritariamente campesinos cansados de la explotación. Hay un error constante, sin embargo, en la consolidación de un movimiento más grande, y es que en estos mismos países el contacto entre los campesinos guerrilleros, los intelectuales y la base obrera y sindical es casi nulo.

En Colombia, por ejemplo, en donde ser guerrillero significa, desde hace algunos años, tanto como ser "terrorista" o "asesino", las fuerzas de resistencia urbana no quieren establecer ningún vínculo con grupos alzados en armas; prefieren continuar con una lucha deslucida, pero institucional. No así, Marcuse, quien avala las organizaciones insurreccionarias e, incluso, acepta su violencia como mecanismo necesario de manifestación. Personalmente me uno,



como él, a pesar de lo peligroso que puede resultar una declaración de este tipo en nuestro país, en el apoyo a una guerrilla campesina, capaz de enfrentar el poder de los terratenientes, y de encontrar lazos de cooperación en universidades, sindicatos, centrales obreras y demás.

---

*El Final de la Utopía* es un llamado al alzamiento. No debemos desprendernos del derrotero institucional, éste hace parte de nuestra realidad objetiva; pero tampoco debemos desdeñar de otras formas de resistencia, violentas o no, que permitan sacar de la boca del capitalismo todas sus engañosas virtudes. El horizonte está abierto, y la utopía todavía por materializarse.

#### NOTAS:

[1] En América Latina, especialmente en los países que tienen gobiernos de derecha, como Colombia, se considera el *fascismo* como una experiencia europea o, en el mejor de los casos, como una realidad nacional ya superada. Los medios de comunicación, principales responsables de esta tergiversación no comprenden la verdadera naturaleza del fascismo que se desprende de la afirmación de Marcuse, quien literalmente dice: “la base de masas para el proceso de fascistización no tiene por qué consistir en que tras una crisis económica las masas se echen a la calle y practiquen violencia fascista; también puede consistir en que las masas apoyen cada vez más activamente una tendencia que va socavando el ámbito de juego que aún queda en la democracia, limitándolo y debilitando así progresivamente a la oposición” (ver pág. 77). De este modo, puede verse como preocupante la situación actual de nuestro país que está a punto de iniciar un nuevo periodo presidencial con el que el poder mediático, económico y político, se centrará en una sola persona que es dueña, a un mismo tiempo, de los principales emporios de estas clases: *El Tiempo*—y un canal de televisión que viene en camino—, una familia multimillonaria, y la presidencia de la República. Nada garantiza, como ha venido sucediendo con el discurso de la “seguridad democrática” que todo intento de resistencia que se busque por fuera del pensamiento de Santos, sea tildado inmediatamente de terrorismo: las posibilidades de oposición en Colombia han iniciado un capítulo tal vez más desastroso que el de los últimos ocho años.

[2] Aquí parece observarse una contradicción en el pensamiento de Herbert Marcuse, y lo preocupante es que no termina nunca de esclarecerse. Por un lado, el filósofo anima siempre a una reivindicación del papel de las minorías étnicas en las ciudades, e insta a los socialistas a reconocerlos como virtualidades revolucionarias, más allá de que pertenezcan o no al sistema de producción. Sin embargo, Marcuse afirma que hablar con quienes no comparten las opiniones del marxismo es “dilapidar el tiempo y la energía”, luego lo mejor es concentrarse en las capas sociales con las que es posible un trabajo real. Pero esta escisión genera una pregunta: ¿qué sucede si la minoría que se intenta adherir a la lucha revolucionaria no comparte los postulados del marxismo? ¿También sería dilapidar el tiempo el intentar mostrarles su propia condición? Por demás, hay algo que sorprende en el pensamiento de Marcuse, y es que se olvida casi por completo de llamar con nombre propio esas otras fuerzas estimables para una revolución: las prostitutas, los homosexuales, los transexuales, los drogadictos, las sub-culturas de resistencia musical, entre otras. Estos grupos sí que sienten las contradicciones del sistema capitalista, sólo que nunca han llegado a tener un lugar de importancia dentro de la búsqueda de reivindicaciones que promueven los intelectuales.

[3] Este dilema ético fue una constante en la reflexión política de Jean-Paul Sartre. El filósofo francés no lo examinó únicamente desde el plano de su justificación revolucionaria, estudio que puede encontrarse en las páginas memorables de [Alrededor del 68](#), sino también desde el punto de vista de la violencia represiva durante la ocupación nazi a Francia. En *La República del Silencio*, por ejemplo, Sartre se pregunta si el hecho de que un comunista hablara durante una tortura promovida por los nazis podría convertirse en una forma de legitimación de ese acto de violencia, esto es, que si al hablar sobre los planes de la resistencia implícitamente no estaba afirmando también: “con lo que digo, valido el sistema violento que usted utiliza para hacerme confesar”.

#### 1. El cambio climático global

El cambio climático es el protagonista en todos los escenarios en los que se termina la presencia humana en la Tierra. A pesar de lo que puedan creer aquellos que lo niegan, el cambio climático es algo muy real. Está provocado por los seres humanos con la pequeña ayuda de los rebaños de vacunos que —con sus ventosidades— liberan metano, además del gigantesco depósito de metano que está debajo del hielo del Ártico. A medida que quemamos carbón e incrementamos el consumo de carne vacuna, más y más gases de efecto invernadero se acumulan en la atmósfera. Es muy fácil ver el final del juego en este escenario. Coged un telescopio y mirad Venus, un planeta con una espesa atmósfera que atrapa el calor del Sol; en la superficie de Venus, la temperatura es tan alta que puede derretir el plomo. Hace unas pocas décadas, el científico que se ocupa del clima James Hanson estudió Venus y vio ciertos paralelismos con lo que está ocurriendo en la Tierra. Lo que vio le alarmó; en 1988, habló sobre esta cuestión ante el Congreso de

Estados Unidos para advertir a nuestro gobierno de que a menos que cambiáramos nuestros hábitos ligados a la combustión del carbón, íbamos directamente hacia el desastre. Hanson solo fue escuchado por un senador: Al Gore.

Mientras tanto, continuó quemándose carbón y el CO<sub>2</sub> siguió aumentando; el resultado de ello es un lento aumento de la temperatura media del planeta, a pesar de las ocasionales heladas invernales. En promedio, la temperatura de la Tierra viene aumentando paulatinamente desde que la Revolución Industrial dio lugar a un frenético incremento de la quema de carbón. Los años más calientes de la historia han sido los de la última década.

El escritor y activista del medio ambiente Hill McKibben describe la situación: “El hielo del casquete polar del Ártico se está derritiendo (y liberando más gas de efecto invernadero), el enorme glaciar que cubre Groenlandia está perdiendo espesor; ambas circunstancias se dan a un ritmo que no esperábamos y nos desconcierta. Ha aumentado la acidez de los océanos y su nivel está creciendo... Ha aumentado la potencia de las tempestades, huracanes y ciclones en el planeta... Las fuertes lluvias ácidas en la Amazonia están secando las zonas marginales... Los extensos bosques boreales de América del Norte se están muriendo en los últimos años... [El] nuevo planeta tiene más o menos el aspecto que le conocíamos, pero claramente ya no es el mismo”.

Muchos ambientalistas piensan que ya hemos superado el punto en el que no hay retorno. Una vez que hayamos pasado cierto límite, la Tierra seguirá calentándose aunque consigamos cortar nuestras emisiones de CO<sub>2</sub>. Lo que sabemos es que si no empezamos a reducir la cantidad de CO<sub>2</sub> que ponemos en el aire, y al menos minimizamos el daño, el desastre de dimensión planetaria está asegurado.

## 2. La pérdida de biodiversidad

Si no contribuimos a nuestra propia extinción, otro camino para llegar al final de los tiempos es un subproducto del cambio climático: la pérdida de la biodiversidad. La actividad humana es responsable de la extinción de innumerables especies que viven en el planeta Tierra. El Servicio de Noticias Medioambientales ya en 1999 informó de que “el índice de extinción actual se está aproximando a 1.000 veces el índice del entorno [lo que sería considerado el índice normal de extinción] y podría subir a 10.000 veces el índice del entorno durante los próximos 100 años, si continúa la tendencia actual [resultando en] una pérdida que podría igualar a la de las extinciones del pasado”.

La Evaluación del Ecosistema del Milenio, un importante informe ambiental publicado en 2005, informó de que entre el 10 y el 30 por ciento de los mamíferos, aves y reptiles del planeta están en peligro de extinción debido a la actividad humana, actividad que incluye la deforestación (con la consiguiente destrucción de hábitats), las emisiones de CO<sub>2</sub> (lluvias ácidas), la sobreexplotación (por ejemplo, la excesiva pesca en los mares) y la introducción de especies exóticas (como la boa constrictora en Everglades, Florida). “Es muy probable que estas rápidas extinciones precipiten el colapso de ecosistemas a escala mundial”, dijo Jann Suurkula, director de Físicos y Científicos por la Aplicación Responsable de la Ciencia y la Tecnología. “Se prevé que esto produzca problemas agrícolas a gran escala, con la consecuente amenaza de la disponibilidad de alimentos para cientos de millones de personas. Esta predicción ecológica no tiene en cuenta los efectos del calentamiento global, que no harán más que agravar la situación”.

Los reptiles, como los sapos y las salamandras, están considerados como las “especies indicadoras”, es decir, que aportan importantes señales sobre la salud de un ecosistema. Ahora mismo, la población de sapos, como de otros reptiles está declinando rápidamente. En cualquier ecosistema, la desaparición de una especie afecta a las demás, que dependían de la especie extinguida para su alimentación y quizás otras necesidades vitales. Cuando se da una extinción súbita y masiva de varias especies, se produce una reacción en cadena de catastróficas consecuencias. Hasta ahora ha habido cinco enormes extinciones en la historia de la Tierra; muchos científicos dicen que estamos en medio de la sexta extinción planetaria. “Estamos entrando en un territorio desconocido de cambio del ecosistema marino y exponiendo a muchas criaturas a una intolerable presión evolutiva”, declara el Informe sobre el Estado de los Océanos (IPSO, por sus siglas en inglés), que se publica cada dos años. Puede que la próxima extinción masiva ya haya comenzado. ¿Qué puede pasar? Bueno, en la peor de ellas, hace 250 millones de años, desapareció el 96 por ciento de la vida marina y murió el 70 por ciento de la vida terrestre. ¿Qué podemos esperar de la sexta extinción masiva? Seguramente, preferiríamos no tener que averiguarlo.

## 3. La desaparición de las abejas

Las abejas se están muriendo; muchísimas de ellas, debido al “trastorno del colapso de las colonias” (CCD, por sus siglas en inglés). “Un tercio de lo que comemos los habitantes de la Tierra depende de los agentes polinizadores –entre ellos, las abejas–; para unas cosechas provechosas hacen falta las abejas”, dice Elizabeth Grossman, autora de *Chasing Molecules: Poisonous Products, Human Health*. Para producir alimentos, las plantas dependen de la dispersión del polen de sus flores. Las abejas se ocupan eso, de polinizar. Si no hay abejas, no hay comida (o al menos, toda la necesaria). En los últimos 10 años, tanto como el 50 por ciento de las colmenas de Estados Unidos y Europa ha muerto. Se sospecha que la muerte de las abejas se debe a un agente químico llamado neonicotinoide, un componente

de los pesticidas utilizados a gran escala en la agricultura comercial. Se cree que el agente químico afecta al sentido de orientación de las abejas, lo que les impide regresar a su colmena.

Si hay menos polen en las colmenas, se producen menos reinas y finalmente la colonia se muere. Después de que la Agencia Europea de Seguridad Alimentaria concluyera que estos pesticidas plantean un “alto riesgo” para la abeja melífera, la Comisión Europea los ha prohibido. Sin embargo, Estados Unidos ha declinado unirse a Europa en la prohibición de los neonicotinoides y ha insinuado otras posibles causas para el CCD, incluyendo los parásitos. Mientras tanto, Nerón sigue tocando el violín y Roma se quema; y las abejas están desapareciendo rápidamente. No resulta difícil imaginar un escenario en el que una grave escasez de alimentos provoque grandes hambrunas, guerras y la extinción del ser humano.

#### 4. La desaparición de los murciélagos

Las abejas no son los únicos polinizadores que se están muriendo. Los murciélagos también están cayendo como moscas. Como resultado de la deforestación, la destrucción de hábitats y la caza, combinado todo con la dispersión de una micosis llamada “síndrome del hocico blanco”, los murciélagos están desapareciendo a un ritmo alarmante. Además de su contribución en la crisis de la polinización, la declinante población de murciélagos anticipa otro escenario de posible extinción de la vida humana. Según sus hábitats son destruidos, cada vez más los murciélagos y los seres humanos cruzan sus caminos en la búsqueda de alimento y cobijo. Y con los murciélagos vienen los virus de los murciélagos. “Es muy fácil ver cómo los agentes patógenos pueden saltar desde los animales a los seres humanos”, dice Jon Epstein en la EcoHealth Alliance, una organización sin ánimo de lucro dedicada a la conservación de la biodiversidad. En promedio, cada año surgen cinco nuevas enfermedades infecciosas y alrededor del 75 por ciento de ellas provienen de los animales. Ya se sospecha que males mortales, como el ébola, se han originado entre los murciélagos. ¿Podría algún nuevo patógeno –mortal para el ser humano– mutar desde los murciélagos y diezmar la humanidad?

#### 5. Las pandemias

El punto anterior nos lleva a un escenario de extinción que está relacionado: una pandemia de alcance mundial. Cada día aparecen nuevas enfermedades; algunas de ellas tienen la capacidad potencial de devastar la población. En 1918, una cepa de gripe se extendió por todo el mundo y mató a entre 20 y 50 millones de personas, más que las que habían muerto en la Primera Guerra Mundial. En 2002-2003, el síndrome respiratorio agudo y grave (SARS, por sus siglas en inglés) estuvo cerca de convertirse en una pandemia de alcance mundial; no es inconcebible que en tiempos en los que se hacen tantos desplazamientos aéreos y el mundo está tan interconectado, pudieran presentarse otros gérmenes infecciosos con una virulencia y capacidad de transmisión como para diezmar, si no aniquilar, la población humana. “Ningún virus está interesado en la muerte de todos sus anfitriones, por lo tanto es improbable que un virus acabe con la raza humana”, dice María Zambón una viróloga del Laboratorio de la Agencia de Protección Contra la Gripe, “pero puede provocar un infortunio que dure unos cuantos años. Nunca podemos estar completamente preparados para enfrentar los avatares de la naturaleza: la naturaleza es el peor bioterrorista.

#### 6. El terrorismo biológico o nuclear

En el ínterin, hay muchos terroristas –algunos más desinhibidos, otros más corrientes– cuya máxima aspiración es hacerse con un arma de destrucción masiva, como un artefacto nuclear o una ampolla de virus de la gripe. “La sociedad de hoy es más vulnerable al terrorismo porque es fácil que un grupo con malas intenciones pueda conseguir los materiales, la tecnología y la pericia necesarios para fabricar una arma de destrucción masiva”, dice Paul Wilkinson, director del consejo asesor del Centro de Estudios sobre el Terrorismo y la Violencia Política de la Universidad de St. Andrew. “Lo más probable es que, ahora mismo, un ataque terrorista a gran escala capaz de producir una mortandad masiva utilice un arma química o biológica. La liberación a gran escala de algo como el ántrax, el virus de la gripe o la peste, tendría un efecto formidable, y las comunicaciones modernas lo convertirían muy pronto en un problema que no respetaría ninguna frontera. Existe una elevada posibilidad de que, en el término de nuestra vida, ocurra un ataque importante en algún lugar del mundo.”

En lo que respecta a un ataque nuclear, con el incremento del número de países poco estables como Pakistán o Norcorea, que poseen armas nucleares, la posibilidad de que alguna de ellas caiga en manos de un grupo terrorista es solo una cuestión de tiempo.

#### 7. Los supervolcanes

Existen los volcanes, y también existen los supervolcanes. “En la Tierra, un supervolcán entra en erupción más o menos cada 50.000 años. Más de mil kilómetros cuadrados de tierra pueden quedar arrasadas por ríos de lava piroclástica, mucha más superficie aún a su alrededor puede quedar cubierta de ceniza y liberarse en la atmósfera toneladas y

toneladas de gases sulfurosos que crean un velo de ácido sulfúrico alrededor de todo el planeta; este velo rechazaría los rayos del sol durante años. En las horas diurnas no habría más luz que hay en una noche de luna llena.”

Este encantador escenario nos lo trae Hill McGuire, director del Centro Benfield de Investigación de Riesgos del University College de Londres. Hace unos 74.000 años la erupción más violenta de un supervolcán se produjo en Indonesia, en la región de Toba, cerca del Ecuador; esto hizo que los gases se extendieran pronto por ambos hemisferios. La luz del Sol no llegaba a la Tierra, y las temperaturas bajaron en todo el mundo durante los cinco o seis años siguientes, incluso por debajo del punto de congelación en las regiones tropicales. Estadísticamente, la probabilidad de la erupción de un supervolcán supera 12 veces a la del impacto de un asteroide. Los supervolcanes conocidos están en el parque Nacional de Yellowstone, EEUU, y en la región de Toba, Sumatra, Indonesia. También están los que no conocemos...

## 8. El impacto de asteroides

Películas recientes, como *Impacto profundo* o *Armageddon*, han hecho un espectáculo de este escenario de la extinción humana: un asteroide que golpea la Tierra. Hollywood es Hollywood, pero en 2013, sin previo aviso, un asteroide de verdad cayó sobre Chalyabinsk, Rusia. De unos 20 metros, penetró en la atmósfera terrestre a más de 64.000 kilómetros por hora. Gracias a su tamaño, relativamente pequeño, y al ángulo con que llegó, los daños fueron menores. Pero ¿qué hubiera pasado si un asteroide –nada fuera de lo común– de un kilómetro y medio de diámetro hubiera tocado la Tierra a esa velocidad? Es posible que hubiera acabado con la raza humana. La terrible explosión sobrevinida hubiera producido una nube de polvo tan espesa que la luz del Sol habría quedado bloqueada, la vida vegetal y las cosechas habrían muerto y los trozos incandescentes del pedrusco habrían causado tormentas de fuego en todo el planeta.

Esto ya ha pasado al menos una vez. La razón más probable de que ya no veamos dinosaurios entre nosotros es que fueron barridos por un fenómeno de esta naturaleza. Donald Yeomans, de la NASA, dice: “Creemos que, en promedio, un acontecimiento como ese puede ocurrir cada millón de años”.

## 9. La presencia de la máquina

Para presentar nuestro próximo escenario regresamos a Hollywood. Las películas de la serie Terminator nos entretienen con sus androides asesinos propios de un futuro en el que la guerra ha sido dejada en manos de máquinas superinteligentes. Muy bien, eso todavía no ha llegado, pero a medida que contamos con programas que incrementan la “inteligencia” de nuestras computadoras, aumentando cada año exponencialmente su capacidad, la posibilidad de que se conviertan en más listas que nosotros solo es una cuestión de tiempo. Hoy día ya confiamos a las computadoras la gestión de los stocks de mercaderías, del aterrizaje de los aviones, la corrección de nuestros escritos, la búsqueda de los temas que nos interesan y el cálculo de la propina que dejamos en el restaurante. En su desarrollo, los robots tienen el mismo aspecto que nosotros, hablan como nosotros y, como nosotros, son capaces de reconocer los rasgos faciales. En la medida que les incorporamos los pensamientos y recuerdos que llevamos en nuestro disco rígido, es decir, nuestra “singularidad”, ¿cuánto tiempo falta para que nos suplanten?, ¿cuánto falta para que esas máquinas tengan su propia conciencia?

Ray Kurzweil, escritor interesado por la futurología, cree que hacia 2029 los ordenadores serán tan inteligentes como nosotros y que en 2045 serán muchísimo más inteligentes que los seres humanos. Y entonces, ¿qué? ¿Podrían decidir que ya no nos necesitan? También puede suceder que seamos nosotros quienes decidamos. Parece demasiada anticipación, pero hay personas muy inteligentes que se mueven es este escenario; personas como el genial físico Stephen Hawkin, que dice: “El peligro de que [los súper-ordenadores] puedan desarrollar inteligencia es real”.

## 10. El apocalipsis de los zombis

Lo sé. Dije que los zombis no existen. Pero hay un parásito llamado *Toxoplasma gondii*. Este pequeño bichejo infecta a las ratas, pero solo es capaz de reproducirse en los intestinos de los gatos, entonces ha desarrollado un ingenioso ardid y tomado el control del cerebro de la rata para obligarla a moverse cerca de un gato. Naturalmente, el gato se come a la rata y se siente feliz. El parásito también se siente feliz porque consigue reproducirse en el intestino del gato. ¿Y la rata? La rata no se siente tan feliz, como es de suponer. ¿Por qué tendríamos que preocuparnos por la felicidad de las ratas? Porque, en realidad, las ratas y los seres humanos son muy similares, y esta es la razón por la cual utilizamos ratas para los experimentos médicos. Y los seres humanos se infectan con el *Toxoplasma gondii*. De hecho, la mitad de la población de la Tierra está infectada con este parásito. Pero sucede que el *Toxoplasma gondii* no afecta a los seres humanos como afecta a la rata. Pero, ¿y si le afectara?; los virus mutan. En los laboratorios de armas biológicas se manipulan virus. De pronto, la mitad de la población no sería inmune a ellos. La mitad de la población infectada e incapaz de pensar racionalmente. De pronto, algo muy similar a lo de los zombis. “No; es imposible que pase”, nos decimos. Pero, ¿y si pasara?

[http://ecowatch.com/2014/07/28/10-biggest-threats-to-human-existence/?utm\\_source=EcoWatch+List&utm\\_campaign=c709598555-Top\\_News\\_7\\_29\\_2014&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_49c7d43dc9-c709598555-85932365](http://ecowatch.com/2014/07/28/10-biggest-threats-to-human-existence/?utm_source=EcoWatch+List&utm_campaign=c709598555-Top_News_7_29_2014&utm_medium=email&utm_term=0_49c7d43dc9-c709598555-85932365)

### El olvidado origen anarquista de la propiedad intelectual

Rebelión 2014-08-12- [David García Aristegui](#)

¿Por qué Marx no habló de copyright?

En su libro *Cultura Libre* Lawrence Lessig afirma en el prólogo que el libro podría considerarse una obra derivada de las ideas y textos de Richard Stallman. Menos generoso es Lessig con [Siva Vaidhyanathan](#), un académico autor del libro *Copyrights and copywrongs* y cuya influencia es evidente en *Cultura Libre*.

Aunque no lo cita en el prólogo, varias de las aportaciones de Vaidhyanathan son reflejadas en notas a pie de página. Por desgracia, una de ellas es un error sobre el origen de la propiedad intelectual, y que se ha propagado hasta la actualidad (como tantos otros lugares comunes falsos sobre los derechos de autor). Lessig sigue a Vaidhyanathan, que incluso en la versión revisada del 2003 *Copyrights and copywrongs* cita a su vez a [Mark Lemley](#), que data el origen del término “propiedad intelectual” en 1967, al utilizarlo supuestamente por primera vez la [OMPI](#).

Incluso en la completa entrada [intellectual property](#) de la Wikipedia el origen del término no se expone de manera clara, se habla de que se utiliza “por lo menos” desde 1867:

Modern usage of the term intellectual property goes back at least as far as 1867 with the founding of the North German Confederation whose constitution granted legislative power over the protection of intellectual property (Schutz des geistigen Eigentums) to the confederation

A día de hoy todo el mundo parece ignorar un libro mucho anterior escrito por [Lysander Spooner](#), anarquista de EEUU cuya entrada en Wikipedia nos habla de:

Lysander Spooner (January 19, 1808 – May 14, 1887) was an American individualist anarchist, political philosopher, Deist, Unitarian abolitionist, supporter of the labor movement, legal theorist, and entrepreneur of the nineteenth century. He is also known for competing with the U.S. Post Office with his American Letter Mail Company, which was forced out of business by the United States government.

Reivindicado en la actualidad por los neoliberales extremos que se autodenominan anarcocapitalistas, hay debates en los foros libertarios sobre su [verdadera orientación ideológica y herencia política](#), y el mismísimo Rudolf Rocker habló de [su figura y de sus ideas](#). Pero lo que verdaderamente nos interesa de Spooner es que fue de las primeras personas que dedicó libros a reflexionar sobre la propiedad intelectual, como [The Law of Intellectual Property; or An Essay on the Right of Authors and Inventors to a Perpetual Property in their Ideas](#), publicado en el año 1855.

La introducción al libro aclara sobre qué quiso reflexionar Spooner:

In the second volume of this work, it is the intention of the author to discuss the following topics, viz.: -

1. The Common Law of England, relative to Intellectual Property – reviewing the English decisions.
2. The Constitutional Law of the United States – reviewing the acts of Congress and the judicial decisions.
3. International Law.
4. Various other topics of minor importance connected with the subject.

He expects to prove, among other things, that it is the present constitutional duty of courts, both in England and America – any acts of parliament or of congress to the contrary notwithstanding – to maintain the principle of perpetuity in intellectual property, and also to give to such property the protection of the criminal law.

Vemos que, a pesar de ser libertario, Spooner reivindicaba una persecución penal de las infracciones relacionadas con la propiedad intelectual. ¿Hay algún texto anterior que hable explícitamente de “propiedad intelectual” y no “propiedad literaria”, que era lo habitual en la época? Si no es así, podemos hablar de que la propiedad intelectual tuvo un origen anarquista, desconocido hasta ahora fuera de los círculos [anarcocapitalistas](#) (también se les llama libertarios) de EEUU.

Fuente: <http://marxcopyright.wordpress.com/2014/08/11/el-olvidado-origen-anarquista-de-la-propiedad-intelectual/>

### Por un cambio de modelo productivo

La acumulación de deuda privada genera burbujas inmobiliarias; y la salida de una crisis es tanto más dura cuanto mayor sea el endeudamiento. Hay que evitar las políticas que incentivan la especulación desmedida

Santiago Carbo Valverde 18 AGO 2014 - 00:00 CEST

Ocho veranos han transcurrido ya desde aquel que irrumpió tumultuosamente y que acabaría siendo el comienzo de la llamada Gran Recesión. A finales de 2007 los hogares españoles acumulaban ya 876.630 millones de euros en préstamos. La inercia de la deuda era tan fuerte que, a pesar de los vaivenes, ésta siguió creciendo en 2008 hasta 913.385 millones de euros y en 2010 apenas se había reducido hasta 903.033. Desde entonces y hasta el primer trimestre de 2014, el esfuerzo para aliviar esta carga ha sido muy importante. Exactamente, una disminución de 125.246 millones de euros para situar el stock de préstamos de los hogares en 777.787 millones. Puede resultar engañoso que esta cifra sea ya menor a la que se tenía antes de iniciar la crisis. Lo es porque que el sobreendeudamiento de las familias españolas comenzó bastante antes, en la década de 1990. Es el resultado, además de desequilibrios perversos en el mercado inmobiliario y crediticio que han propiciado descomunales transferencias de renta y problemas de desigualdad que afectan a varias generaciones de españoles.

Ahora que los indicadores macroeconómicos comienzan a ser más propicios —aunque a millones de ciudadanos les cuesta aún percibirlo— parece un buen momento para reflexionar sobre cómo la alteración de los mecanismos de ajuste en el mercado inmobiliario y su financiación han dado lugar, a todas luces, a una España distinta a la de hace dos décadas, transformando su estructura de incentivos y las expectativas de muchas familias hasta un punto del que todavía no somos suficientemente conscientes.

En la ciencia económica, son muchos los estudios recientes que han aportado evidencia empírica de considerable valor sobre lo que genéricamente se ha denominado la última gran burbuja inmobiliaria. Tal vez la contribución más ilustrativa y atractiva —para todos los públicos— sea el alabado libro de Atif Mian y Amir Sufi, *The House of Debt* (The University of Chicago Press). Se trata de una obra que sintetiza los resultados de investigaciones profundas a escala microeconómica para acabar ofreciendo una realidad macroeconómica abrumadora sobre cuestiones relativas a la equidad. Se aportan soluciones para prevenir que surjan problemas similares en el futuro. Así, la preocupación de Mian y Sufi por explicar por qué 8 millones de estadounidenses perdieron su empleo y 4 millones su vivienda, puede ser compartida con más puntos en común que diferencias en un amplio conjunto de países. Y se muestra por qué no es una casualidad que estas circunstancias coincidieran con una deuda familiar que se triplicó en los siete años anteriores a 2007, con efectos brutales sobre la desigualdad de renta y riqueza.

La evidencia empírica aportada en éste y otros estudios es muy robusta en, al menos, dos aspectos. El primero, que la acumulación de deuda privada precede la generación (y posterior estallido) de burbujas inmobiliarias. La segunda, que la salida de una crisis es tanto más dura —y su superación más penosa— cuanto mayor sea la deuda acumulada por el sector privado. Lo que ha ocurrido en las tres últimas décadas en Estados Unidos, Reino Unido o España ha sido un ejemplo palmario. Y, al contrario de lo que se ha tratado de argumentar en ocasiones, no cabe advocar en una medida importante a factores exógenos como un cambio en el ciclo económico, el agotamiento de la demanda o aspectos socio-demográficos. La diferencia en esta crisis la ha marcado la deuda privada.

Deben acentuarse las políticas sociales para los más desfavorecidos, para evitar situaciones penosas

Hay muchas formas de enfocar el efecto del endeudamiento y la burbuja inmobiliaria sobre la igualdad, pero en estas líneas se consideran sólo algunas de las más importantes. La génesis es ya conocida. Un resumen crudo, pero fácil de entender es el que se refiere a una combinación de políticas irresponsables y desmedidas en relación al suelo y la calificación urbanística, con un aumento incontrolado (en calidad y cantidad) del crédito. Este cóctel disparó mecanismos especuladores que poco tuvieron que ver con la generación de valor añadido. Una mezcla que propició la confusión respecto a un sector cuya contribución al PIB fue, es y será importante. Pero no podía desbocarse como lo hizo, propiciando saltos en riqueza y deuda que poco tienen que ver con la prudencia, el esfuerzo o el emprendimiento. Todo ello, en muchas ocasiones de forma involuntaria, pero con consecuencias nefastas para la conservación de una mínima justicia generacional.

Un ejemplo de esta involuntariedad sería la comparación de dos españoles que con una situación inicial de renta, riqueza y formación similar hubieran querido acceder a la vivienda, si bien uno lo hubiera podido hacer en 2004 y otro en 2008. El primero podría haber adquirido una vivienda relativamente pequeña en 2004, haberla revendido por casi el doble de su precio en 2007 y aún adquirir una nueva mucho mejor en 2008, con una deuda reducida. El segundo podría, como mucho, adquirir una primera vivienda pequeña en 2008, a un coste mucho mayor y con una deuda mucho más considerable. Dos ciudadanos de una misma generación, con condiciones de partida y esfuerzo similares que, sin embargo, quedan separados en renta y riqueza de forma estructural por el estallido de una burbuja inmobiliaria.



En un país con entre cuatro millones y medio y casi seis millones de parados (según la fuente que empleemos), la equidad se rompe por muchos más frentes. Uno de los más importantes es que la deuda limitó la capacidad para acometer una recuperación económica rápida y socavó las expectativas de muchos hogares. Incluso ahora que el necesario despalancamiento se está produciendo, éste implica una canalización de recursos hacia la devolución de deuda que no pueden destinarse a consumo o inversión. Otras soluciones drásticas como las quitas generalizadas no son siempre necesarias y no parecen ser lo más adecuado para España. Las quitas tienen efectos muy negativos y duraderos sobre la reputación de un país. Además, generan un problema de incentivos sobre la seriedad a la hora de cumplir con los compromisos de deuda entre los ciudadanos.

Merece la pena considerar las hipotecas de riesgo compartido entre bancos y prestatarios

¿Qué hacer? Por un lado, las políticas sociales para los más desfavorecidos deberían acentuarse para evitar situaciones penosas de desahucio derivadas del infortunio, muchas de ellas en casos en los que ha habido un comportamiento responsable anterior en cuanto a deuda y planificación. Por otro, las iniciativas para mejorar los contratos hipotecarios —europeas y nacionales— también son esenciales y debe acelerarse su implementación. Esto también reduciría las situaciones de desahucio, además de establecer condiciones mucho más convenientes en cuanto a precios, comisiones y condiciones de amortización de los préstamos. Asimismo, hay que pensar en soluciones para evitar el impacto de los vaivenes macroeconómicos en el futuro. Tomando prestada una de las propuestas más interesantes del libro de Mian y Sufi, hay que estudiar la posibilidad de nuevos contratos hipotecarios. Por ejemplo, las hipotecas de riesgo compartido entre bancos y prestatarios. En éstas, si el precio de la vivienda mejora, la ganancia debe ser compartida por ambos, pero también las pérdidas de valor generadas cuando hay caídas.

Hay que considerar también el efecto sobre el cambio de modelo productivo que España necesita. La transferencia de rentas que se ha producido ha debilitado el incentivo al esfuerzo de una generación que estaba llamada a cambiar el modelo productivo. Repetir los errores del pasado con políticas públicas que incentivan una especulación desmedida y mal entendida sería un grave error. La construcción tiene una aportación natural al PIB español que se sobrepasó y que detrajo recursos que podrían haberse destinado a las actividades innovadoras y de transformación productiva y competitiva. Dejó también a un número importante de jóvenes con una formación reducida, a los que ahora se quiere considerar casi sin remedio como una generación perdida. Y, lo que es más grave, evidenció la sobreeducación de otra buena parte de españoles cuya parte del pastel productivo no se desarrolló para corresponder su esfuerzo con un trabajo digno. Llega el momento de preguntarse cuáles serán las políticas para evitar este tipo de situaciones en el futuro. Las que tuvimos no sirven y las reformas aquí, todavía deben producirse en buena medida.

Santiago Carbó Valverde Catedrático de Economía y Finanzas de la Bangor University (Reino Unido) y de la Universidad de Granada e investigador de Funcas.

### Electricidad renovable y política energética

Por Martín Gallego Málaga | La política energética es clave para establecer la forma más adecuada de producir la electricidad pero, en el caso español, sólo si se basa en energías renovables será posible lograr los objetivos energéticos que requiere el país.

nuevatribuna.es | 17 Agosto 2014 - 18:35 h.

Al valorar lo que está pasando con la electricidad en España en estos últimos años, destaca como el Gobierno ha centrado su actuación en atajar el déficit tarifario, promulgando una nueva ley y adoptando múltiples, controvertidas y rectificadas disposiciones, pero el resultado global es claramente negativo, al no haberse abordado las principales causas del déficit (que siguen vigentes), [mejorado el funcionamiento de los distintos mercados](#) (que siguen siendo poco competitivos), ni formulado objetivos de política energética (que se han perjudicado por las medidas adoptadas).

*El fallo es conceptual: no se puede regular la electricidad sin establecer previamente los objetivos de una política energética a la que contribuye de manera determinante la forma en que se lleve a cabo la producción eléctrica.*

El fallo es conceptual: no se puede regular la electricidad sin establecer previamente los objetivos de una política energética a la que contribuye de manera determinante la forma en que se lleve a cabo la producción eléctrica. **El déficit, en cambio, no es un objetivo sino una excrecencia del sistema eléctrico que, por supuesto, hay que eliminar pero no puede hacerse, como ha sido el caso, en detrimento de la política energética.**

Ha fallado un diagnóstico correcto de los problemas existentes, que requiere un análisis global, sin asumir trampas semánticas ni contabilidades regulatorias conducentes a un “déficit tarifario” originado por los “costes regulados”, que sugiere que las cinco empresas eléctricas incumbentes (ya existentes y dominantes) no cubren sus costes incurridos que sólo conocen ellas. Ese planteamiento lleva inexorablemente a más subidas de tarifas, a pesar de que el precio de la electricidad en España es uno de los más altos de la UE y a recortes que afectan básicamente a esos “costes

regulados” de las energías renovables y la cogeneración (producidas en su mayor parte por el resto de empresas), a pesar de que la regulación también reconoce a las centrales convencionales (propiedad de las 5 empresas incumbentes) otras retribuciones de cuantía muy superior.

Ese planteamiento lleva inexorablemente a más subidas de tarifas, a pesar de que el precio de la electricidad en España es uno de los más altos de la UE

Lo que pone de manifiesto un diagnóstico correcto de la electricidad en España es la existencia generalizada de sobre-remuneraciones, que deben recortarse para posibilitar una reducción de precios que mejore la competitividad empresarial y la economía de las familias, situando la rentabilidad de los activos de las cinco eléctricas españolas (4,1%, en 2012) más en línea, según datos de UNESA, con las de sus correspondientes empresas europeas (3,3% RWE, 2,6% EON, 2,2% EDF, 2% GDF-Suez, 1,9% ENEL).

La rentabilidad de las cinco españolas proviene básicamente de sus actividades eléctricas en España, ya que estas suponen el 31% de las ventas pero proporcionan el 41% del resultado de explotación, también según datos de UNESA. Esa facilidad para obtener beneficios en España explica porque de esas 5 eléctricas españolas tres han pasado a ser propiedad de eléctricas extranjeras y en las otras dos ha habido una importante inversión de constructoras españolas.

*La creciente electrificación va a ser la fuerza directora del sistema energético global por su potencial para transformar tanto la oferta como la demanda de energía*

El nuevo sistema eléctrico que hay que construir en España no puede comenzarse por el tejado del déficit, sino por los cimientos de la política energética que necesita hoy el país. Cuatro pueden ser sus objetivos: Abastecimiento energético a un precio asequible, Seguridad de aprovisionamiento, Minimización del impacto ambiental y Fomento de un desarrollo industrial que cree empleo de calidad.

Para que el precio de la electricidad pueda ser más asequible ya se ha señalado que hay que reducir numerosas sobre-remuneraciones reconocidas. Hay algunas particularmente descaradas como las que remuneran la resolución de las restricciones técnicas (en las que algunas centrales convencionales, al ser obligado su funcionamiento, ofertan y cobran su energía hasta a 100 veces su coste) pero es la remuneración de la energía producida en las centrales hidroeléctricas y nucleares (a un precio marginal cinco y tres veces superior respectivamente a su coste) la que produce a las empresas unos beneficios regulatorios inesperados de varios miles de millones de € al año (netos, pues su inversión ya fue recuperada por los Costes de Transición a la Competencia que percibieron y por los altos precios que han estado y siguen percibiendo en el mercado, siempre muy superiores o los previstos en la Ley de 1997).

Para que el precio de la electricidad pueda ser más asequible ya se ha señalado que hay que reducir numerosas sobre-remuneraciones reconocidas.

Con respecto al objetivo de seguridad del aprovisionamiento energético existe una sobrecapacidad instalada que hace que no se requieran durante una década ni nuevas centrales eléctricas ni plantas para regasificar el gas natural que llega licuado en barcos. A este despilfarro de recursos económicos se ha llegado mediante una combinación de libre iniciativa en el sector eléctrico y planificación en el del gas, que parece conveniente corregir.

En el sector eléctrico las cinco empresas incumbentes han tratado de cerrar el paso a nuevos competidores, habiéndose instalado desde que se liberalizó el sector 67 unidades para producir electricidad con gas (con una inversión superior a los 13.000 M €) de las que sobran la mitad (funcionan sólo 1.000 horas al año, frente a las 5.000 previstas). ¿Tiene esto algo que ver con la denigración por parte de las cinco eléctricas de las energías renovables, a pesar de que la potencia instalada por estas últimas se haya ajustado a los Planes de Energías Renovables?. ¿Es casualidad que la eléctrica más virulenta en esa campaña sea, con 18, la que más grupos de gas ha instalado?.

En el sector del gas el marco es el opuesto, pero el resultado igual de despilfarrador. Existe una planificación oficial de regasificadoras pero también se han instalado el doble de las necesarias, con una infrautilización que ha dado lugar a que la última -tras finalizarse y reconocerse su remuneración fija- no se haya llegado a inaugurar. ¿Tiene esto algo que ver con que el operador del sistema gasista no sólo es dueño de las redes -como sucede con el eléctrico- sino también de la mayor parte de esas regasificadoras?

En ambos sectores, electricidad y gas, el esquema resultante ha acentuado, sin embargo, la insularidad energética de España que es la más cara y arriesgada desde el punto de vista de la seguridad. La interconexión de las redes eléctricas y de gas españolas con las europeas es obviamente la solución deseable para los consumidores (aunque no para los comercializadores de energía) pero requiere decisión política por parte del Gobierno no sólo español sino de la UE, puesto que el sur de Francia está casi tan aislado como España de los grandes corredores energéticos europeos, concepto que sólo se recuerda momentáneamente en la UE cuando hay problemas con los gasoductos

ucranianos, hace 8 años, 5, o ahora, aunque en el caso de España sea una carencia permanente y decisiva sin resolver.

La principal fuente de inseguridad del abastecimiento energético español proviene de la necesidad de importar un 73% de los recursos necesarios.

Con todo la principal fuente de inseguridad del abastecimiento energético español proviene de la necesidad de importar un 73% de los recursos necesarios, porcentaje muy superior al 53% del conjunto de la UE. En España el petróleo supone un 54% de la energía final consumida, porcentaje que llega casi al 70% si se añade el gas, no habiendo ninguna producción significativa de ambos en España.

El problema es que no disponemos de recursos de hidrocarburos significativos (podría haber petróleo para el consumo de 4 años y gas para 12) y además el 60% de ellos está localizado a unos 50 km de la costa africana de Canarias. El Gobierno regional estima que su explotación no les reportaría ingresos decisivos y teme pueda afectar negativamente al turismo. Aunque en otros países desarrollados se extraigan estos recursos, ese rechazo también es compartido en algunos como las comunidades costeras de California, que no aceptan perforaciones *offshore* aunque se sabe que hay importantes reservas petroleras. El conflicto en Canarias debe ser negociado y planteado en un ámbito geográfico más amplio ya que, en caso contrario, un enquistamiento entre los Gobiernos estatal y regional podría conducir a que los canarios no obtuvieran beneficio alguno de la explotación de hidrocarburos españoles y estuvieran, en cambio, expuestos al riesgo medioambiental de la explotación de las concesiones marroquíes, sólo 5 km más alejadas de Canarias que las españolas.

Tampoco dispone España de recursos significativos de gas no convencional de esquistos, aunque su investigación para conocerlos mejor no debería causar problemas ambientales significativos (están situados en la cuenca terrestre vasco cantábrica). Sin embargo su previsiblemente reducido y dilatado desarrollo no permite ni proponerlo como solución al abastecimiento español, ni tampoco preocuparse en exceso por los riesgos de un fracking acotado por la reducida cuantía de los recursos existentes en España respecto a otros países de la UE (200 bcm en España -el consumo de 7 años- frente a 900 en Dinamarca, Holanda y UK, o 4.000 en Polonia y Francia, según la US EIA).

Por otro lado la sobre-dependencia española de combustibles fósiles importados trasciende a la seguridad de abastecimiento y constituye por sí misma un importante problema económico por su incidencia en la balanza comercial. Este problema endémico se ha acentuado además por el comportamiento opuesto de las balanzas comercial y energética en la actual crisis. Al comenzar esta en 2007 la balanza comercial tenía un saldo deficitario de 100.000 M€ (66.000 comercial sin energía y 34.000 energético); en 2013 la balanza comercial sin energía ha pasado a tener un superávit de 25.000 M€, mientras la energética ha aumentado su déficit hasta 41.000 M€ (muy superior a los ingresos netos del turismo: 33.000 M€) suponiendo un lastre que el país tiene que aligerar.

Para avanzar en esa dirección es importante considerar el tercer objetivo de la política energética, minimización del impacto ambiental, que tendría que conducir hacia dos frentes de sustitución: el carbón en la generación eléctrica y el petróleo en automoción.

El carbón importado está teniendo España un peso creciente en la generación eléctrica por su menor coste respecto al gas (al contrario de lo que sucede en USA por el desarrollo del gas de esquistos) a pesar de que emite SO<sub>2</sub> (inexistente en el gas) y el doble CO<sub>2</sub> y triple NO<sub>x</sub> por kWh. La normativa europea de Grandes Instalaciones de Combustión que entra en vigor en 2016 obliga a efectuar inversiones considerables para reducir las emisiones de óxidos de azufre y nitrógeno, que es difícil se produzcan en la mayor parte de las centrales, con excepción de las dos más modernas y diseñadas para carbón importado de Cádiz y Almería.

Las ayudas a las minas no rentables sólo pueden, según decisión de la UE, seguirse recibiendo si se cierran en 2018.

Con respecto al carbón nacional, este se extrae en yacimientos con mayor riesgo y es de inferior calidad (azufre) y más caro que el internacional (salvo alguna excepción a cielo abierto, que emplea poca mano de obra), por lo que ha visto reducida su participación en la generación eléctrica del 65% al 35% del carbón total, a pesar de las ayudas que reciben las térmicas que lo queman. Por otro lado las ayudas a las minas no rentables sólo pueden, según decisión de la UE, seguirse recibiendo si se cierran en 2018.

Parece pues que antes de cuatro años habrá desaparecido la mayor parte de las centrales térmicas de vapor, especialmente las de carbón nacional cuya producción habrá casi desaparecido. Esta previsión, con evidentes beneficios medioambientales, acentúa sin embargo el problema no sólo de los mineros (su número se ha reducido de 45.000 en los años 90 hasta menos de 5.000 hoy) sino también de las comarcas mineras. Para remediarlo sería conveniente redirigir las ayudas, ahora destinadas a empresas mineras o eléctricas, hacia las propias comarcas mineras, para apoyar actividades alternativas a la minería, entre las que podrían incluirse algunas relacionadas con las

energías renovables, especialmente biomasa que debería recibir una atención considerable en un territorio con las características del español.

Con respecto al uso del petróleo en automoción debe promoverse el desarrollo de los vehículos eléctricos y la sustitución de carburantes por biocombustibles avanzados y por gas, especialmente en el caso del gasóleo que es mayoritario en España aunque emite, en relación con la gasolina, más óxidos de nitrógeno (NOx) y partículas, por lo que la Organización Mundial de la Salud los ha clasificado no como cancerígenos (que pueden provocar cáncer) sino como carcinógenos (que producen cáncer).

En todo caso las energías con más recorrido para reducir el impacto ambiental son las renovables (EERR) que, además de cumplir con el cuarto objetivo de promover un desarrollo industrial con empleo de calidad, son las únicas en las que, por primera vez en la historia, tenemos ventaja comparativa por disponer del recurso eólico y solar (con doble intensidad de radiación que Centro-Europa) y de tecnología propia.

Hay que mantener una demanda doméstica mínima que permita asegurar la supervivencia del tejido industrial renovable creado en España

Por ello hay que mantener una demanda doméstica mínima que permita asegurar la supervivencia del tejido industrial renovable creado en España, para que pueda participar en el crecimiento global previsto en el que las energías renovables van a suponer el 60% de la nueva potencia eléctrica (y el 70% de la inversión) que se instale en todo el mundo hasta 2030.

Por último hay otra razón decisiva a favor de las renovables. La electricidad puede sustituir como energía final al petróleo en automoción y al gas en calor y climatización, pero hay que cambiar la forma en que se produce hoy la electricidad, ya que el modelo termodinámico actual implica el despilfarro como pérdidas del 66% de la energía fósil que hay que importar para producir la electricidad y del 16% para refinar el petróleo. Sólo las EERR permiten producir con ellas electricidad sin que exista consumo ni pérdidas de energías fósiles.

Como conclusión: La creciente electrificación va a ser la fuerza directora del sistema energético global por su potencial para transformar tanto la oferta como la demanda de energía. La política energética es clave para establecer la forma más adecuada de producir la electricidad pero, en el caso español, sólo si se basa en energías renovables será posible lograr los objetivos energéticos que requiere el país. A ello deberá contribuir la regulación y ese es el desafío por el que será valorado el Gobierno.

Martín Gallego Málaga, miembro de [Economistas Frente a la Crisis](#)

[Fábricas recuperadas en España, ¿por qué no?](#)

Rebelión 2014-08-18- [Martín Cúneo, Diagonal](#) Fuente: <https://www.diagonalperiodico.net/global/23617-fabricas-recuperadas-espana-por-no.html>

Corría marzo de 1969. De un día para otro, nada menos que la mitad de Torrecilla de Cameros, en La Rioja, unas 144 familias, se vio obligada a emprender un éxodo hacia Viana, en Navarra, donde se había trasladado la empresa de muebles para la que trabajaban. Allí, siete bloques de pisos fueron construidos para albergar a las 640 personas emigradas. Unos pocos años después, Fermín Peña, con apenas 14 años, empezó a trabajar en la empresa. Y lo sigue haciendo ahora, 38 años después. A punto estuvo, junto con el resto de la plantilla, de quedarse en la calle hace dos años, tras el cierre de Muebles Salcedo. Ahora ya no se llama Muebles Salcedo, sino Muebles Viana. Y la empresa es de los trabajadores.

La compañía se había ganado fama de combativa en repetidos ciclos de huelgas. No iba a ser tan fácil terminar con ellos. “Empezaron a decir que las cosas iban mal y los dueños decidieron cerrarla”, cuenta Peña a Diagonal. Al igual que otras 250.000 empresas desde el inicio de la crisis, Muebles Salcedo se veía obligada a echar el cierre.

Las perspectivas para los 132 trabajadores no podían ser peores. “En la época en la que estábamos y con los años que tenemos... había que agarrarse a algo. Si no era ahí, ¿dónde íbamos a trabajar? Salvo dos o tres, todos tenemos ya más de 50 años”, dice Fermín. Con el dinero adelantado que obtuvieron de la capitalización del desempleo, los trabajadores compraron la empresa y la convirtieron en cooperativa.

Una historia que se ha repetido desde el inicio de la crisis, en 2008, con diferentes nombres: Mec10, Profinox, Zero-Pro, El Nou Rals, Tafinox, Curvados Alzania... El número exacto de empresas ‘cooperativizadas’ se desconoce, pero todos los que han estudiado el fenómeno coinciden en señalar que son cientos y que cada vez son más. Sólo en 2012, último año del que hay datos, los trabajadores se hicieron con el control de 150 empresas en quiebra o en riesgo de quiebra en Europa. La mitad de ellas se encontraba en España, según la Confederación Europea de Cooperativas de Trabajo.

## Empresas 'cooperativizadas'

“Cuando se habla de fábricas recuperadas, lo que viene automáticamente a la cabeza es la experiencia argentina”, dice Mariana Vilnitsky, periodista de la revista Alternativas Económicas. En España, comenta esta periodista de origen argentino, “existen otras fórmulas”.

Muchas de las empresas cooperativizadas surgen de la capitalización del paro o de las indemnizaciones de los trabajadores despedidos, que deciden hacerse con la empresa. En otras ocasiones, la plantilla pacta con el propietario la transformación de la empresa en una cooperativa para evitar el cierre. Éste fue el caso de Cui Factory, en Vilanova i la Geltrú (Barcelona), donde el mismo dueño se convirtió en uno más de los miembros de la cooperativa, cobrando lo mismo que todos los demás: 900 euros. En otros casos, los trabajadores víctimas de un ERE crean una nueva entidad y se quedan parte de los clientes o usuarios, como ocurrió con Musicop, una cooperativa creada por los 35 trabajadores despedidos de la Escuela de Música de Mataró (Barcelona), dependiente del Ayuntamiento. La nueva cooperativa no sólo se ha mantenido, sino que ha creado nuevos puestos de trabajo.

A pesar de este auge de empresas cooperativizadas, el fenómeno sigue sin ser significativo en relación a la destrucción de empleo provocado por la crisis. Según comenta Vilnitsky, las consultas para iniciar nuevas cooperativas se han triplicado en muchas comunidades autónomas. Pero a veces es demasiado tarde. “Cuando llegan a preguntar, es porque ya se han comido todo el paro, cuando ya estuvieron buscando y buscando trabajo... Entonces es cuando generalmente empiezan a pensar en armar algo propio. El problema es que cuando llegan a ello ya no tienen forma de financiarlo”, dice. “En Argentina no tienes paro, no tienes nada –continúa– en el momento en que te vas a quedar sin trabajo, la necesidad de luchar por tu puesto de trabajo es mucho mayor. El problema es que todavía en España hay gente que piensa que, si se queda sin trabajo, igual de aquí a unos meses consigue algo”.

## Mejores resultados

“Las cooperativas son las que están aguantando mejor la crisis”, afirma a Diagonal Juan Antonio Bernabéu, autor del libro Las cooperativas de trabajo asociado como solución a la reestructuración empresarial en épocas de crisis económica. “Las cooperativas mantienen el empleo, son capaces de generar empleo, de evitar el cierre de empresas. Esto se demuestra con las cifras”, argumenta Bernabéu. Hasta 2013, las cooperativas se habían limitado a destruir empleo con un ritmo ligeramente inferior al resto de empresas, pero el año pasado cambió la tendencia: por primera vez desde el inicio de la crisis, el número total de cooperativas crecía, un 23% más que el año anterior, confirman desde la Confederación Española de Cooperativas de Trabajo Asociado (Coceta).

Bernabéu argumenta que esta mayor resistencia de las cooperativas frente a las empresas tradicionales se debe a que tienen mayor capacidad de adaptación: “No son empresas al uso, son empresas participativas, democráticas, en las que todos los cooperativistas son dueños de la empresa, algo que les permite una agilidad de adaptación que no tiene ninguna empresa estándar”. Una capacidad de adaptación, reconoce, que tiene su reverso oscuro en la autoexplotación y formas muy diversas de entender el cooperativismo, en una gama que va desde empresas de tres empleados hasta un grupo como Mondragón, que en 2012 daba trabajo a más de 80.000 personas.

El motivo último de este crecimiento del cooperativismo y de las empresas 'recuperadas', resume Bernabéu, se halla en que se trata de un “modelo que en estos momentos está funcionando mejor que la empresa clásica”. También “de la necesidad de la gente, que no quiere quedarse sin trabajo”. Como el caso de Muebles Viana. “La empresa se iba cerrar... y nos agarramos a esto para poder tener trabajo. Y parece que hemos acertado”, dice Fermín Peña.

¿Hay o no hay fábricas recuperadas? En España no existen por ahora fábricas recuperadas por los trabajadores que hayan conseguido reiniciar la producción forzando la legalidad. Mucho menos que hayan conseguido, como en el caso argentino –donde existen 300 empresas recuperadas que dan trabajo a 10.000 personas–, que las autoridades expropien a los antiguos dueños para entregar la empresa a los trabajadores. Lo intentó la plantilla de T-Solar en 2013, que mantuvo ocupada esta fábrica de paneles solares de Ourense durante 129 días para evitar un ERE que afectaba a 170 personas. Pero tuvieron que abandonar la lucha cuando el juez ordenó el desalojo. “La ley no les ayuda, los jueces no les ayudan, sobre todo cuando hay grandes inversiones, maquinaria... La mayoría de las veces los trabajadores tienen que empezar de cero”, dice Mariana Vilnitsky.

## [Cuatro genios sin fama en el mundo de la tecnología](#)

La tecnología *wearable*, la realidad virtual y los coches autónomos tuvieron experiencias pioneras décadas atrás

Entre muchos de los genios sin fama del mundo de la tecnología hubo cuatro que se adelantaron a tendencias muy de actualidad hoy en día: Steve Mann, Ernst Dickmanns, Jaron Lanier y Thomas G. Zimmerman



El mundo de la tecnología de vez en cuando da genios visionarios que inventan o impulsan productos revolucionarios. Este ideal, al que aspira buena parte de los emprendedores de Silicon Valley y del mundo entero, se condensa en figuras como Steve Jobs, o gente como Elon Musk, fundador de Tesla Motors.

Hay otros, sin embargo, que no cosechan tantos éxitos y, pese al carácter pionero de su trabajo, no reciben la fama que se merecen. En este caso hablamos de cuatro personajes que han sido adelantados a su tiempo en campos que ahora están en pleno desarrollo.

### Steve Mann: precursor de la tecnología wearable

Este polifacético profesor e investigador canadiense saltó a la palestra mediática hace un par de años, cuando fue expulsado de un McDonald's de París por llevar puesto un 'eyeglass', un dispositivo de su propia invención consistente en una montura similar a la de unas gafas con una cámara y una pantalla incorporadas.

Si este sistema le pareció aparatoso a los empleados de aquel local de McDonald's, estaba muy lejos ya de las primeras invenciones de Steve Mann, allá por los años 70, cuando experimentaba con tecnología *wearable* en el instituto.

[Steve Mann](#) se interesó desde muy joven por este tipo de informática, la que se podía llevar puesta. De hecho, a lo largo de su carrera ha impulsado el concepto de *cyborg*, atribuyéndole connotaciones positivas como una simbiosis perfecta entre una persona y la tecnología. Este ideal es el que ha movido todos sus trabajos relacionados con la tecnología *wearable*, que empezaron mucho antes que las Google Glass, los smartwatch y otros dispositivos modernos.

En 1994 Mann presenta la llamada 'Wearable Wireless Webcam', que transmite imágenes a una página web en tiempo real. Antes, en 1981 había creado la primera versión de su EyeTap, un aparatoso sistema que incluía un ordenador a la espalda y un casco con una cámara.

Armado con estos pertrechos para tener una visión de la realidad mediatizada por la informática, el inventor se parecía salido de la película Los Cazafantasmas. Con el paso de los años el dispositivo se ha ido mejorando, reduciéndose hasta poco más que unas gafas.

Mann ha influido en tecnologías como el wearable y la realidad aumentada con sus más de 200 publicaciones científicas.

### Ernst Dickmanns: un adelantado de los coches autónomos

En 2020 varias marcas de coches, como Mercedes y Nissan, tienen previsto lanzar coches autónomos al mercado. Estos vehículos se han hecho populares recientemente, sobre todo cuando se conoció el proyecto Google Car. Pero la experimentación con estos sistemas de inteligencia artificial viene de atrás.

Ahora muchos de los retos que presentan los coches autónomos se resuelven gracias a una conexión a Internet, pero en los años 80 había que buscar otros caminos. Esto fue lo que hizo [Ernst Dickmanns](#), ingeniero alemán y profesor de la Universidad Bundeswehr de Múnich.

Creó un equipo de investigación para avanzar en la conducción sin piloto y en su primer trabajo incorporó cámaras y sensores a una furgoneta Mercedes. La amplitud del vehículo permitió introducir en él sistemas informáticos que controlaran el volante, el acelerador y los frenos. Este control se basaba en la evaluación en tiempo real de secuencias de imágenes, el lenguaje de los sensores se traducía en comandos para la furgoneta.

A finales de los años 80 las furgonetas modificadas por Ernst Dickmanns y su equipo se conducían autónomamente a velocidades de casi 100 km/h. Por supuesto surgieron nuevos retos, como el procesamiento de imágenes, algo que se complicaba a mayor velocidad, sobre todo teniendo en cuenta la capacidad de los ordenadores de la época. Este escollo se resolvió usando visión sacádica (vistazos de cámara) para centrarse en los detalles más importantes y filtros de Kalman, para desestimar la información visual no relevante.

En 1994 se llevó a cabo una demostración de altura internacional con un Mercedes Clase S modificado por Dickmanns. El vehículo condujo solo más de 1.000 kilómetros con tráfico y a velocidades que llegaron hasta los 130 km/h. En las publicaciones que sucedieron a la investigación se fijaba en 158 km el máximo de recorrido que los vehículos lograron sin intervención humana.

### Jaron Lanier y Thomas G. Zimmerman: pioneros de la realidad virtual

Unos meses atrás Facebook gastó un buen montón de dinero en comprar Oculus Rift, las gafas de realidad virtual más populares de toda una generación que ha surgido en los últimos dos años. Ni que decir tiene, la realidad virtual viene de lejos. Unos de los pioneros fueron Jaron Lanier, polifacética y polémica figura, sobre todo por sus libros, y su compañero Thomas G. Zimmerman. Ambos salieron de Atari y fundaron la compañía [VPL Research](#) en 1985.



Dejando de lado las polémicas mediáticas que ahora Lanier siembra con sus libros y declaraciones, él y Zimmerman centraron a mediados de los años 80 sus esfuerzos en la realidad virtual, un campo inspirador pero difícil de abordar.

Gracias a su trabajo, VPL Research fue la primera compañía en vender gafas y guantes de realidad virtual. Estos últimos procedían de [una patente registrada por Zimmerman](#) años atrás, que permitía a un sensor óptico estimar el ángulo de curvatura de los dedos, con el fin de usarlos como interfaz.

Entre los productos que creó VPL Research están el EyePhone, un dispositivo que colocaba dos pantallas LCD ante cada ojo del usuario, para introducirlo en un entorno virtual. Esto se complementaba con AudioSphere, que se encargaba de crear la ilusión de sonidos 3D. El carácter pionero de los productos, sin embargo, no atrajo el público esperado y en 1990 la empresa se declaró en bancarota. Sun Microsystems compró todas sus patentes en 1999.

### Autogestión y nueva tecnología

Artículo de [Murray Bookchin](#), anarquista, historiador, profesor universitario, investigador, ideólogo y activista ecologista estadounidense, fundador de la [ecología social](#) y el [municipalismo libertario](#). <sup>[1]</sup>

El concepto de autogestión, en toda la riqueza y variedad de sus significados, ha estado siempre estrechamente relacionado con la idea de progreso técnico; a menudo, hasta tal punto, que a esta conexión no se le ha prestado la atención específica que merecería. No pretendo proponer una teoría – inevitablemente tosca y reductiva– basada sobre el determinismo tecnológico. Está claro que el hombre es un ser social que crea valores, instituciones y relaciones culturales que favorecen o impiden la evolución técnica. Viene ahora al caso, recordar que invenciones técnicas consideradas de importancia vital (como, por ejemplo, la máquina de vapor), ya eran conocidas en la civilización helénica hace más de dos mil años. El que esta fuente vital de energía haya sido siempre considerada poco más que un juguete, demuestra claramente qué enorme influjo han tenido los valores y las culturas de la antigüedad en el desarrollo de la técnica y, particularmente en los períodos históricos no caracterizados por una mentalidad mercantilista.

Sin embargo, sería igualmente prueba de escaso valor y, en cierto sentido, sería también reductivo no reconocer que la técnica, al tiempo que se consolidaba en una u otra forma, ha contribuido ampliamente a hacer que el hombre definiera e interpretase el concepto de autogestión. Esto es cierto sobre todo hoy que la autogestión se entiende en sentido preferentemente económico, como "control obrero", "democracia industrial", "participación económica", e incluso, por parte del anarcosindicalismo, como "propuesta revolucionaria de colectivización económica". Veremos después cómo esta interpretación puramente economicista de la autogestión ha conseguido quitar cualquier valor a las restantes interpretaciones del término, es decir a aquellas formas de organización que se remontan a las confederaciones municipales de la sociedad medieval, a las secciones de la Francia revolucionaria de 1793 y a la Comuna de París. Sin embargo, hay una cosa que está clara: cuando se habla de "autogestión" hoy, nos referimos a una forma determinada de sindicalismo. Nos referimos a una concepción económica relativa a la organización del trabajo, al empleo de las máquinas y los aparatos, al uso racional de los recursos materiales. En resumen, nos referimos a la técnica.

Sin embargo, si apelamos a la técnica abrimos el camino a una serie de paradojas que no pueden liquidarse con bonitos artificios retóricos o con moralismos de andar por casa. Si el papel de la técnica en el desarrollo de la sociedad y del pensamiento a menudo ha sido sobrevalorado por escritores de diversas tendencias en el campo social, como Marshall MacLuhan y Jacques Ellul, no por ello se puede ignorar su influencia en el proceso de formación de las instituciones sociales y de las orientaciones culturales. El significado exquisitamente economicista que tan a menudo atribuimos al término "autogestión", constituye, por sí mismo, una clara demostración de la medida en que la sociedad industrial tiende a "industrializar" su propio lenguaje. <sup>[2]</sup>

El término "autogestión" se disocia intelectualmente en sus dos componentes, ideológicamente contrapuestas la una a la otra. La "gestión" tiende a prevalecer sobre el "auto" (de sí para sí); la administración tiende a asumir el control sobre la autonomía del individuo. Gracias a la influencia ejercida por los valores tecnocráticos sobre el pensamiento del hombre, la individualidad –que reviste una importancia fundamental en la concepción libertaria de la organización de la vida en todos sus aspectos–, tiende a ser sustituida, con un juego sutil pero inexorable, por las virtudes de eficaces estrategias administrativas. Como consecuencia, se va promoviendo la "autogestión" no tanto con finalidad libertaria cuanto por metas funcionales, y esto ocurre incluso en los sindicalistas más comprometidos. Se nos empuja a creer que lo "pequeño es hermoso" porque eso presupone el concepto de "energía" más que el de una dimensión humana capaz de hacer la sociedad comprensible y controlable por todos. La iniciativa individual autónoma y la autogestión se ven como aspectos de la logística industrial para la solución de problemas no morales ni sociales, sino económicos y técnicos. Y por eso, la propia sociedad tecnocrática, negadora de la individualidad del hombre, propone los términos del discurso para quien quiere sustituirla por una sociedad más libertaria. Es la propia sociedad tecnocrática quien estimula la sensibilidad de sus feroces adversarios, quien establece los parámetros de la crítica y de la práctica subversiva "industrializando" el sindicalismo.

No menos paradójica parece la limitada naturaleza del propio concepto de "autogestión" cuando demuestra que no es capaz de poner a discusión sus propias premisas tecnológicas. ¿Podemos quizá afirmar sin temor a desmentidos, que las empresas colectivizadas, controladas por los trabajadores, han cambiado de forma decisiva el status social, cultural e intelectual de los obreros? ¿Las fábricas, las minas y las grandes empresas se han transformado, quizá, en paraísos libertarios sólo porque están dirigidas –incluso anárquicamente– por comités obreros? ¿Eliminando la explotación económica nos hemos liberado realmente de la dominación social? ¿Haciendo desaparecer las clases hemos destruido las estructuras jerárquicas? En resumen: ¿las técnicas de hoy pueden continuar siendo substancialmente las mismas si los hombres que las controlan deben transformar profundamente su propia naturaleza de seres Humanos?

He aquí que los conceptos de "control obrero", "democracia industrial" y "participación económica", deben enfrentarse con la explotación tecnológica en sus formas más acérrimas. Quizá la crítica más convincente al concepto sindicalista de organización económica está representada, precisamente, por la evidencia del carácter intrínsecamente autoritario de la tecnología. Una crítica tal se ha avanzado, como veremos, no sólo por los ideólogos de orientación claramente burguesa, sino también por los presuntos exponentes del área "radical". Desde cualquier perspectiva política, esta crítica se sostiene en la común convicción de la neutralidad social de la tecnología. La concepción funcional según la cual la tecnología no es más que el instrumento inanimado a través del cual se realiza el "metabolismo" del hombre con la naturaleza, es ampliamente aceptada y asumida. Que las fábricas sean los "lugares" de la autoridad se considera como un hecho natural (es decir, un hecho que trasciende la esfera ética y es independiente de cualquier consideración de carácter social).

Desgraciadamente cuando se sacan de su contenido histórico y social las consideraciones éticas sobre la tecnología, tienden a prevalecer las meramente funcionales (y es por el mismo motivo por el que desaparecen las primeras): unas y otras, de hecho, dan por descontado que la tecnología es un hecho puramente proyectual, algo "dado" que puede ser más o menos eficiente. Sólo muy recientemente se ha comenzado a poner en duda este carácter de cosa "dada" atribuido a la tecnología, y se ha visto, en particular, a propósito de las instalaciones para la explotación de la energía nuclear. Después del método de Three-Mile-Island, en Harrisburg, ha comenzado a difundirse la idea de que incluso el "átomo pacífico" es, por su naturaleza intrínseca un "átomo demoníaco". Lo que es particularmente significativo a propósito de este "incidente" nuclear, es el hecho de que los críticos de la energía atómica hayan conseguido atraer la atención pública sobre las nuevas tecnologías, ecológicas e implícitamente más humanísticas, que solamente esperan ser perfeccionadas y aplicadas. La distinción entre tecnologías "buenas" y "malas" –o sea, la valoración del progreso técnico en términos éticos–, está hoy más viva y difundida de cuanto lo había estado nunca, desde los tiempos de la primera revolución industrial.

Lo que quería resaltar aquí es la necesidad, para quienes luchan en favor de la autogestión, de luchar sobre bases éticas, como hacen los que se oponen a las centrales nucleares. Aparte, también quería verificar si las fábricas, las minas y las empresas agrícolas modernas, pueden ser legítimamente consideradas lugares en los cuales aplicar el concepto anarquista de autogestión (y en caso contrario, cuáles son las posibilidades alternativas de legitimar este concepto a un nuevo nivel ético, social y cultural). El problema es hoy más importante que nunca porque la autogestión esto siendo cada vez más reducida a un puro problema técnico relativo a la dirección empresarial, y, por tanto consonante con los sectores más sofisticados de la burguesía y de los movimientos neo-marxistas. El "control obrero" puede incluso entrar a formar parte de las más normales estrategias de dirección empresarial, con tal de que los trabajadores no aspiren a convertirse en algo diferente. Puede ser incluso deseable –e incluso "productivo"– que sean ellos quienes "tomen las decisiones", a pesar de lo "extremado" que resulte su lenguaje y lo originales que sean las instituciones por medio de las cuales "gestionen" la empresa, con tal de que contribuyan a la racionalización técnica de las operaciones industriales.

Sin embargo, si la autogestión no es más que una manera diferente de gestionar las formas tecnológicas existentes; si el trabajo de gestionar se limita a ser socializado o colectivizado, en lugar de transformarse en una forma significativa de expresión autónoma (y si estos íntimos, e incluso diría insidiosos, cambios de las condiciones materiales de vida coinciden con la idea de "libertad"), entonces la autogestión se convierte en un objetivo privado de todo valor. Desde este punto de vista, si incluso la libertad debe ser recuperada por la semántica tecnocrática, es necesario reexaminar a fondo el propio concepto de autogestión. Y lo mejor será que analicemos, y muy a fondo, los dos elementos del término auto-gestión –sobre todo en relación con el progreso tecnológico–, antes de sintetizarlos de nuevo en un ideal libertario.

El "auto" deriva del concepto helénico de autonomía, de autogobierno (self-rule) del individuo. Es sobre el término "gobierno" que queremos insistir. Hoy, el significado que se atribuye al término "autonomía", es decir el de simple "independencia", testimonia nuestra tendencia a reducir en sentido economicista términos que tenían un valor bien distinto en épocas históricas ajenas o la mentalidad mercantilista. Para los griegos, los conceptos de "individualidad" y de gobierno, de gobierno social, estaban estrechamente relacionados, y se valoraba la capacidad del individuo para participar directamente en el gobierno de la sociedad, antes incluso de que estuviera en condiciones de resolver sus intereses económicos. El propio término "economía" tenía una connotación más doméstica –relativa al oikos– que

social, y las actividades a que se refería, aunque necesarias, se consideraban, en cierto sentido, inferiores en relación a las concernientes a la participación en la vida comunitaria de la polis.

La individualidad, por tanto, estaba ligada no tanto a la organización de la vida material, como al poder del ciudadano en la gestión de la vida social. En efecto, la capacidad de ejercitar poder en el interior de la sociedad –la posibilidad de ser un "individuo"–, presuponia una libertad material garantizada por una eficiente gestión de la economía doméstica. Pero dado que la oikos estaba garantizada, la "individualidad" presuponia mucho más, y este más asume un enorme significado en nuestros días que han reducido el ego a la impotencia y la individualidad a un eufemismo para definir el egoísmo. Para empezar, la individualidad suponía el reconocimiento de la competencia individual. El concepto de autonomía, de autogobierno, habría perdido todo significado si la confraternidad de individuos que constituían la polis helénica (y en particular la democracia ateniense), no hubiera estado formada por hombres de carácter fuerte, capaces de cumplir las enormes responsabilidades de gobierno. En resumen, la polis se basaba en la seguridad de que sus ciudadanos podían ser investidos de "poder", porque estaban dotados de las capacidades individuales necesarias para gestionarlo de un modo digno. La educación de los ciudadanos en el gobierno era, por ello, una educación en la competencia, en la inteligencia, en la probidad moral y el compromiso social. La ecclesia de Atenas, la asamblea popular de los ciudadanos que se reunía al menos cuarenta veces al año, era el banco de pruebas de esta educación; la verdadera escuela, en cambio, era el agora, la plaza pública donde se desarrollaban todas las transacciones de negocios y las discusiones. La individualidad se originó, sobre todo, por una política de la personalidad, y no por un proceso de producción.<sup>[3]</sup> Desde un punto de vista etimológico no tiene casi sentido disociar el término "auto" de la capacidad de ejercitar un control sobre la vida social, de "gobernar" en el sentido que entendían los griegos. Si disminuimos su significado caracterial –de sus connotaciones fuerza y probidad moral–, la individualidad se convierte en sinónimo de puro "egoísmo", de aquel semblante de personalidad humana, neurótico y vacío como una cáscara que yace entre las basuras de la sociedad burguesa como una escoria de la producción industrial.

Quitar a la autonomía individual estas connotaciones personales significa desnaturalizar, responsablemente, el sentido de las palabras formadas por el prefijo "auto". La "iniciativa autónoma", para usar otro término corriente, implica la activación de estas fuertes connotaciones personales de los procesos sociales. También ésta se basa en una política de la personalidad que educa al individuo y lo hace capaz de intervenir directamente para modificar el curso de los acontecimientos sociales y, en el plano activo, tomar parte en una práctica social común. Sin la capacidad personal de juicio, la fuerza moral, la voluntad y la sensibilidad para actuar en este sentido total y directo, el individuo se atrofiaría y su actividad se reduciría a una relación de obediencia y mandato. En este sentido, iniciativa autónoma solamente puede querer decir acción directa. Pero la acción directa como norma puede entenderse solamente como práctica del individuo comprometido en el proceso social que estos mismos términos presuponen. El "auto", la educación en la individualidad y su ejercicio –casi un entrenamiento cotidiano para la formación de la personalidad individual–, constituyen un fin en sí, el momento culminante de los que tenemos la costumbre de definir como "proceso de auto-realización".

La organización anárquica, con su política de acción directa, es, por definición, el instrumento educativo para la consecución de estos antiguos objetivos. Es el agora donde, como antaño, se realiza la política de la personalidad. En su medio, los "grupos de afinidad" representan una forma de asociación única en su género, fundada sobre el reconocimiento de la capacidad y la competencia de todos sus miembros o, por lo menos, sobre el reconocimiento de la necesidad de alcanzar este nivel de individualidad. Cuando estos grupos cesan de ejercitar su obra educativa en este sentido, se convierten en otra cosa. Peor aún, "producen" militantes y no anarquistas, subordinados y no individuos. En su acepción ideal, el grupo anarquista de afinidad es una asociación sobre bases éticas de individuos libres y dotados de gran fuerza moral, con capacidad para autogobernarse consensualmente utilizando y respetando las respectivas capacidades y competencias. Sólo si alcanzan esta condición, y consecuentemente, sólo si alcanzan a través de un proceso revolucionario el estado de individuos, sus miembros pueden definirse como verdaderos revolucionarios: ciudadanos de una futura sociedad libertaria.

He tratado estos aspectos del problema del "auto", de la autonomía individual –y sólo la escasez de espacio me impide profundizarlos ulteriormente como merecerían–, porque se han convertido en los puntos débiles del concepto de "autogestión". Hasta que no se haya alcanzado, al menos, a un nivel mínimo, este grado de individualidad, el concepto de "autogestión" continuará siendo una contradicción en sus términos. La autogestión, si no existen individuos capaces de gestionarse autónomamente, corre el riesgo de transformarse en cualquier cosa que sea exactamente su opuesto: una jerarquía basada en la obediencia y el mandato. La abolición de las clases no compromete mínimamente la existencia de estas relaciones jerárquicas. Estas pueden subsistir en el interior de la familia, entre los sexos y entre los diferentes grupos de edad, entre los grupos étnicos y en el interior de los organismos burocráticos, lo mismo que en los grupos sociales administrativos que pretenden realizar la política de una organización o de una sociedad libertaria. Ninguna organización social, ni siquiera los más intransigentes grupos anarquistas, pueden ser inmunizados contra el virus de la jerarquía, si no es a través del filtro de la autoconsciencia, derivada de la "autorrealización" de las potencialidades existentes en cada individuo. Este es el mensaje que todas las filosofías occidentales, de Sócrates a

Hegel, nos han lanzado. Su llamada al discernimiento y a la autoconsciencia como únicas vías para acceder a la verdad y a la iluminación interior del conocimiento, tienen hoy un valor aún mayor del que tenía en épocas remotas, y socialmente menos confusas, que la nuestra.

Antes de examinar los problemas que, plantea la tecnología en el proceso de autoformación, es importante recordar que el concepto de autogobierno –de autonomía–, precede históricamente, al más moderno de autogestión. Paradójicamente, es significativo el hecho de que hoy autonomía sea sinónimo de independencia, con referencia al ego materialista burgués, más que al individuo comprometido socialmente. El autogobierno se entiende para toda la sociedad en su conjunto y no sólo para la economía. La individualidad helénica encontraba su expresión más plena en la polis sobre la oikos, en la comunidad social sobre la comunidad técnica. Si rozamos apenas los confines de la historia, la autogestión se nos aparece como forma de gobierno de los pueblos, de los barrios y de las ciudades. La esfera técnica es del todo secundaria en relación con la esfera social. En las dos revoluciones que inauguran la era moderna de la política del siglo –la americana y la francesa–, el concepto de autogestión nace de las asambleas ciudadanas libertarias que se reúnen por todas partes, de Boston a Charlestown, y de las secciones populares de los barrios de París. La naturaleza profundamente cívica de esta autogestión contrasta netamente con aquella, puramente económica, que hoy se le atribuye. En sus escritos, Kropotkin discutió ya ampliamente este problema, y no es el caso de profundizarlo más en este trabajo con otros ejemplos. Queda, sin embargo, el hecho de que en la práctica libertaria, el concepto de autogestión tiene un significado mucho más amplio y profundo del que se le da corrientemente en nuestros días.

En esta transformación la tecnología ha jugado un papel mucho más determinante que el que se le atribuye. Los procesos de producción artesanal de las sociedades precapitalistas garantizaban siempre un espacio material para el desarrollo subterráneo de un proceso libertario, incluso cuando la centralización política del estado se encontraba notablemente desarrollada. En la base de las instituciones imperiales de las naciones europeas y asiáticas, se encontraban sistemas de organización social como los clanes, los pueblos y las confraternidades, que ni los ejércitos, ni los onerosos impuestos sobre la producción agrícola, podían destruir. Tanto Marx como Kropotkin han descrito, en sus obras, esta estructura social arcaica - un mundo antiguo -, prácticamente inmóvil y aparentemente anónimo, inmutable e indestructible.

La polis helénica y la congregación cristiana añadieron al cuadro el toque de individualidad –de autonomía y de autoconsciencia–, a fin de que el concepto de autodeterminación no brillara demasiado en un mundo netamente caracterizado en sentido individualista. En las democracias urbanas de la Europa Central y de Italia, como en las polis griegas, la autodeterminación municipal de la ciudad, con dimensiones apropiadas a la medida del hombre, floreció, si bien por poco tiempo, en su significado más completo. Se habían puesto así las bases de aquel individualismo socialmente comprometido que caracterizaría, algunos siglos más tarde, el espíritu de la revolución americana y francesa, y habría definido, en nuestra época, las concepciones más avanzadas de autonomía individual, de sociabilidad, de autogestión.

No es posible, ni social ni tecnológicamente, regresar a aquellas épocas del pasado. Sus límites los tenemos hoy demasiado claros para que se pueda justificar la más mínima nostalgia del tiempo que fue. Pero las fuerzas sociales y tecnológicas que han causado la ruina de aquellos valores son mucho más transitorias de lo que generalmente pensamos. Me limitaré aquí a tomar en consideración las dimensiones tecnológicas del problema, dejando aparte los aspectos institucionales. Entre todos los elementos de transformación tecnológica que separan nuestra época del pasado, la "invención" más importante es precisamente aquella que tiene menos características "mecánicas": la fábrica. A riesgo de parecer exagerado, querría afirmar aquí que ni la máquina de vapor de Watt, ni el convertidor de Bessemer, tuvieron un significado y un peso similares al simple proceso de racionalización del trabajo, de su transformación en una máquina industrial para la producción de bienes de consumo. La mecanización, en el sentido convencional del término, favoreció enormemente este proceso –pero fue la sistemática racionalización de la fuerza de trabajo al servicio de una cada vez mayor especialización productiva, la que demolió completamente la estructura tecnológica de las sociedades autogestionadas, y acabó con la habilidad profesional del trabajador singular–, o sea, la autonomía individual en la esfera económica.

Parémonos un momento a pensar en el significado de estas afirmaciones. El artesanado se basa sobre la habilidad manual del singular y sobre el uso de pocos instrumentos y aparatos. Pero sobre todo, es importante la habilidad del singular: el ejercicio y la experiencia en las expresiones manuales, a menudo con connotaciones culturales; la habilidad en el uso de las manos y la coordinación de los movimientos; la reacción a una vasta serie de estímulos y la expresión original de la propia individualidad. La atmósfera es aquella de los cantos del trabajo, la espiritualidad aquella inserta en el placer de disfrutar y plasmar las posibilidades latentes en las materias primas, para conseguir formas útiles y agradables. No es casualidad que, según Platón, la divinidad no sea más que un artesano que imprime forma a la materia. Es evidente cuáles son los presupuestos sobre los que se fundan las líneas características de esta actividad: un virtuosismo personal lleno, profundo, que no es puramente técnico, sino ético, espiritual y estético. La dimensión

artesano es amor, y no esclavitud del trabajo. Estimula y agudiza los sentidos, no los obstruye. Da, en lugar de arrebatar, dignidad al hombre. Libera el espíritu, no lo esteriliza. En el campo técnico, constituye la expresión por excelencia de la individualidad, de la caracterización personal, de la conciencia, de la libertad. El sentido de estas palabras se desprende de cualquier obra de arte y de cualquier objeto de buena producción artesanal.

El trabajador en la fábrica no tiene más que una lejana memoria, y vive sobre ella. El alboroto de la fábrica ahoga cualquier pensamiento, por no hablar de los cantos; la división del trabajo no permite al obrero ninguna relación con lo que produce, la racionalización del trabajo obtura los sentidos y agota el cuerpo. No hay ningún espacio en la fábrica para las formas de expresión del artesano –por el arte o la espiritualidad–, sino únicamente una interacción con los objetos que reduce a objeto al propio trabajador. La distinción entre obrero y artesano no necesita muchas explicaciones. Pero hay dos buenos motivos para considerar una verdadera calamidad, tanto desde el punto de vista social como desde el caracterial, la transformación de la producción artesanal en producción manufacturera. En primer lugar la deshumanización del obrero y su transformación en elemento de una masa; en segundo lugar, la reducción del trabajador a elemento de una estructura jerárquica.

Es bastante significativo que Marx y Engels hayan adoptado la involución del artesano en obrero como prueba de la naturaleza intrínsecamente revolucionaria del proletariado. Y precisamente en esta burda mistificación del destino del proletariado es en la que, a menudo, el sindicalismo sigue la vía trazada por el marxismo. Es común, en ambas ideologías, la convicción de que la fábrica es la "escuela" de revolución (en el caso del sindicalismo, de reconstrucción social), más que lo contrario.

Ambas ideologías, por otra parte, tienen una gran confianza en el papel de la fábrica, como lugar de movilización social.

Para bien o para mal, Marx y Engels expresan esta concepción mucho mejor de lo que suelen hacerlo los teóricos del sindicalismo, y del anarcosindicalismo. Concebido como masa o como clase, el proletariado marxista se convierte en un puro y simple instrumento de la historia. Esta misma despersonalización, para colmo de ironías, le libera de cualquier caracterización humana, más allá de las necesidades "urgentes, que no pueden ocultarse, absolutamente imperativas..." Como simple "clase" o "agente" social, no tiene voluntad personal, sino únicamente histórica. Es un instrumento de la historia en el más puro sentido del término. Por eso, para Marx, "el problema no es qué cosas éste o aquél proletario, ni siquiera todo el proletariado, consideran como objetivos. El problema es qué cosa es el proletariado, y qué cosas, como consecuencia de su ser, deberá hacer".

El ser, por tanto, es diferente de la persona, la acción no depende de la voluntad, la actividad social está separada de la individualidad. En efecto, es precisamente este despojar al proletariado de su individualidad –este deshumanizarlo–, el que le confiere la cualidad de agente social "universal", el que le confiere cualidades sociales casi trascendentales. Los conceptos que he citado, sacados de "la sagrada familia" de los primeros años 40, impregnan todos los escritos de Marx durante algunos decenios. Si no se tienen presentes al leer las obras posteriores éstas resultan incomprensible, llenas como están de retórica acerca de la superioridad moral del proletariado. Como consecuencia, no sorprende que Marx conciba la fábrica como una especie de coso eclesiástico para la educación de "su" gente social. La tecnología asume, por tanto, la función no sólo de un instrumento para la realización del metabolismo del hombre con la naturaleza, sino incluso del metabolismo del hombre consigo mismo. Paralelamente con la centralización de la industria, a través de la competición y la expropiación, "crecen la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación y la explotación; pero, al mismo tiempo, crece también la rebelión de la clase trabajadora, una clase cada vez más numerosa, instruida, unida y organizada por el propio mecanismo del proceso de producción capitalista", afirma Marx en una de las últimas páginas del primer volumen de "El Capital". "El monopolio capitalista se transforma en un tronco en los pies del propio modo de producción, que se ha desarrollado a su lado y por debajo... el cordón que lo une se rompe. Para la propiedad privada capitalista suena la campana de muerte. Los expropiadores son expropiados" (el subrayado es mío).

La importancia de estas famosas palabras de Marx reside en la importancia que concede a la fábrica, a su función educativa, de unificación y de organización del proletariado por obra del "propio mecanismo del proceso de producción capitalista". Se podría casi decir que la fábrica "produce" revolucionarios con la misma impersonalidad con que "produce" bienes de consumo. Pero aún más significativo es el hecho de que "produzca" también al proletariado. Esta concepción es también típica del sindicalismo. En ambos casos, la estructura de la fábrica no es simplemente una estructura técnica, sino también una estructura social. Marx tiende a despreciarla históricamente como reino de necesidades materiales, cuya influencia sobre la vida deberá, al final, atenuarse por el tiempo libre a disposición del comunismo.

Estamos por tanto frente a la paradoja que constituye el inquietante nudo de la cuestión: la fábrica, de hecho, lejos de actuar como fuerza de cambio social, lo hace como fuerza regresiva. Tanto el marxismo como el sindicalismo, en virtud de su concepción de la fábrica como enclave social revolucionario, deben reformular la idea de autogestión para significar la gestión industrial del individuo. Para Marx esto no representa un problema. No pueden darse

individualidades en el interior de la fábrica. La fábrica no sirve sólo para movilizar e instruir al proletariado, sino también para deshumanizarlo. La libertad no hay que buscarla en el interior, sino fuera de ella. La libertad, en efecto, "no puede consistir en otra cosa que en el hecho de que el hombre socializado, los productores asociados, regulen de forma racional sus relaciones de intercambio con la naturaleza y asuman colectivamente el control, en lugar de ser dominados por una fuerza ciega...", observa Marx en el tercer volumen de "El Capital". "Pero queda siempre el reino de las necesidades materiales. Por encima de él se inicia ese desarrollo de la potencialidad humana que constituye su propio fin, la verdadera dimensión de la libertad la cual, sin embargo, puede basarse y desarrollarse sólo sobre las necesidades. Su premisa fundamental es la reducción del horario de trabajo".

Obviamente, la fábrica concebida como "reino de necesidades materiales", no exige necesariamente la autogestión. Es más, se trata de la antítesis exacta de una escuela de auto formación, de formación del individuo, como el agora con su concepción helénica de la educación. Remedando a sus adversarios sindicalistas al pedir el "control obrero" sobre la industria, los marxistas contemporáneos no hacen más que tergiversar el espíritu del concepto de la libertad de Marx. Esto significa disminuir, haciéndolo en su nombre, a un gran pensador, al usar términos completamente extraños a sus ideas. Engels, en cambio, en el ensayo "Sobre la autoridad" extrema burdamente la crítica de Marx al anarquismo precisamente sobre la base del funcionamiento de la fábrica. La autoridad concebida como "la imposición de nuestra voluntad sobre la de los otros", como "subordinación", es inevitable en una sociedad industrial, incluso comunista. Es un fenómeno connatural a la tecnología moderna, indispensable (según Engels) como la propia fábrica. Engels procede, por tanto, a exponer detalladamente esta concepción adversa al anarquismo con toda la ramplonería filisteas de una mente victoriana. La coordinación de las operaciones industriales requiere disciplina y subordinación al mando, más aún, al "despotismo" de las máquinas automáticas, y presupone la "necesidad de una autoridad... de una autoridad imperiosa", (lo subrayado es mío). Engels no elude ni siquiera los más obtusos prejuicios sobre este argumento. Pasa con ligereza, de la "autoridad" de las máquinas hiladoras (¡nada menos!), a la "obediencia inmediata y absoluta" debida al capitán de un barco. Confunde la coordinación con el mando, la organización con la jerarquía, el acuerdo con la dominación, y más aún, con la dominación "imperiosa".

Pero aún más significativas que los sofismas del escrito de Engels son las insidiosas verdades que contiene. La fábrica es, en realidad, exactamente el reino de las necesidades materiales - de la libertad -. Es una escuela jerárquica, de obediencia y mandato, no revolucionaria y liberadora. Reproduce en cada momento, en cada hora, el servilismo del proletariado, y no su despegue revolucionario de sentido histórico. No impide, ciertamente, que sea reducido a objeto, sino que atenta contra su individualidad, contra su capacidad de trascender las necesidades. Como consecuencia, puesto que la autodeterminación, la iniciativa autónoma y la individualidad son la propia esencia de la "dimensión de la libertad", hay que negarlas a la "base material" de la sociedad, para poder encontrar una afirmación sólo en las "superestructuras" (al menos hasta que la fábrica y las técnicas de producción capitalista sean concebidas exclusivamente desde el punto de vista técnico, como elementos connaturales a la producción.)

Debemos presumir, por otra parte, que este reino deshumanizado de necesidades, –avalado por una "autoridad imperiosa"– puede en alguna forma, elevar y acrecentar la conciencia de clase del trabajador deshumanizado, transformándola en una conciencia social universal; y que este obrero, despojado y privado de cualquier individualidad en una vida de trabajo cotidiano, pueda de alguna forma recuperar el compromiso y la competencia social necesarias para un proceso revolucionario a gran escala, y para la construcción de una sociedad verdaderamente libre, basada en la autodeterminación en el sentido más auténtico del término. En fin, debemos pensar que esta sociedad libre pueda eliminar la jerarquía por una parte, mientras la conserva "imperiosa" por otra. Llevado a la lógica extrema, la paradoja adquiere proporciones absurdas. La jerarquía, como un mono de trabajo, se convierte en instrumento del que se desviste al "reino de la libertad" para colocárselo al "reino de las necesidades". Como un columpio, la libertad oscila en el punto en que situamos el eje social: quizá en el centro de la mesa en una determinada "fase" de la historia, o más desplazada hacia una u otra extremidad en otra "fase", pero siempre de forma que la medida sea equiparable a la "jornada de trabajo".

Esta fatal paradoja es común al comunismo lo mismo que al sindicalismo. Lo que redime a este último es la implícita complicidad –igualmente implícita, también, en las obras de Charles Fourier–, de la necesidad de privar a la tecnología de su carácter jerárquico y gris, monótono, para poder crear una sociedad libre. En las doctrinas sindicalistas, sin embargo, esta complicidad es, a menudo, distorsionada por la aceptación de la fábrica como infraestructura de la nueva sociedad en el interior de la vieja, como paradigma de la organización de la clase obrera y como escuela para la humanización del proletariado, así como para su movilización como fuerza social revolucionaria. La tecnología, por tanto, constituye un grave dilema para la concepción libertaria de la autogestión. ¿De dónde sacaron los trabajadores - y en general, todos los oprimidos: las mujeres, los jóvenes, los ancianos, los grupos étnicos, las comunidades culturales -, la subjetividad necesaria para el desarrollo de la individualidad? ¿Con qué tecnologías se puede sustituir la movilización jerárquica de la fuerza de trabajo en las fábricas? En fin, ¿cuáles son las componentes de la "gestión" que conllevan el desarrollo de una verdadera, auténtica competencia, de probidad moral y de discernimiento?



La respuesta a cada una de estas preguntas requeriría un libro entero. En este ensayo me limitaré a responder brevemente a la segunda cuestión: es decir, a esbozar cuáles son las nuevas tecnologías, potencialmente no jerárquicas, con las que será posible sustituir las fábricas por una sociedad anarquista.

La tecnología no es un hecho más "natural" de lo que pueden ser los alimentos tratados químicamente con que nos nutrimos, y las bebidas fermentadas sintéticamente que bebemos, lejos de ser una cosa fija, inmutable, es, potencialmente uno de los modos más maleables con que el hombre entra en relación "metabólica" con la naturaleza. Las instituciones, los valores y las fórmulas culturales a través de las cuales el hombre crea una relación "metabólica" con el mundo natural, son a menudo menos modificables que los aparatos y las máquinas que les confieren una tangibilidad material. Su función "primaria" respecto a las relaciones sociales, a pesar de lo que afirman los teóricos del determinismo tecnológico, no es más que un mito. Están inmersas, en cambio, en un universo social de interacciones, necesidades, voluntad e interacción humanas.

La fábrica resalta su dimensión social como por venganza. Su aparición en el mundo no estuvo determinada por factores puramente mecánicos, sino orgánicos. Constituye un medio para racionalizar el trabajo, no para adornarlo con nuevos instrumentos. Si esto se comprende bien, la fábrica deja de gozar aquella autonomía que le fue atribuida por Engels y sus acólitos. Será el "reino de las necesidades" únicamente mientras existan necesidades que justifiquen su existencia. Estas necesidades, sin embargo, no tienen una naturaleza exclusivamente técnica; por el contrario, son en gran parte de tipo social. La fábrica es el reino de la jerarquía y de la dominación, no el campo de batalla de los conflictos entre "el hombre" y la naturaleza. Y una vez que sus funciones como elemento de dominación resultan evidentes, podemos empezar a preguntarnos qué objetivo tiene perpetuar su existencia. De la misma manera, el dinero, las armas y las instalaciones nucleares, son los instrumentos de una sociedad enloquecida. Pero, si la sociedad consigue curarse de su locura, nos preguntamos de nuevo: ¿para qué conservarlos? Las necesidades son un fenómeno que depende de condicionamientos sociales –y Marx lo sabía muy bien–, que pueden tener carácter racional o irracional. Por eso, el "reino de las necesidades" es tan elástico y sus límites tienen, en fin de cuentas, escaso significado; de hecho, resulta socialmente "necesario" como la concepción que el hombre tiene de la libertad. Separar uno de la otra es pura abstracción ideológica, ya que la libertad podría no estar, de hecho, "basada" sobre "el reino de las necesidades", sino ser, por el contrario, el elemento determinante.

En los mejores escritos de Fourier se contiene, implícitamente, esta conclusión. Los dos "reinos", de la necesidad y de la libertad, se han vuelto a sintetizar a un nivel más elevado de comportamiento y de valores sociales, en el que la felicidad, la creatividad y el placer, son fines en sí mismos. La libertad prevalece sobre las necesidades y la felicidad sobre el trabajo. Pero una concepción tan amplia y radical no puede expresarse sólo de forma abstracta; debe tener un fundamento concreto, de lo contrario las enormes posibilidades de lo real se convierten en categorías elusivas que niegan la reivindicación de la imaginación. De aquí el enorme poder del pensamiento utópico en sus formas más elevadas: La habilidad de dar una representación casi visual de aquello que, a menudo, queda confinado en el ámbito abstracto de ideologías contrastantes. Consideremos concretamente, y por tanto utópicamente, las alternativas en base a las cuales es posible transformar una ardua fatiga en una fiesta gozosa: una recolección en los campos acompañada de danzas, fiestas, cantos y desfiles, parangonada con la monotonía del propio trabajo mecanizado. La primera forma refuerza la comunidad; la otra favorece el aislamiento en un sentido opresivo. Un mismo trabajo que desarrollado con espíritu estético puede resolverse en una obra de arte, realizado, en cambio, bajo el yugo de la dominación puede ser una fatiga insostenible. La afirmación según la cual todo trabajo oneroso es también tormentoso, constituye un juicio social determinado por la propia estructura de la sociedad, no por las condiciones técnicas del propio trabajo. El empresario que pide silencio a sus obreros, no es más que un proveedor de trabajo, un patrono. En ausencia de constricciones sociales que identifiquen la responsabilidad con la renuncia y la eficiencia con la sobriedad, el propio trabajo se podría efectuar en forma de juego, creativa, fantasiosa, incluso artística.

En otro escrito he enumerado las alternativas posibles hoy a las formas tecnológicas existentes.<sup>[4]</sup> Desde entonces, tendría mucho que cambiar y mucho que añadir a lo que escribí. Quizá, más importante aún que lo que puede encontrarse en buenos libros como "Radical Technology" y otras obras de libertarios ingleses, hay algunos principios que quería subrayar en este escrito. Está naciendo una nueva tecnología, una tecnología no menos significativa para nuestro futuro de lo que lo es la fábrica para el presente.

Potencialmente, ésta se presta a una criba concienzuda de las formas tecnológicas existentes según el grado de integridad económica y según la capacidad para influir sobre la libertad del hombre. Por sí misma, puede consistir en una tecnología fuertemente descentralizada a la medida del hombre, simple desde el punto de vista constructivo, y orientada en sentido naturalista. Puede sacar provecho de la energía del sol y del viento, de los residuos reciclados y de los recursos renovables, como la madera. Ofrece la posibilidad de cultivar el alimento en formas espiritual y materialmente gratificantes de horticultura. Es respetuosa con el ambiente natural y, lo que resulta todavía más significativo, con la autonomía del individuo y de la comunidad.

Se podría definir esta tecnología como "tecnología popular". Los huertecillos comunitarios de cultivo intensivo explotados por los habitantes de Nueva York en las escuálidas áreas del ghetto, los colectores solares de construcción casera que empiezan a aparecer sobre los techos de las casas de vecindad, los pequeños molinos de viento que les añaden para generar corriente eléctrica, todo esto es la expresión de nuevas iniciativas asumidas por comunidades hasta ahora pasivas, que reivindican el derecho a ejercitar control directo sobre la propia vida. Lo importante no es que una cooperativa alimenticia pueda sustituir a un gigantesco supermercado, o que un huerto comunitario proporcione alternativamente, los productos de la industria agrícola, o que un generador accionado por viento sustituya a un servicio público ya drásticamente obsoleto. Las cooperativas, los huertos y los molinos de viento son los símbolos tecnológicos de un renacimiento de aquella individualidad que ha estado siempre negada a los "masas" del ghetto, y de un sentido creciente de competencia que, regularmente, le viene siendo negado al ciudadano-cliente. La imagen de la fábrica de la ciudad, e incluso de los ciudadanos, se ha disparado tan lejos en reprimir incluso los menores destellos de vida pública, que las alternativas técnicas e institucionales representan quizá la única posibilidad de hacer renacer la autogestión en sus formas cívicas tradicionales.

Si se da por descontado el silencio de las fábricas, las voces más fuertes que invocan el derecho a la autogestión, se elevan de los barrios de centros urbanos (quizá su lugar de origen más natural), de los movimientos feministas y ecológicos, de las "masas" que han conquistado un nuevo grado de autonomía personal, cultural, sexual y cívica. La nueva tecnología a que apuntan no ha iniciado este proceso de desarrollo. Al menos ese puede ser el resultado de un nuevo sentido de la competencia y la individualidad, producido por una tecnología opresiva y represiva. La energía solar y eólica, y los huertos comunitarios, son medios técnicos mucho más antiguos que la fábrica. El hecho de que la tecnología popular los haya recuperado es síntoma de una fuerte voluntad de cortar los puentes con un sistema social que tiene su punto más débil, y al mismo tiempo más fuerte, en su naturaleza omnicomprensiva. Sin embargo, estas tecnologías alternativas determinan un nuevo contexto, quizá de valor histórico, para la transformación social. Demuestran la posibilidad tangible para una recuperación de la autogestión con toda la riqueza de matices que tenía en el pasado, pero sin volver atrás en el tiempo. Su concreción la hace profundamente utópica, no visionaria sino realista. Finalmente, como instrumentos educativos para la comunidad, tienden a crear una política de la personalidad que se puede parangonar a la de los "grupos de afinidad" anarquistas.

Las alternativas están en conflicto unas con otras en una medida parangonable sólo al grado de corrupción de la sociedad tradicional en las vísperas de la era capitalista.

También la nueva tecnología puede caer en el error de la centralización corporativa: las bases para la explotación de la energía solar, los satélites especiales, una industria agrícola "orgánica" parangonable a aquella envenenada por los productos químicos de hoy.

Los huertos, los paneles solares, los molinos de viento, los centros de reciclaje descentralizados, pueden ser centralizados, industrializados y organizados según estructuras jerárquicas. Ni los marxistas, ni el sindicalismo pueden comprender la naturaleza de estas alternativas y todavía menos las sutiles implicaciones que de ellas pueden derivarse. Y sin embargo, pocas veces ha habido mayor necesidad de un análisis profundo y serio acerca de las posibilidades que se intuyen, de las nuevas direcciones que la humanidad puede seguir por los caminos de la historia. A falta de una interpretación libertaria de estas vías, de una consciencia libertaria que articule la lógica de la nueva estructura tecnológica, podremos quizá asistir a la integración de la "tecnología popular" en la sociedad tenocrática y managerial. En este caso, nos veremos reducidos como un coro griego, a fomentarnos y a lanzar maldiciones contra un destino que se deja controlar por fuerzas superiores a su control de decidir con anticipación el futuro de la sociedad. Y esta será una actitud no sólo poco heroica, sino inútil y vana.

## Notas

1. [↑ Artículo original](#), Publicado en la revista Comunidad, N° 53-54, julio - agosto 1986, Montevideo, Uruguay.
2. [↑](#) Téngase en cuenta, como prueba de cuanto se ha dicho, la medida en que, por ejemplo, han entrado en el lenguaje cotidiano los términos propios de la cibernética. Cuando discutimos no preguntamos, el parecer de nuestro interlocutor, sino su "feedback"; es más, no mantenemos ya "diálogos", sino que solicitamos un "input". Esta siniestra invasión del mundo del "logos" (en su significado más amplio del mundo de la palabra y el pensamiento), por parte de la terminología electrónica de la tecnocracia moderna, representa una subversión no sólo de la interacción humana o cualquier nivel de experiencia social, sino incluso de la personalidad del hombre como fenómeno orgánico y de desarrollo, "man, a Machine" ("El hombre máquina") de La Matrie, asume la dimensión moderna de un sistema cibernético, y no sólo en los atributos físicos, sino incluso en su propia subjetividad.
3. [↑](#) Evidentemente, uso el término "política" en el sentido helénico de la administración de la polis, y no en el sentido electoral. Los atenienses consideraban la administración de la ciudad no sólo una actividad social de

importancia vital en la que todos los ciudadanos debían tomar parte, sino también un proceso educativo continuo.

4. ↑ Ver Tecnología y Anarquismo, p. 23, cap. "Hacia una tecnología liberadora", Ed. Antorcha. México 1984.

## Utopía colectiva y autonomía individual: La perspectiva anarquista de la autogestión

NELSON MÉNDEZ Y ALFREDO VALLOTA

### Resumen

Expondremos aquí qué se ha entendido como autogestión desde la visión del anarquismo contemporáneo, revisando los presupuestos básicos sobre los cuales los autores libertarios que abordan el tópico han construido su perspectiva, particularmente marcando contrastes con las ideas de heterogestión, cogestión y participación. Luego, discutiremos las condiciones y la viabilidad de la autogestión libertaria como soporte para la transformación social, concebida como utopía posible de futuro positivo.

*Palabras clave:* autogestión, heterogestión, participación, cogestión, organización social, anarquismo, utopía, autonomía.

### Collective utopia and individual autonomy: The anarchist perspective of self-management

#### Abstract

We will discuss what has been understood as self-management from the point of view of contemporary anarchism, reviewing the basic assumptions upon which libertarian authors that deal with the topic have built their perspective, particularly by establishing contrasts with the ideas of hetero-management, co-management and participation. Then, we will discuss the conditions and viability of libertarian self-management as a base for social transformation, conceived as a possible utopia for a positive future.

*Key words:* self-management, hetero-management, participation, co-management, social organization, anarchism, utopia.

Méndez, Nelson

mendezn@camelot.rect.ucv.ve

Sociólogo (Universidad Central de Venezuela - UCV), 1976. Profesor Asociado en el Dpto. de Enseñanzas Generales, Fac. Ingeniería - UCV; siendo docente en la UCV desde 1977; profesor invitado en varias universidades y centros de investigación. Autor de 15 textos en revistas arbitradas (14 individuales, 1 en co-autoría). Con A. Vallota, ha escrito *Bitácora de la Utopía. Anarquismo para el Siglo XXI* (Caracas, UCV, 2001; 2da. edición corregida y aumentada en Córdoba – Argentina -, Enciende, 2004) y los folletos “*Anarquismo: utopía que renace*” y “*Acción directa y autogestión: breve guía práctica del anarquismo*” (Caracas, CRA, 2001; reeditados en 2004). Miembro del colectivo editor del periódico *El Libertario*.

Vallota, Alfredo D.

avallota@cantv.net

Licenciado en Química de la Universidad de Buenos Aires y Magíster en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Dicta cursos de filosofía en pregrado y postgrado en la UCV, Universidad Católica Andrés Bello y USB. 30 trabajos publicados en ciencia y unos 40 en filosofía y humanidades, en América y Europa. Profesor invitado en universidades de Venezuela, Argentina, Francia, EE.UU. Autor, en solitario o colaboración, de 8 libros y opúsculos. Produce y conduce en la Emisora Cultural de Caracas *Travesías del Pensar*, único programa de radio en América Latina dedicado exclusivamente a temas filosóficos. Miembro del colectivo editor del periódico *El Libertario*.

## Utopía colectiva y autonomía individual: La perspectiva anarquista de la autogestión

NELSON MÉNDEZ Y ALFREDO VALLOTA

El concepto de autogestión emerge en el debate político y en la reflexión de las ciencias sociales a partir de la década de 1950, asociado a las experiencias entonces novedosas de los *kibbutzim* en Israel, del modelo económico desarrollado en Yugoslavia tras el rompimiento con la Unión Soviética y más adelante, al comenzar los años 60, de iniciativas análogas en lugares como Argelia y Tanzania. Desde ese entonces, ha ido ganando peso como un tema importante a la hora de proponer y discutir formas de organización social y económica, lo que se explica tanto por los fracasos evidentes, o inconvenientes crónicos, de los modelos organizacionales que favorecen la concentración autoritaria de poder, como por lo atrayente de su enfoque radicalmente alternativo en cuanto a las posibilidades de racionalizar funciones y estructuras de la vida en colectivo, reclamando nada menos que romper con las tradicionales

pautas de dominio jerárquico dentro de las instituciones, propugnando una distribución horizontal del poder, que conlleva un incremento de la participación y compromiso de los individuos con la tarea colectiva y un ejercicio de la libertad responsable.

Al ahondar en este tópico, sus raíces históricas, sus implicaciones teóricas y sus posibilidades prácticas, se ha hecho evidente que la autogestión – si bien bajo otras denominaciones – era un principio inseparable a lo que, desde mediados del S. XIX hasta hoy, han sido las ideas y prácticas del anarquismo o socialismo libertario. Es por ello que, dando continuidad al esfuerzo de investigación que venimos realizando sobre la filosofía y práctica socio-histórica del anarquismo [MÉNDEZ Y VALLOTA 2001], consideramos necesario discutir conceptualmente la autogestión, meta y metodología en la propuesta libertaria<sup>10</sup> para el presente y el futuro, a la que estas reflexiones aspiran a contribuir.

Sin embargo, la autogestión no es propiedad de los libertarios en cuanto bandera política, sino un carácter del ser humano, que se refleja a lo largo de toda la cultura occidental, aunque siempre reprimido por casi todos los modelos de institucionalización de la vida colectiva, especialmente las formas estatales. Para citar un autor, que nadie puede calificar de anarquista ni siquiera remotamente, recordemos como Aristóteles diferenciaba al hombre libre del esclavo. Dice el estagirita: “*el que siendo hombre no se pertenece por naturaleza a sí mismo sino que es un hombre de otro, ése es por naturaleza, esclavo*”.<sup>11</sup> Objetamos que se pueda ser esclavo por naturaleza, pero también Aristóteles reconoce que hay esclavos por ley, que son los dominados por la fuerza y a quienes los vencedores les imponen su dominio, como es el caso de nuestro tiempo.<sup>12</sup> Pero lo que hemos de destacar es que ya uno de los padres del pensamiento occidental señalaba que lo propio del hombre libre es ser autónomo, no pertenecer a otro, ser por sí y en sí, ser la sustancia de la propia existencia. Y ser autónomo no es otra cosa que tener la posibilidad de autogestionar su vida, que se traduce en autogestionar su trabajo, sus acciones, sus metas en el seno del colectivo al que se pertenece. De manera que bien puede decirse con Aristóteles que la autogestión es inherente a la libertad de un ser humano que se considera como tal y una condición para su plena realización.

Si bien el término mismo de “autogestión” aparece a mediados del Siglo XX, el sentido más específico que ha adquirido, con el correr del tiempo, expresa dos ideas cardinales desde el Siglo XIX para el socialismo libertario, en el afán de concretar la autonomía del individuo: el concepto de autogobierno, según el cual todos nosotros podemos prescindir de la burocracia y del Estado en la gestión social; y la propuesta de la colectivización, como mecanismo mediante el cual los trabajadores tomarían en sus manos el control directo de los medios de producción.<sup>13</sup> A partir de estas concepciones originarias, es importante apuntar que, para el anarquismo actual, el debate sobre la autogestión va mucho más allá de las ideas clásicas, pues resulta esencial adecuar la propuesta libertaria a las condiciones de hoy, resaltando además sus matices distintivos y positivos frente a los malentendidos e inexactitudes que parecen multiplicarse en la medida que este tema va generando un interés más amplio.

### ¿Qué es la autogestión?

Teniendo en consideración las ideas esbozadas, propondremos un núcleo central de definiciones, en base a lo que diversos autores contemporáneos han percibido como la concepción anarquista de la autogestión (Ver: BONNANO s.f.; MASSARI 1977; GUILLÉN 1988; BERTOLO Y LOURAU 1984; ECOCOMUNIDAD DEL SUR 2005; y ARAUS 2004) para centrar el tratamiento del tema en el aspecto social de la autogestión.

Para el ideal ácrata, la autogestión es un proyecto o movimiento social que, aspirando a la autonomía del individuo, tiene como método y objetivo que la empresa y la economía sean dirigidas por quienes están directamente vinculados a la producción, distribución y uso de bienes y servicios. Esta misma actitud no se limita a la actividad productiva de bienes y servicios sino que se extiende a la sociedad entera, propugnando la gestión y democracia directa como modelo de funcionamiento de las instituciones de participación colectiva.

Examinemos lo anterior con detenimiento a fin de señalar los aspectos distintivos. La autogestión se opone a la *heterogestión*, que es la forma de conducir las empresas, la economía, la política o la sociedad desde fuera del conjunto de los directamente afectados. Cuando decimos afuera nos referimos a que no es el conjunto el que asume la dirección

<sup>10</sup> Como es usual en la bibliografía sobre estos tópicos, los términos “anarquista”, “libertario” y “ácrata” se entienden de aquí en adelante como sinónimos

<sup>11</sup> Aristóteles, La Política, Libro I, Cap. 3.

<sup>12</sup> Aristóteles, La Política, Libro I, Cap. 6.

<sup>13</sup> Se han dado diversas formas de participación obrera que incluyen participación en el capital, en las ganancias y en la toma de decisiones, sea una o todas. La participación obrera se puede dar en forma directa o mediada por sindicatos u otras organizaciones y puede presentarse con el apoyo estatal para instrumentarla en su beneficio, con un Estado neutro o con uno en franca oposición. En lo que hace a la toma de decisiones, la participación puede ir desde la obligatoriedad de informar a los trabajadores de políticas decididas, pasando por el derecho a veto sobre aspectos determinados, la obligatoriedad de acuerdos en ciertos temas, la inclusión de representación obrera en los órganos directivos con peso variable (que es la cogestión obrera) hasta la autogestión. [MANTERO, 1982]

sino un sector, que se aparta de la totalidad para usarla en su propio beneficio, como ocurre habitualmente en el mundo contemporáneo en el que el capital asume el control en su provecho. Tal es el caso en las empresas y la economía que las dirige el Capital, pero similar sucede en la política con los partidos o en la sociedad con el Estado. Esta distorsión se manifiesta en que este dominio heterogestionario se ejerce siempre mediante el poder, cuando no directamente por la violencia, y no con argumentos, ni razones valederas, ni consensos.

La autogestión es un proyecto o movimiento, es decir, no es un modelo acabado. Su estructura, organización y, aun su existencia, es y será fruto del deseo, el pensamiento y la acción de los miembros del grupo involucrado (una fábrica, una finca, una escuela, o la sociedad toda) sin preconceptos ni imposiciones, como también lo serán las modalidades que pueda tomar en cada caso.

La autogestión a la que nos referimos es social, no individual, pues aunque su meta es el individuo, no lo entiende en su carácter aislado sino como un ente que *con-vive* con sus iguales, de los que depende y que, a su vez, también dependen de él. En este sentido, la gestión la entendemos como la tramitación de diligencias para un asunto de interés individual y colectivo, lo que siempre implica la participación de más de una persona. Es claro ver que, si esta gestión se realiza en el seno de un grupo que persigue fines compartidos, mediante acuerdos internos y con otros grupos, sin coacciones exteriores, entonces para nada se afecta la libertad individual, permitiendo que un compromiso se alcance no sobre la base del sometimiento sino en autonomía responsable.

La autogestión es método y objetivo, es decir, su fin es ella misma en tanto plena participación del individuo en el conjunto social, asumiendo en forma directa y colectiva la marcha de su grupo y la única forma de lograr la autogestión es mediante la ejecución de acciones autogestionarias, mediante la práctica de la autogestión. Lo que queremos decir con esto es que la autogestión es como aprender a leer, lo cual únicamente es posible leyendo. No hay un patrón previo que nos lleve a la autogestión excepto su propio ejercicio en el seno de un colectivo. Volviendo a nuestro ejemplo de la lectura, no hay nada más inútil que un libro para aprender a leer, porque si no se sabe leer, no sirve y, si ya se sabe leer, tampoco, porque a leer se aprende leyendo y a autogestionar nuestros asuntos, autogestionándolos, y tampoco hay recetas para alcanzarla, aunque cometamos errores en la vía. Si a ver vamos, siglos de heterogestión no han logrado todavía que los aciertos sean más que los errores y no parece que se logre en el futuro.

Se mencionaron dos aspectos, social y económico, y en este último hay dos niveles: microeconómico y macroeconómico. En el nivel microeconómico, y ejemplificando con cualquier empresa productora de bienes o servicios, la organización autogestionada existiría cuando la dirección esté en manos de los trabajadores y no en manos exclusivas de los dueños, sean privados o el Estado. En el nivel macroeconómico, lo anterior se traduce en la pérdida de peso del Capital (privado o estatal) en las decisiones económicas, siendo los trabajadores y sus intereses colectivos quienes adquieren preponderancia y responsabilidad; creando para ello, que seguramente será necesario, nuevos sistemas de organización para la sociedad entera.

Dado el carácter social de la autogestión, entonces no podemos pensar que una dada empresa o asociación esté aislada de las acciones e intereses de otras complementarias y del conjunto en su totalidad. De manera que con ellas se han de establecer relaciones, seguramente regidas por los mismos patrones que rigen las relaciones en el interior de cada una, conformando el conjunto un modelo macroeconómico que, a diferencia de los actuales (sean pseudo-socialistas o capitalistas) no esté desligado de los empeños de todos y cada uno de los individuos, sin importar su particular ubicación en el contexto colectivo. Al contrario, lo refleja y traduce. Por supuesto que esto encierra la idea de un gran dinamismo, ya que los medios y metas serán variables de acuerdo a las cambiantes circunstancias y decisiones, pero fácilmente armonizables si a todos los anima el mismo espíritu de bienestar colectivo.

Extender la autogestión a la sociedad implica hacer desaparecer todos los centros de poder que ahora se reservan la *gestión* político-social, tales como las grandes corporaciones, los partidos políticos, las burocracias sindicales, el Estado, el Ejército, etc.; poniendo en manos de todos los miembros de la colectividad sus asuntos, sin intermediarios, sin dirigentes y dirigidos, organizándose de la manera que a buen saber y entender juzguen más adecuada. En este punto, como en el anterior, destacamos que, según hemos dicho antes y queremos reiterar, el proceso de autogestión se desarrolla autogestionando.

La imperiosa necesidad de dar lugar a nuevos modos de organización, hace que las fuerzas que tratan de evitarlo, como la burocracia sindical, los gobernantes demagogos, los empresarios, asomen otro concepto que los teóricos organizacionales enarbolan de cuando en vez y es el de *cogestión*. La cogestión es un modelo de participación caracterizado por la composición paritaria de las instituciones, especialmente en lo que se refiere a la toma de decisiones. En otras palabras, patronos y trabajadores participan en igual número en la dirección de la empresa (en el mejor de los casos), con la presencia de un hombre o agente "neutral" para resolver situaciones de empate. En general, este último papel se lo reserva el Estado.

Este sistema se inició en el proceso de reconstrucción de Europa luego de la Segunda Guerra Mundial, especialmente en Alemania, donde opera bajo pleno reconocimiento institucional desde 1976 y, en menor o semejante grado, en otros países. Sin duda que este modelo intenta controlar la emergente voz de los directamente involucrados en la gestión, que son los trabajadores, dándoles una participación en algunos aspectos de la marcha de los negocios, la política o las instituciones con el fin de estimular su esfuerzo y compromiso. Sin embargo, éste es un pañito caliente porque no resuelve lo que está en juego, pues ha de haber un cambio radical para solucionar los numerosos problemas derivados de la situación vigente. Ninguna modificación superficial puede contribuir a saldar los problemas de fondo. Mucho menos ciertas opciones, como las de cogestión patrono-estatal, que lo único que significa es la apropiación del capital privado por los detentadores de la fuerza de las armas que acompaña al dominio político de todo Estado, sin que en esto los intereses de los trabajadores y la población en general participen en lo más mínimo, aunque ello se proclame.

14

La autogestión libertaria es algo muy diferente de la cogestión. Como dijimos, la cogestión es una forma de participación, es decir, tener parte en una cosa. Pero tener parte, en este caso, significa admitir una estructura de jerarquía preexistente en la empresa, la fábrica o la sociedad, permitiendo a los trabajadores un aporte a la dirección de algo que, en definitiva, no les pertenece. En la cogestión se cede inteligentemente una parte del poder absoluto para conciliar o superar fricciones entre empleados y propietarios, pero de ninguna manera se pone en duda quien *manda*, quien tiene la última palabra, quien es el dueño: el Capital, sea privado o estatal, nunca los trabajadores.

La autogestión no es participación. En la autogestión no hay dueño del capital, privado o estatal, que participe o *permita* que el trabajador coparticipe. Es la totalidad de miembros de una empresa la que asume su dirección y administración. No se trata de limitar el papel del “natural interés de los capitalistas” en la conducción de la empresa, sino de transformar radicalmente la manera de concebirla. Con la autogestión la empresa no tiene porque desaparecer, ni perder eficiencia, ni dejar de contribuir a la satisfacción de sanas necesidades, ni desatender a las necesidades de insumos, producción, costos, régimen de beneficios, ni siquiera del capital, según lo determine. Lo que tiene que cambiar es el polo alrededor del cual giran sus intereses y el modo de alcanzarlos. Si parece imposible, es lo mismo que sucedió cuando Copérnico dijo que la Tierra giraba alrededor del Sol y no el Sol alrededor de la Tierra. Y resultó que así anduvo mejor la Astronomía, aunque tardó más de un siglo en ser aceptado. Tampoco debemos olvidar que el capitalismo tardó unas cuantas centurias antes de que lograra desplazar los modos de organización social, política y económica que le antecedieron. Pero, para llegar, hay que empezar a caminar y, a caminar, se aprende caminando.

A esto se suma que la autogestión anarquista también pretende - o si se quiere es paralela a - una transformación total y radical de la sociedad, y no sólo de la empresa, porque se trata de otra versión de la revolución copernicana. En cambio, la cogestión es un sistema de participación que no tiene impedimento en coexistir con cualquier sistema político y adaptarse a cualquier organización social previa. La autogestión es un intento de modificar la organización social y la noción de política, poniendo en manos de todos y cada uno, de manera directa y sin intermediarios, todos sus asuntos.

Para redondear lo planteado, resulta pertinente citar en extenso un texto [GUILLÉN 1988, pp. 197-198] que enuncia una versión bastante perfilada de la propuesta libertaria, además de exponer lo que desde el anarquismo se entiende por revolución social y que puede servir como punto de partida para discusiones en torno a este tema:

#### “DECÁLOGO DE LA AUTOGESTIÓN

1. **Autogestión:** No delegar el poder popular.
2. **Armonía de las iniciativas.** Unir el todo y las partes en un socialismo federativo.
3. **Federación de los organismos autogestionarios.** El socialismo no debe ser caótico, sino unidad coherente del todo y sus partes, de la región y la nación.
4. **Acción directa:** Anti-capitalismo, anti-burocratismo, para que el pueblo sea el sujeto activo de la historia, mediante la democracia directa.
5. **Autodefensa coordinada:** Frente a la burocracia totalitaria y a la burguesía imperialista, defensa de la libertad y el socialismo autogestionario, difundido mediante la propaganda por los hechos, no con actitudes retóricas.

---

<sup>14</sup> En Venezuela, el gobierno está presentando e impulsando un tipo de “cogestión” novedoso puesto que así llama a asociaciones del Estado con empresarios, en los que los obreros no tienen ninguna participación. En ciertos casos, tal cogestión es forzada dado que se “sugiere” a las empresas tomar préstamos estatales a cambio de una participación accionaria del Estado y donde la negativa acarrea serias dificultades, dado el control de la dispensa de dólares para las actividades económicas, a la arbitrariedad en la justicia y al cobro de impuestos. En otros casos, particularmente del sector agrario, el Estado toma para sí empresas en situación deficitaria, o mediante expropiación, y se asocia con los trabajadores para su desarrollo, pero no hay participación de estos en la propiedad ni en las decisiones.



6. **Cooperación en el campo y autogestión en la ciudad:** La agricultura se presta a una empresa autogestionaria, cuyo modelo puede ser el complejo agro-industrial cooperativo. En la ciudad, las industrias y los servicios deben ser autogestionados; pero sus consejos de administración han de estar constituidos por productores directos, sin ninguna mediación de clases dirigentes.
7. **Sindicalización de la producción:** El trabajo sindicado debe convertirse en trabajo asociado con sus medios de producción, sin burocracia ni burguesía dirigiendo patronalmente las empresas.
8. **Todo el poder a las asambleas:** Nadie debe dirigir en lugar del pueblo ni usurpar sus funciones con el profesionalismo de la política; la delegación de poderes no deberá ser permanente, sino en personas delegadas, no burocratizadas, elegibles y revocables por las asambleas.
9. **No delegar la política:** Nada de partidos, vanguardias, élites dirigentes, conductores, pues el burocratismo ha matado la espontaneidad de las masas, su capacidad creativa, su acción revolucionaria, hasta convertirlo en un *pueblo* pasivo, dócil instrumento de las élites del Poder.
10. **Socialización y no racionalización de las riquezas:** Pasar el papel protagónico de la historia a los sindicatos, las cooperativas, las sociedades locales autogestoras, los organismos populares, las mutualistas, las asociaciones de todo tipo, las auto-administraciones o autogobiernos, locales, comarcales, regionales y al co-gobierno federal, nacional, continental o mundial.”

### Condiciones para la autogestión

Hemos mencionado que la autogestión abarca un cambio en la sociedad, pero un cambio en la sociedad se funda en un cambio en los individuos que la conforman. Para ello queremos mencionar tres condiciones generales, aunque seguramente hay otras, que es necesario satisfacer en el camino de ir construyendo la autogestión. Debemos aclarar que no son condiciones para iniciar la autogestión, sino condiciones que estimamos hay que cumplir si queremos llevar la autogestión a los niveles de satisfacción, felicidad y éxito que estamos seguros que puede alcanzar.

La primera es que, si el cambio social es la autogestión, significa que el cambio en los individuos debe ser la autonomía, asumir la libertad del manejo de nuestros asuntos. Pero, a diferencia de lo que hoy se estimula precisamente para controlarla, la libertad implica responsabilidad en el contexto social. Por supuesto, no una responsabilidad impuesta sino autónoma, la que permite la conformación de una sociedad ética. Una sociedad en la que los individuos no sean libres sino dominados y gobernados jamás podrá conformarse como una sociedad ética. Por ello, aspirar a una sociedad regida por principios éticos, requiere que sus miembros sean libres y responsables. En el caso de la empresa, esto se traduce en que cada uno de los integrantes, aunque realice una tarea específica, debe interesarse en todos los aspectos que se incluyen, para tener una participación positiva que aporte al conjunto desde su particular punto de vista.

El segundo es uno de los más difíciles cambios a los que la autogestión obliga y es el reconocimiento de la autoridad en reemplazo de la relación de poder que rige actualmente. El poder lo podemos entender como el dominio que una persona ejerce sobre un objeto concreto, que puede ser también otra persona, o sobre el desarrollo de una actividad, mientras que la autoridad es la influencia moral que alguien tiene derivada de una virtud. Esta diferencia se manifiesta de varias maneras: el poder siempre es impuesto, la mayoría de las veces por la fuerza como único argumento, mientras que la autoridad es libremente reconocida; el poder tiende a concentrarse mientras que autoridad podemos tenerla todos si alcanzamos el ejercicio virtuoso de alguna actividad, como un médico en materia de salud, un carpintero en asuntos de madera, un campesino en el cultivo de la tierra o un filósofo en el pensar; el poder se toma, se apropia, agresivamente la mayoría de las veces, mientras que la autoridad se otorga, resulta del reconocimiento que otros le hacen a alguien de su virtuosismo como músico, como administrador, como mecánico o como panadero.

La participación de un individuo en un colectivo autogestionario, de manera tal que le permita lograr su autonomía, encierra, por un lado, la responsabilidad de adquirir alguna virtud - diríamos las más posibles, pero al menos una - mediante el estudio, la práctica, la preocupación, y el esfuerzo necesario, al punto que le sea reconocida por los demás; y por otra parte la capacidad de reconocer la autoridad de los otros en los campos en que han desarrollado sus virtudes o pericias. Fácil es de apreciar que, si así fuera, el poder apoyado en la violencia y la agresión quedaría relegado, porque nunca la fuerza fue argumento suficiente para imponerse, a menos que se admita que se imponga [LA BOÉTIE 1980]. El abandono de las relaciones de poder y el reconocimiento de la valía y autoridad de todos y cada uno es condición para lograr la autogestión.

Finalmente, recuperar lo que Kropotkin [1989] bien señaló en el comienzo de las discusiones sobre el darwinismo y que hoy todos los estudios científicos han probado a plenitud, y es que el resultado de la consolidación de nuestra especie sobre la tierra, hasta alcanzar los niveles que actualmente tiene, es el resultado de la cooperación entre los seres humanos. El humano no es un animal violento por naturaleza, no hay en él un gen de la guerra ni tampoco es alguien

que pueda hacerse solo, como reza algún mal intencionado refrán. Cada uno de los adultos de la especie es el resultado de la colaboración y cooperación de otros adultos que permitieron que superara lo que es la más larga infancia que hay entre los animales. En consecuencia, la guerra, la competencia, el egoísmo, no son algo natural sino adquirido, precisamente a partir de la institucionalización de las relaciones de poder que rigen desde que comienza a imponerse en algunas sociedades la diferencia entre gobernados y gobernantes, hace unos 10.000 años. Recuperar el modelo de relaciones de ayuda mutua, solidaridad, simpatía, amistad, colaboración, que fueron predominantes durante las decenas de milenios anteriores (se estima que nuestra especie *homo sapiens sapiens* data de al menos 140.000 años atrás), es también condición para el éxito de la autogestión y que, a su vez, sólo su ejercicio puede hacer posible.

### Utopía y autogestión

Históricamente, el capitalismo es un modo de producción que logró integrar a su lógica a todas las instituciones sociales, y a sus valores todas las diferentes culturas, en un proceso de homogeneización sin precedentes, que en los últimos tiempos se ha etiquetado bajo el término de globalización (para una descripción detallada y análisis actualizado del proceso, ver CASTELLS 1998). Si en verdad no inventó los mecanismos de explotación y dominación, no es menos cierto que acentuando y separando irreversiblemente los roles sociales, circunscribiendo y empobreciendo la existencia de los productores ya víctimas de mecanismos de expropiación, el capitalismo manifiesta toda la negatividad tanto de la explotación económica, como de la dominación política y cultural, que se traducen en la creciente alienación de la humanidad.

Al respecto, y antes de proseguir, queremos dejar en claro que no reconocemos como auténticamente socialistas a los numerosos tipos de Estado que se han declarado tales, desde el nacionalsocialismo, pasando por la Unión Soviética, China, los socialismos democráticos europeos, hasta las variaciones tropicales de estos temas. Consideramos que no han sido sino versiones del capitalismo de Estado en los que la propiedad está tan alejada de la gente como en el capitalismo privado, así como los beneficios y el bienestar general, la libertad, o siquiera la igualdad ante la ley y se equiparan en el control, la manipulación y las frustraciones.

Las estructuras tecno-administrativas de la empresa capitalista contemporánea se caracterizan por su carácter burocrático y heterogestionario, donde los trabajadores, y habitantes en general, pierden toda posibilidad no digamos de control sino de participación sobre la producción y gestión del todo. De la misma manera, el llamado Estado de Derecho acaba usurpando para sí, o para su burocracia y sus especialistas de la representatividad electoral, todo papel decisorio, siendo los ciudadanos meros espectadores a quienes sólo se llama para sufragar por esas minorías. La ley, en caso de que se cumpla, deja de ser una salvaguarda de derechos o normativa de conductas, para convertirse en instrumento legalizador del dominio.

Ante la creciente presión por abandonar esta permisividad, las élites dominantes fraguan opciones que les permitan beneficiarse, y asoman invitaciones convocando a "participar" más ampliamente. Ciertas teorías del *management* contemporáneo, tienen como prédica central exaltar las virtudes de la participación, cooperación e iniciativa de los trabajadores, re-bautizados como *colaboradores* [DÁVILA 1996; PERROW 1998]. Abolir la conflictividad social, principalmente en el aparato productivo, es consigna en boga para la dominación en la posmodernidad, a través de un corporativismo o de un paternalismo feudal que se etiqueta como "autogestionario", "cogestionario", "participativo", mentando con la mismas palabras sistemas totalmente diferentes.

La autogestión libertaria nada tiene que ver con estas caricaturas. Los valores de autonomía, auto-organización, cooperación, solidaridad y apoyo mutuo fueron históricamente valores opuestos a los del capitalismo, y se manifestaron en el movimiento socialista originario, principalmente en la corriente anarquista [GUÉRIN 1984]. De esto dan cuenta las experiencias más ricas de la lucha social, partiendo de la Comuna de París en 1871, pasando por la Revolución Rusa de 1917 y la Revolución Española de 1936, hasta llegar al Mayo francés del 68. No es una técnica para aumentar la inversión de recursos o los beneficios empresariales gestionando con más sagacidad, ni pretende reglamentar a los trabajadores en líneas de producción – sea a la manera brutal de Henry Ford o con en el guante de seda de Toyota - u ocultar que la automatización y la robótica están liquidando la necesidad de intervención humana directa en la manufactura [CORIAT 1992A; CORIAT 1992B; VALLOTA 2004].

La división social del trabajo, propia del capitalismo y de las diversas modalidades de democracia, se ven en la necesidad de promover la ilusoria participación de todos, para obtener tres resultados: creciente productividad, legitimidad - combatiendo la indolencia que es una manifestación socialmente peligrosa - y minimizar la conflictividad. Es suficiente ver lo que acontece con el ausentismo, la baja productividad, el estrés y el sabotaje en muchas líneas de montaje industrial en donde se ha desatendido ese problema. En el campo político, los rituales de la participación tratan de evitar las consecuencias de que los gobernantes se elijan con muy bajos porcentajes de electores, pues ¿cómo legitimar entonces sus discursos y sus políticas?

En los movimientos sociales contestatarios, como opciones de rebeldía ante el Estado y ante los modos de articulación jerarquizada y despótica inherentes al capitalismo, puede constituirse un modelo de organización asentado en prácticas colectivas e igualitarias y en relaciones de solidaridad y cooperación voluntaria tal como hemos delineado, configurado por grupos auto-administrados, cooperantes y donde no tuviesen cabida el autoritarismo y la dominación [MÉNDEZ Y VALLOTA 2001].

Ciertamente que esa organización voluntaria y no jerarquizada exige empeño personal, participación y conciencia, al contrario de las instituciones autoritarias que recurren a compras de conciencia, sumisión y fraudes, desalentando al pleno desarrollo con pretextos de especialización, con la represión y violencia como amenaza o en los hechos. Si bien esto dificulta y retarda la creación y desarrollo de nuevas formas de organización autogestionaria, incluso por una temerosa resistencia a la innovación, la huella de los valores dominantes y la rutina que tienden a apartarnos de novedades que implican un trabajo arduo y permanente de renovación y compromiso solidario. Pero nadie ha comprobado que el crecimiento no implique esfuerzo, y más el crecimiento como personas.

¿Será entonces la autogestión - y más aún la autogestión generalizada - una posibilidad real? Para el anarquismo la respuesta es sí, ya que la explotación y la dominación, con la consecuente miseria y alienación, producen resistencias y se constata la presencia en la gente de imaginarios testimoniando el deseo de otra sociedad, que exprese diferentes modos de organización y de relación entre los seres humanos - aunque no siempre están claros cuáles - donde sea posible la superación del estado actual de cosas. Ciertamente que la ruta de esa alternativa social no es tan corta y lineal como algunos pensaban, o queremos, incluso porque la historia nos muestra cuanto está interiorizado en todas las clases y grupos sociales el fenómeno de la subordinación y alienación. Más aún en nuestra sociedad, masificada y paralizada por la ideología del consumo y del espectáculo, las deficiencias educativas y una estimulada indolencia a plantearse caminos alternativos. El individualismo posesivo tiene raíces culturales profundas - y hasta hay quien dice sociobiológicas - pero trae como consecuencia explotación, muerte, guerra y alienación. Sin embargo, apelamos a la mencionada contribución de Kropotkin [1989], en ningún modo desmentida por la investigación científica posterior, evidenciando que uno de los factores decisivos de la evolución de las especies ha sido la cooperación entre sus miembros, lo que resulta especialmente visible en el caso de la trayectoria de la humanidad, que niega rotundamente este egoísmo como algo natural en el ser humano.

La cuestión reside en saber hasta qué punto las sociedades humanas son capaces de llevar adelante su proceso de aprendizaje histórico y de re-creación de las estructuras sociales; o si la fuerza conservadora de la inercia mezclada con las tramas autoritarias del poder y el miedo estimulado, pueden congelar la creatividad e insatisfacción humana que recorre la historia. El camino de la libertad (superación de la dependencia absoluta a la naturaleza y al otro, por tanto construcción de la autonomía), esa senda que los grupos sociales y los individuos buscan a través de la historia, exige el fin de las amarras de la explotación, de la dominación y de la alienación, potenciando una relación auténtica y profunda entre el individuo y los que lo rodean. Pero no es un hecho inexorable, es el resultado de una decisión y de llevarla a la práctica. Es tal el reto que deben superar los movimientos por el cambio, si no quieren perderse en el atajo de las concesiones secundarias con que el sistema de poder ha engatusado a sus antagonistas - en el pasado al sindicalismo y los partidos socialistas, hoy a los nuevos movimientos sociales -, que, en la mayoría de los casos, ha logrado hacerlos virar a clientes satisfechos de la explotación y dominación que previamente condenaban.

La organización autogestionaria - autónoma con relación al Estado, al Capital o cualquier otra instancia de poder dominante - es libre asociación por afinidad y amistad, cultivada en relaciones inter-personales desjerarquizadas, lo cual le brinda un enorme potencial como instrumento posible para el cambio social [FERRER 2001]. Pero asumir esa concepción no pasa por la mera adopción de algunos vagos principios teóricos, sino por una verdadera práctica que ensaye formas de asociación que apunten a un modelo igualitario, autónomo y legitimado ante todos por la acción de todos, una simiente al menos, del proyecto de la razón utópica para la sociedad global. Un modelo de participación directa e interactiva, en el que puede haber delegación pero hecha en términos acotados, con metas definidas, tareas determinadas, durante plazos limitados, revocables en cualquier momento con una ineludible responsabilidad de los delegados, que rechace la burocratización y esclerosis administrativa de sindicatos, partidos políticos y movimientos sociales entumecidos en los formalismos, contribuyendo al enriquecimiento espiritual de cada participante,<sup>15</sup> creando una cultura alternativa, pilar de las nuevas relaciones colectivas y ruta para la re-creación de la estructura social.

Ese fue el rumbo que comenzó a ser transitado por el movimiento libertario - con sus sindicatos, ateneos, escuelas, colectividades - desde el siglo XIX, interrumpido trágicamente por una convergencia de fuerzas negativas en el primer tercio del siglo XX, pero que actualmente, tras el derrumbe del capitalismo de Estado en Europa del Este y con el capitalismo neoliberal evidenciando su incapacidad ante los problemas humanos esenciales, se está en hora de

---

<sup>15</sup> Cuando decimos espiritual nos referimos a un tipo de acciones humanas no reducibles en este momento a relaciones corporales, sin abrir juicio si corresponden a un espíritu/alma o no.

retomar con lucidez y esperanza, siguiendo las huellas que Martin Buber [1955] llamaba *Caminos de Utopía*, que llevan a la autogestión generalizada.

Los anarquistas han soñado con, y a menudo han participado y concretado en, todo tipo de iniciativas específicas de autogestión, incluyendo un mejor aprovechamiento de la tierra, sistemas rotativos de trabajo, esquemas de socialización de la producción, administración colectiva de empresas, etc. [ANARQUÍA PRÁCTICA 2005] Estas son una muestra de independencia y de la viabilidad de formas alternativas de intercambio económico, con un gran atractivo pero siempre exigiendo muchos esfuerzos y atención frente a los obstáculos que representan los burócratas de alma que, con el pretexto del “realismo”, intentan desvirtuar ideas, anular iniciativas y hasta, en caso de haberlos, destruir sus beneficios auténticos haciéndolas parte del capitalismo. Sin duda que hay muchas más opciones que esperan ser visitadas, pero lo hecho hasta ahora basta para saber que se puede.

La palabra autogestión encierra un objetivo inherente al anarquismo, pero hoy el estatismo la ha reducido a una normativa de cooperación domesticada, desvirtuada, pervertida, deformada, sin que haya ninguna concesión real de poder en la elección de las metas, ni en la conducción autónoma a través de los caminos que el colectivo decida seguir para el logro de sus objetivos, ni siquiera en la administración independiente de los recursos a gestionar. Así como se proclama “democracia participativa” al régimen en que unos pocos deciden y luego *participan* a los demás lo que tienen que hacer, la autogestión tal como la pregona el Estado consiste demasiadas veces en que muchos consiguen los recursos y unos pocos deciden qué hacer con ellos, si no se los quedan amparados por el mismo Estado que se los proporcionó como *contribución* al desprestigio del ideal igualitario. Sin duda que en esto también convergen muchos trabajadores sin ver, como decía la poetisa, que son ocasión de lo mismo que culpan. Sin embargo, el espíritu de autonomía que va con la autogestión consecuente es una de las aspiraciones anarquistas, que la promueve en todos los órdenes.

*Término que no es frontera...*

Siendo un aspecto tan significativo de la propuesta ácrata, dejamos al lector la recomendación de profundizar en el conocimiento de la práctica de la autogestión libertaria, para lo cual, aparte de las referencias ya indicadas, sugerimos: la abundante bibliografía sobre las experiencias de la Revolución Española, donde destacan los trabajos de Mintz [1977], Bernecker [1982], Souchy y Folgare [1977], y Cano y Viadiú [s/f]; el completo volumen de Volin [1977] sobre la revolución campesina de Ucrania en 1917; el resumen de la Tesis de Maestría de Alejandra León Cedeño [2000]; lo apuntado en diversos trabajos de la compilación de Iturraspe [1986]; y la amplia documentación disponible en la página web de la Ecomunidad del Sur [2005], de particular interés por tratarse de un colectivo que viene reflexionando desde la base de su propia vivencia autogestionaria iniciada en la década de 1950.

## Referencias

AnarquíaPráctica (2005): (Página web de información y discusión sobre experiencias autogestionarias anarquistas, accesible en <anarquiapractica.alasbarricadas.org>.

Araus, María (2004): “*Autogestión: una nueva cultura*” (Accesible en el website <www.solidaridad.net/vernoticia.asp?noticia=320>).

Aristóteles: *La Política*. [Cita tomada de la edición de Editora Nacional, Madrid, 1981, preparada por Carlos García Gual y Aurelio Pérez García, 386 p.]

Bernecker, Walter (1982): *Colectividades y revolución social. El anarquismo en la guerra civil española, 1936-1939*, Barcelona, Crítica, 522 p.

Bertolo, Amedeo y René Lourau (1984): *Autogestión y anarquismo*, México, Antorcha, 132 p.

Bonnano, Antonio [s.f.]: *¿Qué es la autogestión?*, Caracas, Círculo A, (en dos folletos).

Buber, Martin (1955): *Caminos de Utopía*, México, F.C.E., 203 p.

Cano, Benjamín e Ismael Viadiú [s.f.]: “*El colectivismo agrario en la Revolución Española*” (Accesible en <www.banderanegra.canadianwebs.com/collec.html>).

Castells, Manuel (1998): *La era de la información*, México, Siglo XXI, 3 Vol.

Coriat, Benjamín (1992A): *El taller y el robot*, México, Siglo XXI, 266 p.

Coriat, Benjamín (1992B): *Pensar al revés*, México, Siglo XXI, 168 p.

Dávila, Carlos (1996): *Teorías organizacionales y administración. Enfoque crítico*, Bogotá, McGraw-Hill, 246 p.

Ecocomunidad del Sur (2005): <www.ecocomunidad.org.uy>.

Ferrer, Christian (2001): *El drama cultural del anarquismo / 2 Técnica en una sociedad autogestionaria* (Accesible en <www.cnt.es/fal/BICEL11/22.htm>).

Guillén, Abraham (1988): *Economía Libertaria. Alternativa para un mundo en crisis*, Bilbao, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 635 p.

Guérin, Daniel (1984): *El anarquismo*, México, Antorcha, 192 p.

Iturraspe, Francisco - Compilador – (1986): *Participación, Cogestión y Autogestión en América Latina*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 2 Vol.

Kropotkin, Piotr (1989): *El apoyo mutuo*, Móstoles-Madrid, Madre Tierra, 343 p.

La Boétie, Etienne (1980): *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 196 p.

León Cedeño, Alejandra (2000): *"Guía Múltiple de la Autogestión"* (Accesible en <www.gatonegro.netfirms.com/contralascuerdas/autogestion.htm>).

Mantero, Osvaldo (1982): *Cogestión en la Empresa*, Caracas, ILDIS, 156 p.

Massari, Roberto (1977): *Teorías de la autogestión*. Bilbao, Zero Zyx, 284 p.

Méndez, Nelson y Alfredo Vallota (2001): *Bitácora de la utopía. Anarquismo para el Siglo XXI*, Caracas, Biblioteca UCV, 133 p.

Mintz, Franz (1977): *La autogestión en la España revolucionaria*, Madrid, La Piqueta, 436 p.

Perrow, Charles (1998): *Sociología de las Organizaciones*. Aravaca-Madrid, McGraw-Hill, 369 p.

Souchy, August y Pierre Folgare (1977): *Colectivizaciones. La obra constructiva de la revolución española*, Barcelona, Fontamara, 236 p.

Vallota, Alfredo (2004): "La técnica y el desafío del Siglo XXI", en revista *El Cuervo* # 31, Universidad de Puerto Rico, Aguadilla, pp. 56-67.

Volin (1977): *La revolución desconocida*. Buenos Aires, Proyección, 445 p.

Anarcocolectivismo (<http://www.spa.anarchopedia.org/Anarcocolectivismo>)

El colectivismo es una corriente de pensamiento anarquista acerca de la economía que sostiene que las cosas deben ser [propiedad](#) de un grupo (y supuestamente usarse en el beneficio de todos) más que propiedad de individuos (propiedad privada).

### Definición

El anarcocolectivismo, es la escuela del [anarquismo](#) en la que se basa en el trabajo colectivo de producciones, en el comienzo, se dio gran representación en el ámbito de [autogestión](#) de los trabajadores, en el cual se pretendía que el trabajador, como principal productor de una fábrica (haciendo referencia al trabajo actual) era el que tenía que llevar a cabo las finanzas y demás cosas en una dicha fábrica.

Hace referencia a un gran apoyo entre trabajadores para [autogestionar](#) una fábrica.

Según [Mijail Bakunin](#), el individuo requiere constantemente del complemento del resto de la sociedad para poder desarrollar su identidad y su [libertad](#), lo cual choca con la idea de que la sociedad es una traba para la libertad del individuo. [Mijail Bakunin](#) sostiene que la libertad individual solo puede darse en el marco de las sociedades, ya que es solo dentro de estas donde las ciencias y el conocimiento se desarrollan plenamente.

También llamado incorrectamente [comunismo libertario](#), es una de las situaciones autónomas, [autogestivas](#) y de adhesión voluntaria.

### Anarcocolectivismo y comunismo libertario

Las diferencias entre anarcocolectivistas y comunistas libertarios son:

- Los comunistas libertarios defienden la consigna "*de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad*". Los colectivistas proponen la retribución según el mérito: "*de cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo*".
- Para gestionar la economía los comunistas libertarios proponen la federación de asociaciones, que recauden lo producido y luego lo redistribuya según las necesidades de los individuos. Además, esta confederación fijaría

determinadas pautas sobre la forma de producción y de trabajo. Los anarquistas colectivistas, en cambio, propone dar mayor [autonomía](#) a las asociaciones.

### Colectividades anarquistas en España

Durante la [revolución española](#) se formaron en [España](#) muchas [colectividad](#) inspiradas en los principios [anarquistas](#). Dos de los casos más conocidos fueron las empresas colectivizadas en la ciudad de Barcelona y las colectividades agrarias de Aragón. En Barcelona las [colectividades](#) ejercieron un papel empresarial similar a las [cooperativas](#). Muchos servicios de la ciudad como los transportes urbanos se empezaron a administrar a través de colectividades. En el campo de Aragón, el Levante y otros puntos de la [geografía](#) española, las colectividades agrarias ejercieron de [comunidades](#); al papel empresarial, se le unió el de institución que sustituía a los [poderes locales](#) de los [municipios](#) en los que se creaban. Algunas de las colectividades aragonesas más significativas fueron las de Alcañiz, Alcorisa, Calanda, Fraga o Valderrobres.

A mediados de febrero de [1937](#) se realizó en Caspe un congreso cuyo propósito era crear una federación de colectividades al que acudieron 500 delegados en representación de 80.000 colectivistas aragoneses. Estas colectividades fueron finalmente disueltas en agosto de ese mismo año por la acción de las tropas [republicanas](#) al mando de [Enrique Lister](#).

### Autogestión

El término [autogestión](#) (significando administración autónoma) se refiere al uso de cualquier método, habilidad y estrategia a través de las cuales los [individuos](#) puedan dirigir eficazmente sus propias actividades hacia el logro de sus objetivos. Incluye el establecimiento de metas, planificación, programación, seguimiento de tareas. También se conoce a la autogestión como proceso ejecutivo (en el contexto de un proceso de ejecución). La autogestión pretende el empoderamiento de los participantes de una actividad u organización.

### Autogestión y anarquismo

El término autogestión es muy amplio debido a la gran diversidad de interpretaciones que posee, en diferentes campos, en lo político y en lo económico, sin embargo tomaremos la definición de “el derecho a la [autonomía](#) personal”. La autogestión entonces podemos diversificarla con términos como autogobierno o autocontrol, y a través de planteamientos como el “hazlo tu mismo” o “do it by yourself”.

### [Do It Yourself](#) (*Hazlo tu mismo*)

El [anarquismo](#) no escapa entre las doctrinas autogestionarias, incluso es uno de los dos movimientos sociales esenciales que se opusieron al [capitalismo](#) triunfante del siglo XIX junto con el [marxismo](#). En el [anarquismo](#) la autogestión es uno de los principales fundamentos, y esto tiene su explicación: en una sociedad heterogestionada, representada por el poder burocrático y el gobierno del hombre por el hombre, se le niega al [individuo](#), estudiante, obrero, campesino, funcionario, la posibilidad de utilizar su potencial al máximo, por una sola razón, este [individuo](#) no es totalmente libre, está subordinado y no puede desenvolverse plenamente.

La independencia individual que otorga la autogestión beneficiará al individuo en el ejercicio de su libertad siempre y cuando vaya de la mano de los principios colectivos de [solidaridad](#) y apoyo mutuo. Esta [sociedad mutualista](#) o [colectivista](#) de [individuos](#) y/o grupos autogestionados garantizara la funcionalidad de la estructura horizontal.

La autogestión no queda como un asunto meramente teórico: los diferentes consejos obreros como los soviets, los consejos de fábrica italianos, en Alemania, en las democracias populares, la revolución húngara de [1956](#), el [socialismo](#) africano, la autogestión yugoslava, la argelina, y la autogestión española de 1936-1939, los [squatters](#), todas estas experiencias basadas en los principios de la autogestión.

### La práctica de la autogestión

Autogestión significa [asambleas y reuniones](#) populares, en que el objetivo es la resolución de [conflictos](#) y problemas de una comunidad sin imposiciones pero con el [consenso](#). El sitio web [Autogestiónate](#) ofrece algunos consejos para una buena autogestión:

### Facilitación

En [reuniones](#) de más de diez personas más o menos resulta muy útil nombrar una persona para que sea facilitadora. La idea es contribuir a la buena marcha del grupo (no expresar su opinión o influir en la de otras) y cuidar los aspectos técnicos y organizativos.

La facilitadora está ahí para vigilar el proceso de [comunicación](#) dentro del grupo, el clima de la sesión, los roles que existen etc, y para fomentar la participación de todas y animarla si no se produce.



Facilitar no significa liderar ni dirigir, sino tomar la responsabilidad de ayudar al grupo a llegar a los objetivos que se ha marcado, dependiendo de la situación esto puede incluir

- Asegurarse de que está claro qué estructura y proceso va a tener la [reunión](#)
- Mantener la concentración de reunión evitando que se salte de un punto a otro o digresiones
- Tratar todos los puntos del orden del día, tomar las decisiones necesarias
- Ajustarse al tiempo
- Llevar la reunión de manera eficaz, participativa y respetuosa
- Asegurar la participación de todas
- Clarificar y resumir puntos, presentar las decisiones y formalizar cuando se llega a un acuerdo
- Ayudar al grupo a lidiar con los [conflictos](#)
- Asumir la responsabilidad de dinamizar la [reunión](#) con preguntas, propuestas, dar la palabra y controlar los tiempos que la gente habla.

### ¿Quién facilita?

Hay diversos criterios. se puede tener en cuenta su grado de implicación en los temas que se van a tratar, siendo preferible que la facilitadora esté poco implicada en los temas que se han de tratar, le será más fácil estar a su tarea y no dirigir la [asamblea](#) y ser más ecuánime en los debates.

También puede tener en cuenta las capacidades de cada una para moderar, o asumir que la práctica hace la perfección y rotar.

### Espacio mental para la facilitación

- [Neutralidad](#) en los temas a tratar; si tenemos una opinión fuerte sobre un punto a veces es mejor ceder temporalmente la facilitación a otra persona (puede ser difícil no dirigir el debate hacia nuestro punto de vista)
- Energía y atención: aunque no lo parezca facilitar es un trabajo difícil que requiere mucha atención y energía mental. si estamos en un día malo o bajas de energía puede resultar difícil.

comprensión de lo que el grupo quiere de la reunión y del carácter y valores general del grupo empatía y habilidad para escuchar

- Seguridad: a veces habrá que cortar a alguien, o resumir el argumento de otra persona, o hacer propuestas para dirigir el proceso, y esto requiere un grado de seguridad en una misma
- Respeto por todas las participantes, e interés por lo que cada una puede ofrecer
- Ser capaz de entender tanto el contenido de la discusión como el proceso, y las emociones de los [individuos](#) y el grupo.

### Consejos.

Aquí una ensalada de consejos. No se trata de que siempre haya que tener esto en cuenta ya que hay muchos tipos de reuniones y de grupos.

En general:

- Tener clara la estructura de la reunión y los tiempos, y ceñirse a ella
- Asegurarse que la presentación de cada punto está clara
- Recoger todas las opiniones y animar a la participación
- Cortar discusiones reiteradas, y las repeticiones de un mismo argumento
- Asegurarse de que hay acuerdo, y de que quede claro cuál es la decisión
- Hacer síntesis de las opiniones surgidas en los debates
- Buscar puntos de [acuerdo](#)
- No asustarse ante situaciones difíciles
- Cuidar el tono de la [reunión](#), prestar atención tanto al contenido como al proceso

- Intervenir cuando es necesario, a la vez que lo menos posible, y siempre con respeto (es un arte).
- Alternar herramientas y métodos (juegos, discusiones, puntos cortos, puntos filosóficos) ya que la continuidad cansa la mente
- Crear una atmósfera segura y de confianza
- No pasar por alto intentos de dominación, interrupción, arrebatos de culpa y faltas de respeto
- Ser positivas, visibilizar el progreso

#### Antes de la reunión:

- Preparación: Tener un borrador de agenda, estimar cuánto tiempo va a tomar cada punto. Tener en cuenta las prioridades del grupo (hay puntos que se pueden tratar más adelante o en grupos de trabajo). Pensar en herramientas efectivas para tratar puntos difíciles. Situar puntos difíciles hacia la mitad de la reunión cuando el grupo está metido en ella pero aún no cansado. alternar puntos cortos y largos. agrupar puntos si tiene sentido (por ejemplo: puntos cortos de [información](#) uno detrás de otro, puntos que tienen que ver con logística todos juntos). planear las pausas, planear una evaluación al final si es necesario, planear actividades para subir la energía, como juegos/dinámicas.
- Escribir la agenda propuesta en una pizarra o similar para que todas la puedan consultar durante la reunión.
- Tener en cuenta el espacio físico y su comodidad, que todas puedan ver y oír lo que pasa.
- Reunir los materiales necesarios para la reunión -tiza, rotulador, papelógrafo...
- Pensar en una facilitadora sustituta en caso de que una se tenga que ir por una emergencia o necesite una pausa.

#### En la [reunión](#):

- Presentarse..
- Introducción a la reunión (si hace falta/es un grupo nuevo...) si hay gente nueva o no todas se conocen está bien empezar con una ronda de introducción, y animar a la gente a que no sólo diga su nombre, sino por ejemplo por qué están en la [reunión](#), o qué cosas están haciendo que les ponen en relación con el grupo...
- Definir el proceso: explicar los objetivos de la [reunión](#), el tiempo con el que contamos, nuestras responsabilidades de facilitación, qué conductas son inaceptables para el grupo (por ejemplo que la gente no puede hablar sin pedir la palabra, ni ser irrespetuosa/machista...)
- Presentar la agenda, abrir una ronda de comentarios y hacer cambios si es necesario (pero tener cuidado con pasar media hora discutiendo si usar 10 o 15 minutos para tratar un punto)
- Señalar otros roles.
- Tratar los temas uno por uno. Mantener la concentración del grupo en cada punto hasta que se llegue a una decisión (que en caso extremo puede ser dejarlo para otro momento).
- Asegurarse de que se toman decisiones claras y concretas. En el caso de decidir una actuación asegurarnos de que queda claro quién cómo y para cuándo.
- Si [surgen nuevos puntos de discusión](#) asegurarse de que se recojan para tratarse más tarde (o en otra reunión)
- Invitar a la discusión, clarificar/enunciar las propuestas cuando salgan.
- Abrir la discusión para asegurar que se llegue a una decisión que recoja el potencial del grupo (no la decisión que alguien tiene muy clara y enuncia como "lo mejor" desde el principio.
- Asegurar la participación de todas,
- Estar receptivas a la onda del grupo, niveles de [energía](#), interés en el tema, si se están cumpliendo los objetivos de la reunión, si la estructura es apropiada...
- ¡Prestar atención al tiempo!
- Al final: hemos quedado en lugar y fecha para la próxima reunión? resumir los logros y dar a la reunión una "guinda" positiva.

Para facilitar el trabajo de facilitación se pueden introducir otros roles, por ejemplo:

- Cofacilitadores: podemos tomar turnos para facilitar, o repartir los aspectos de la facilitación, por ejemplo que una persona se ocupe de dar la palabra.
- Termómetro de emociones: una persona que no esté facilitando activamente puede encargarse de prestar atención a la atmósfera de la reunión y cómo se están sintiendo las personas. En situaciones de conflicto puede intervenir mediando, o señalando que la atmósfera se está cargando, o sugiriendo recesos.
- Reloj: presta atención a los tiempos, e interviene cuando se ve que nos estamos alargando mucho en un punto, y reareglando los tiempos en la agenda si es necesario.
- Notas: a veces se toman notas de las decisiones, y de la distribución de las tareas que se asignan en la reunión
- Logística; en reuniones grandes se asigna a una persona para coordinar el lugar, equipo, bebida/comida si hace falta.
- Alguien que se encargue de invitar a la gente en la reunión al principio y tras las pausas.

### Otras aplicaciones

Otras aplicaciones del término "autogestión" tienen algunas particularidades más específicas, algunos de estos usos están circunscritos a ciertos ámbitos técnicos y culturales restringidos.

- Autogestión en [medicina](#) y [asistencia sanitaria](#), la suma de intervenciones, entrenamiento y habilidades por las que los [pacientes](#) con alguna dolencia pueden cuidarse a sí mismos efectivamente o aprenden a hacerlo.
- [Autogestión obrera](#), la toma del [gobierno](#) de una sociedad y la colectivización de su economía por parte de una corporación obrera o sindical.

### ¿Queremos y podemos soportar la desigualdad existente?

[Edmundo Fayanás Escuer Rebelión](#) 30-08-2014

Es sabido que la economía de mercado necesita de una cierta desigualdad para funcionar. Esto quiere decir que el propio sistema capitalista es el que genera esta desigualdad. La cuestión es ¿Cuánta desigualdad es tolerable por el sistema sin ponerlo en peligro?

Cuando el presidente George Bush junior propuso aprobar un paquete fiscal de rebaja de impuestos para los ricos, valorada en 800.000 millones de dólares, los principales fortunas del país con Warren Buffet a la cabeza, escribieron una carta al presidente mostrando su rechazo a tal rebaja fiscal, con gran sorpresa de la gran mayoría ¿Qué argumentación le daban a Bush?

Le explicaban, que ellos estaban suficientemente bien con la situación que tenían, donde pagaban muchos menos impuestos que sus trabajadores. Le explicaban que el capitalismo es como una balanza, en un platillo están los ricos, y en el otro los pobres. Para que funcione el sistema debe haber un cierto equilibrio y con la propuesta de Bush la balanza se desequilibraría peligrosamente en el ámbito social.

Para los que estudiamos y explicamos la historia desde un punto de vista social, nos damos cuenta que cuando se producen situaciones de gran desigualdad, están en el origen de las grandes revueltas y revoluciones sociales, que son imparables, y que se han sucedido a lo largo de la historia. De ahí el rechazo de los ricos norteamericanos a tal situación, porque saben que si se producen revueltas, ellos son los primeros en sufrirlos.

El presidente Bush no les hizo caso y Estados Unidos se ha convertido en un país terriblemente desigual, como señala la escala Gini, el 20% de la población vive bien, mientras que el 80% sufren grandes carencias económicas y sociales, que están lastrando su economía.

Bush al igual que el pensamiento neoliberal imperante en Europa y que en España tiene a su mejor representante en el Partido Popular, parten del siguiente principio *"para que la economía crezca, ésta debe favorecer a las capas sociales más altas, por ello hay que bajarles los impuestos al mismo tiempo que recortar las ayudas a los pobres, con la idea de que estas no son eficientes"*.

### ¿Es este principio neoliberal verdadero?

**NO**, ya el nada el sospechoso Fondo Monetario Internacional ha afirmado *"que la gran desigualdad constituye un lastre para el crecimiento y de que la redistribución puede ser buena para la economía"*

Las últimas crisis económicas sufridas bajo el dominio neoliberal, como las de 1991, 2001 y 2008, han terminado con una recuperación sin empleo, que es lo que estamos viendo actualmente en España con la actual crisis. Además otra

consecuencia de las políticas neoliberales es que en Estados Unidos en los últimos quince años, el nivel de los norteamericanos ha caído un 8%.

### ¿Qué modelo social nos proponen los neoliberales para el futuro?

Nos proponen por un lado, una clase media menos importante que la actual, con una buena educación, con salarios altos respecto a la media, pero inferiores a los actuales, y por el otro, el resto de la población con una educación de baja calidad, con salarios deprimidos y con inestabilidad laboral y de derechos sociales a la baja, es decir nos quieren retrotraer a inicios del siglo XX, dentro de una economía con poco crecimiento que en consecuencia será insuficiente para mejorar la calidad de vida.

Es decir, nos llevan al modelo norteamericano, con un 20% de la población en una situación satisfactoria de calidad y el resto 80% de las personas a vivir cada día de forma más precaria, donde ni siquiera tener trabajo nos asegure una vida digna.

Lo que nos proponen para España es que la mayoría va a ganar menos. Con un nivel menor del que teníamos hace solamente cinco años. Con precariedad laboral y salarios de miseria, menores servicios públicos. Sanidad, educación, dependencia, pensiones.....

Esto ya está sucediendo. Nos venden que la recuperación ya ha llegado y está para quedarse. Esta recuperación si se confirma, de la cual dudamos muchos economistas, sólo la notarán el 20% de la población, el resto seguiremos de mal en peor. Éste es el diseño que hacen los detentadores del poder neoliberal y lo que nos ofrecen los partidos del poder PP, PSOE, CIU, UPN, como la única política posible y basando la misma, en el miedo a perder lo poco que tenemos. Eso sí, todas sus propuestas las envolverán en papel de oro para hacerla aceptables.

### ¿Es posible cambiar esto?

Sí. Son posibles otras políticas económicas y sociales que las que se están llevando a cabo. En un primer paso, habrá que aplicar políticas de corte keynesiano, para la salida de la crisis. Políticas que por cierto, nos dieron el mayor período de desarrollo del mundo actual durante cuarenta años. Estas medidas deben ir acompañadas y complementadas por otras, como las propuestas por el economista austriaco Christian Felber y *“su economía del bien común”*. Todas ellas enmarcadas en la sostenibilidad ecológica de la Tierra, como cuestión ya urgente para nuestra propia supervivencia. Posteriormente, a un plazo más largo de tiempo, serían posibles otras políticas económicas, que desincentiven la desigualdad en la búsqueda de un mundo más justo y solidario.

### ¿Cómo lograr este cambio?

Debemos romper las cadenas del miedo que nos atenazan y hacer como decía Rosa Luxemburgo *“Quien no se mueve, no siente sus cadenas”*. Tomar conciencia individual de que otro mundo es posible, donde podamos asegurar a las próximas generaciones un futuro asegurado y no las negras perspectivas de estos neoliberales solo obsesionados por el materialismo del dinero. Todo esto debemos unirlo en un movimiento social como fuente de transformación donde se recojan todas las aportaciones individuales.

Juntos podemos, por eso el cambio debe venir desde abajo. No apoyemos a los cantos de sirenas que nos van a proponer los partidos del poder, que no es otra cosa, que adornos para volver a mentir y engañarnos. Nuestra fuerza pasa por nuestro compromiso social colectivo e individual.

Nuestro voto debe ser el reflejo del cambio, así que ni un solo voto para estos partidos que sólo defienden a las elites financieras y nos diseñan un mundo de hambre y miseria.

### Estar en redes o construir en red: cultura libre e instituciones públicas

Por Rubén Caravaca | ¿Qué transformaciones y estrategias debemos abordar a la hora de gestionar libremente con las instituciones públicas?

nuevatribuna.es | Rubén Caravaca | 05 Septiembre 2014 - 11:07 h.

Cuando se quiere poner en marcha cualquier tipo de iniciativa cultural, una de las cuestiones a tener presente es la realidad en la que te vas a mover. El contexto local, los conflictos particulares que atraviesan cada espacio y a cada comunidad son al mismo tiempo el engranaje con el que trabajar y el punto de inflexión del que parte cada proyecto.

En la Universidad Popular Campus de Cebada celebrada por segundo año consecutivo el pasado mes de junio, organizada por el Colectivo C4C (cultura, ciencia, cooperación y comunicación) con el apoyo de la Asamblea Popular de Asturias - 15M en El Campo de Cebada (un espacio vecinal madrileño autogestionado por vecinas y vecinos), David García Arestegui miembro de la Asociación Cultura Libre levantó una buena polémica al afirmar que la Cultura Libre estaba muerta y que había que volver a los sindicatos, apelando a la lucha de clases. Aunque sabemos que este

discurso es provocativo y suscita críticas y desencuentros, lo tomamos en cuenta porque pone en el centro la indispensable sostenibilidad económica de muchas personas dedicadas a la producción y gestión cultural al borde de tener que abandonar sus actividades por la imposibilidad de hacer compatible un trabajo cultural fuera de las estrictas lógicas del mercado con una supervivencia económica básica.

España, inmersa en una crisis económica, política y emocional sin precedentes, se encuentra con una triste realidad: la precariedad de buena parte de los trabajadores culturales autónomos, independientes, que tienen pocas opciones de sacar adelante determinados proyectos cuando las administraciones lo que valoran solo cuestiones económicas (cuanto más barato salga, mejor; cuanta más rédito genere, también). Individual o colectivamente es imposible competir con grandes empresas que “intervienen en cultura” aunque su labor principal sea la construcción y/o la gestión de equipamientos públicos –privatizados en la gestión diaria- abonando salarios irrisorios, condiciones laborales indignas y programas, cuando los ahí, donde no imperan ni la calidad, ni propuestas diferenciadas o renovadoras.

Proyectos basados en licencias libres y códigos abiertos suelen prosperar en determinados espacios públicos con la complicidad de algunos responsables que suelen apoyarse “en más de lo mismo”, en colegas y amigos y en los mejores vendedores de productos. Pocas opciones hay para otras iniciativas. Es preciso mirar la realidad y ver la evolución, no solo cronológica, de los últimos años. La transparencia escasea (mucha teoría y muchas más contradicciones) donde el tema de género suele ser un tabú, con bastantes similitudes con las prácticas de las grandes industrias culturales y del entretenimiento. En el mes de marzo el ya mencionado colectivo C4C manifestó muchas dudas sobre la cultura libre en Madrid, calificándola como “moda”, como lo fue en su momento la movida madrileña.

En algunos casos, proyectos acerca del ‘procomún’, están tejidos dentro de instituciones públicas dependientes de la derecha más reaccionaria, que solo apoya aquello que le interesa desde el punto de vista de imagen. Parte de la promoción de estos proyectos de participación ciudadana y autogestión lavan la cara de estas instituciones y sirven para la justificación de recortes en equipamientos, mediación e infraestructuras culturales para la mayoría de la población. En ocasiones, hablamos de iniciativas que no tienen inconveniente en apostar por alianzas con grandes empresas transnacionales y corporaciones muy alejadas de cualquier planteamiento libre, igualitario, democrático. Desde un planteamiento muy personal, algunas pensamos que no todo vale.

Partiendo de lo anterior, con todos los matices, críticas y dudas susceptibles de ser planteadas, la sensación de que muchas propuestas próximas, consciente o inconscientemente, también están atrapadas en una tela de araña que busca mantener el status actual de sistema, sin ningún espíritu transformador, apoyando lo commons como parte de una moda. Algo tienen que ver con lo que se comentaba hace dos décadas en la revista *La Luna* -emblemática publicación cultural madrileña-: “el modernismo ha sido la iniciación creativa, el posmodernismo es simplemente ganar dinero con ello”.

En años de dedicación a la agitación cultural desde Fabricantes de Ideas / La Fábrica de Ideas hemos desarrollado algunas propuestas exitosas, otras no tanto. A la hora de plantar una nueva, que ilusione no hay más remedio que mirar al Sur. Asimilar procesos e iniciativas que se están produciendo en América Latina y África. Ver, escuchar, aprender, interactuar. No se trata exclusivamente de desarrollar una iniciativa interesante, más bien de conocer, asimilar de lo que está en marcha, mirar y aprender, remezclar, compartir, difundir, no caer en errores ya cometidos.

En esta línea, huimos de prácticas exclusivamente proyectistas que buscan abordar, ejecutar y justificar acciones y nos seduce más la idea de reposar, escuchar y mimar lo que hacemos.

En segundo lugar, nos planteamos definir claramente si queremos trabajar en red o solamente estar en redes o formar parte de una de ellas. Es esencial para conocer si en nuestra red el centro es la periferia y las periferias son el centro. Con todo ello podremos definir equipos y forma de desarrollar el proyecto.

En tercer lugar habría que abordar la gestión de espacios y lugares donde vamos a desarrollar nuestra propuesta ya que es uno de los temas más delicados, y a veces costosos, para sacar los proyectos adelante. Muchas veces hablamos de coworking, oficinas compartidas, recuperación y cesión de espacios, pero no abordamos cómo sostener estos lugares, qué fórmulas de cesión son positivas y cómo dialogar con administraciones y propietarios privados para trabajar en determinados entornos.

Al hablar de “políticas públicas y gestión de lo común” habría que plantear que las diferentes administraciones tuvieran un marco que de alguna manera definiera la posible utilización de espacios públicos.

A.- Espacios públicos de propiedad institucional abiertos cogestionados por vecinos, colectivos, personas y entidades sin ánimo de lucro, evitando su abandono por falta de recursos y la privatización.

B.- [Espacios en desuso.](#)

C.- Acuerdos con propietarios privados para cesión de espacios, pacto de figuras como el “anticrédito”, etc.



La primera opción es poco viable dado que la administración madrileña mira con especial recelo compartir la gestión con colectivos que no controla, con lo cual sería solo posible una cogestión con colectivos afines políticamente.

La segunda podría ser posible si hubiera voluntad e interés en hacerlo.

La tercera parte pasaría por evaluar relaciones personales entre propietarios y arrendatarios explorando posibilidades de contratos menos convencionales que los permitidos por la legislación vigente.

La investigación *El Valor del Vacío* realizada por Urban Networks junto con la Universidad San Pablo CEU sobre los vacíos de oportunidad del Madrid Central muestra unos datos sorprendentes sobre la realidad de espacios vacíos y poco utilizados en el centro de la ciudad. Resumen la investigación con la siguiente frase, parodiando a Danny DeVito, *“Madrid esconde un tesoro”*.

A modo de resumen, los siguientes datos: 573 solares vacíos, con un total de 630.000 metros cuadrados. 421 edificios desocupados, no acabados o con una ocupación inferior al 20%.

La utilización de una pequeña parte de los mismos permitiría el desarrollo de múltiples acciones e iniciativas que deberían tener una regulación mínima, permitiendo al mismo tiempo su utilización y garantizando los derechos de los propietarios de los mismos. Por otro lado, el cuidado y uso de estas infraestructuras sería una línea de cuidado y preservación del patrimonio urbano y no su abandono por deterioro y/o dejadez.

Al contar con el aval institucional solo se podrían desarrollar determinados proyectos e iniciativas, esencialmente:

A.- Para la creación de Puntos de Encuentro Ciudadano

B.- Actividades sin ánimo de lucro

C.- Promoción de la cultura libre y compartida

D.- Fomento de la transversalidad y de la diversidad

C.- Creación de autoempleo

Para ello sería indispensable elaborar un *“Estatuto de cooperación entre la administración pública municipal y la ciudadanía”* que incluyera entre otros temas, lo siguiente: 1. Quiénes pueden hacer uso de esos espacios y en qué calidad se ceden o se establecen las cooperaciones; 2. Cómo se pueden utilizar y qué actividades son prioritarias; 3. Pacto de colaboración; 4. Qué gestiones corresponde a cada parte; 5. Gestiones compartidas; 6. Medidas para la regeneración de dichos espacios; 7. Mediación; 8. Desocupación de los espacios

Todo ello basado en cinco principios básicos:

1. Respeto entre todos los involucrados; 2. Confianza mutua; 3. Transparencia; 4. Horizontalidad como objetivo, que nunca se puede lograr íntegramente dada la diversidad de las parte implicadas y personas y colectivos tan diversos; 5. Sostenibilidad

Elaborar un buen proyecto, aprender de experiencias realizadas o en marcha, trabajar en red y redes y poder desarrollarlo en espacios compartidos y gestionados colectivamente deben ser una garantía para poder llevar adelante la iniciativa que siempre quisimos desarrollar.

### El impacto negativo de las desigualdades en el desarrollo económico

[Vicenc Navarro](#) | Catedrático de Políticas Públicas de la Universidad Pompeu Fabra

nuevatribuna.es | 09 Septiembre 2014 - 16:42 h.

Una postura muy extendida en el dogma neoliberal es que las desigualdades de renta y riqueza en un país son un aliciente para la buena marcha de la economía. Es decir, que son necesarias y buenas para el desarrollo económico. Tal postura subraya que el hecho, por ejemplo, de que haya una minoría con mucho dinero y riqueza, muy por encima de todos los demás, incentiva a estos últimos –los demás– a intentar pertenecer a esta minoría en la cúspide. Otra manera de expresar esta postura es subrayando la necesidad de que haya un gradiente acentuado de riqueza y de rentas, pues, así, cada persona en esta escala quiere llegar a un nivel superior, motivando a la gente para que cada vez quiera llegar a más y más. Se señala que es así como funciona el sistema económico y financiero, basándose en el principio de que cada individuo desea alcanzar a los que están por encima de él o ella. De esta manera se considera que a mayor desigualdad en un país, mayor es el incentivo para subir en la escalera social, trabajando más y más, lo cual repercute en un mayor crecimiento económico. De este postulado neoliberal se concluye que cualquier intervención pública encaminada a la redistribución de la riqueza y de las rentas es negativa, pues disminuye y retrasa el crecimiento económico.



Existe otro argumento en el ideario neoliberal que también intenta justificar la concentración de la riqueza y de la renta, señalando que es bueno para el desarrollo económico que haya gente muy rica, pues son los súper ricos los que ahorran más, con lo cual hay más dinero para invertir y para estimular el crecimiento económico. Se establece así una línea argumental que asume que a mayor concentración de las rentas y riqueza, mayor ahorro, el cual lleva a una mayor inversión y a un mayor crecimiento económico. De esta línea argumental se concluye que se requieren políticas públicas que favorezcan esta concentración, pues se está así favoreciendo el crecimiento económico. Todas las reformas fiscales del gobierno español actual, presidido por Rajoy, encaminadas a favorecer a las rentas superiores, se justifican en estos términos.

### *¿Qué evidencia existe para apoyar estas tesis neoliberales?*

Veamos en primer lugar la evidencia que existe referente al primer postulado, el que indica que las desigualdades incentivan a los individuos a trabajar más, aumentando así la productividad, como consecuencia de aumentar la intensidad en el esfuerzo laboral. Pues bien, la evidencia existente apunta precisamente en el sentido opuesto. Los trabajos de los profesores William Easterly de la New York University y Gary Fields de la Cornell University muestran que, en general, los países y regiones dentro de los países que tienen menos desigualdades de renta crecen más rápidamente que los que tienen más desigualdades. Lo que es igualmente importante es que cuando se analiza la calidad del crecimiento económico (teniendo en cuenta el tipo de crecimiento y su impacto en el medioambiente), los países y regiones menos desiguales tienen crecimientos de mayor calidad que los más desiguales.

Lo mismo ocurre cuando se considera la riqueza, es decir, la propiedad de los medios que generan renta, tales como la tierra. Existen ya muchos estudios que muestran que en aquellos países en los que la tierra está menos concentrada, la productividad en su explotación es mayor que en aquellos países en los que hay grandes latifundios. Y lo que es incluso más importante es que la mayor productividad se alcanza cuando los agricultores trabajan cooperativamente, en tipos de trabajo asociativo como cooperativas agrícolas. En EEUU, la mayor productividad agrícola no se da en las grandes explotaciones, sino en las pequeñas con relaciones cooperativas, como ocurre entre las granjas del grupo religioso Mennonites en Pensilvania. Otro ejemplo es lo ocurrido en Japón. El gran resurgimiento de la economía japonesa después de la II Guerra Mundial fue resultado de la reforma agraria, impuesta por los aliados a Japón, como medida de romper la oligarquía japonesa basada en las grandes familias terratenientes.

### *Por qué los salarios bajos no son buenos para el desarrollo económico*

Otra muestra del error de la teoría de los llamados incentivos es la baja productividad causada por las desigualdades, siendo España un ejemplo de ello. Los bajos salarios en España son una de las causas de la baja productividad. Si los salarios fueran más altos, ello forzaría al empresario a invertir más, a fin de aumentar la productividad de cada trabajador. No es, como constantemente se dice y escribe, que la baja productividad determina bajos salarios, sino al revés, los bajos salarios son los que determinan la baja productividad. Si el dueño de las viñas de Tarragona tiene una gran abundancia de personas para trabajar en las viñas, es probable que les pague muy poco. Si no los tuviera, invertiría más para aumentar su productividad. Aumentar los salarios en un país es una medida esencial para aumentar la productividad, una realidad ignorada, cuando no ocultada, en nuestro país, donde el empresariado tiene un enorme poder y los sindicatos tienen poco. En realidad, la evidencia muestra que cuanto mayor es la fuerza de los sindicatos de clase, mayores son los salarios y mayor es la productividad de un país. Añado lo de sindicatos *de clase*, pues los sindicatos corporativos (lo que en inglés se llama *business unions*), con sus demandas, pueden aumentar las desigualdades dentro del mundo laboral. Tal como señala Chris Tilly en su excelente artículo “Geese, Golden Eggs, and Traps: Why Inequality is Bad for the Economy”, la sindicalización de la fuerza de trabajo en las industrias estadounidenses en los años treinta y cuarenta (estimulada por el New Deal) jugó un papel clave en aumentar la productividad.

### *En realidad, las desigualdades han sido la causa de la crisis*

En los años cincuenta hubo una teoría muy promocionada por los estamentos de gran poder económico (que reflejan el punto de vista de los súper ricos), que postulaban que la mejor manera de reducir las desigualdades era el crecimiento económico. El autor más conocido, promotor de esta visión, fue el Premio Nobel de Economía Simon Kuznets. Su argumento parecía lógico y razonable. A medida que la población laboral pasa de trabajar en la agricultura (que tiene unos salarios bajos) a la industria (que tiene unos salarios altos), hay menos desigualdades. La realidad, sin embargo, es distinta. Las mayores desigualdades no ocurren dentro de la fuerza laboral, sino entre los que derivan sus rentas del capital (los capitalistas, término que ahora no se utiliza por creerse erróneamente que es un término anticuado) y los que las derivan del trabajo (los trabajadores, que hoy son la gran mayoría de la población). Esta distribución de las rentas está determinada primordialmente por razones políticas, no económicas. Cuanto mayor es el poder de los propietarios del capital (que concentran la riqueza y las rentas) mayores son las desigualdades y cuanto mayor es el poder los asalariados y empleados menos desigualdades hay. Y es ahí donde está la raíz del tema de las desigualdades. El gran poder del mundo del trabajo que se dio a los dos lados del Atlántico Norte en el periodo 1945-

1980 fue la mayor causa del crecimiento de la economía y del decrecimiento de las desigualdades. Este decrecimiento se revirtió con el cambio político en los años ochenta, con las políticas públicas neoliberales del Presidente Reagan y de la Sra. Thatcher, de las que se apropiaron más tarde también las izquierdas gobernantes, que pasaron de la socialdemocracia al socioliberalismo. A partir de entonces, las rentas del capital se han incrementado enormemente, de manera tal que en muchos países, como España, estas rentas representan un porcentaje del PIB incluso mayor que las rentas del trabajo. Esta enorme concentración de las rentas y de las riquezas y el empobrecimiento de los trabajadores son las causas (silenciadas e ignoradas) de la gran recesión y el bajo crecimiento, como he mostrado extensamente en mis trabajos. Es interesante que incluso la OCDE acaba de reconocer este hecho. El mayor problema de la economía europea, incluyendo la española, es la escasa demanda, que está paralizando la economía de estos países. No es mera casualidad que en la UE-15 los países con una mayor recesión hayan sido los que tienen mayores desigualdades. España es un claro ejemplo de ello.

---

<sup>A</sup> **Utopías y distopías o antiutopías.** Esta discusión y la construcción socio-económico-política que pretende no olvida la serie histórica de ensayos literarios y prácticos, sean cuales sean las motivaciones de sus ensayistas (justicieras, esperanzadoras, compensatorias, reformadoras, revalorizadoras, críticas o incluso sólo sarcásticas) y conformadora de casi todos los mitos y religiones 'alter-mundistas': desde el jardín de Gilgamesh o el averno griego; al paraíso-yanna-nirvana soñados aún por muchos; pasando por los futuros edenés económico-sociales de los socialismos sin estado. Según wikipedia, *"a pesar de este carácter novelado o ficticio de las utopías, a lo largo de la historia del pensamiento se les han atribuido funciones que van más allá del simple entretenimiento: función orientadora... valorativa... crítica... esperanzadora... Según Platón, la república o el Estado perfecto estaría formado por tres clases sociales: los gobernantes, los guardias y los productores... A los gobernantes les concerniría la dirección del Estado; a los guardias su protección y defensa; a los productores el abastecimiento de todo lo necesario para la vida: la alimentación, ropa, viviendas... Los individuos pertenecerían a una u otra de estas clases, no por nacimiento, sino por capacidad... En 'La ciudad de Dios', [San] Agustín de Hipona concibe la utopía en una ciudad espiritual... fundada por Dios y en ella reinarian el amor, la paz y la justicia... Durante el Renacimiento se produjo un florecimiento espectacular del género utópico... 'Utopía' de Tomás Moro se divide en una aguda crítica a la sociedad de la época y en la descripción de... una organización política fundada racionalmente, en la que destaca la abolición de la propiedad privada, considerada la causa de todos los males e injusticias sociales... dónde impera una estricta organización jerárquica de puestos y funciones, a los que se accede por capacidad y méritos, completamente compatible con la total igualdad económica y social de los utopianos, pues todos disfrutaban de los mismos bienes comunes, al margen de su función y su tarea en la comunidad... Los profundos cambios sociales y económicos producidos por el industrialismo [siglo XIX] abonaron el terreno del descontento y la crítica, así como el deseo de sociedades mejores, más humanas y justas. De esta época proviene el **socialismo utópico**, con pensadores (Saint Simon, Fourier, Owen) que propusieron reformas concretas para hacer de la sociedad un lugar más solidario, en el que el **trabajo** no fuera una carga alienante y en el que todos tuviesen las mismas posibilidades de auto-realizarse. A diferencia de las utopías anteriores, éstas se diseñaron con el objetivo inmediato de llevarse a la práctica... Las utopías **socialistas** y **comunistas** se centraron en la **distribución equitativa** de los bienes, con frecuencia anulando la existencia del **dinero**. Los ciudadanos desarrollan las labores que más les agradan y que se orientan al **bien común**, permitiéndoles contar con mucho tiempo libre para cultivar las artes y las ciencias... Las utopías **capitalistas** o de mercado libre se centran en la **libre empresa**, en una sociedad donde todos los habitantes tengan acceso a la actividad productiva y unos cuantos, o incluso ninguno, a un gobierno limitado o mínimo... Una utopía global de **paz mundial** es con frecuencia considerada uno de los finales de la historia... La utopía **ecologista** se ha plasmado en 'Ecotopía' [novela de Callenbach publicada en 1975 y ambientada en 1999] dónde California y otros estados de la costa Oeste de EEUU se han secesionado, formando un nuevo estado ecologista." Por otro lado "la mayor parte de las **distopías** describen sociedades que son consecuencia de tendencias sociales actuales y que llevan a situaciones... extrapoladas en finales apocalípticos. Las distopías guardan mucha relación con la época y el contexto socio-político en que se conciben: advertían de los peligros del socialismo de Estado, de la mediocridad generalizada, del control social, de la evolución de las democracias liberales hacia sociedades totalitarias, del consumismo y el aislamiento (Nosotros, Señor del Mundo, 1984, Un mundo feliz, Fahrenheit 451...). En otras distopías más recientes etiquetadas **'ciberpunk'** el mundo se encuentra dominado por las transnacionales capitalistas con altos grados de sofisticación tecnológica y carácter represivo... Otras advierten sobre la manipulación mediática o política".*

<sup>B</sup> Para Marcuse "El concepto de utopía es un concepto histórico. Se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles. ¿Por qué razones imposibles? En la corriente discusión de la utopía, la imposibilidad de la realización del proyecto de una nueva sociedad se afirma, primero, porque los factores subjetivos y objetivos de una determinada situación social se oponen a la transformación; se habla entonces de inmadurez de la situación social, por ejemplo y tal vez hoy, del socialismo en los países capitalistas más desarrollados. En segundo lugar, porque el proyecto

esté en contradicción con determinadas leyes científicamente comprobadas; por ejemplo, el regreso a una supuesta edad de oro... Sólo un proyecto así es utópico en sentido estricto, o sea, extrahistórico. El otro grupo, la ausencia de factores subjetivos y objetivos, no puede considerarse sino, a lo sumo, provisionalmente irrealizable un proyecto de transformación social porque ha resultado irreal en la historia. Pero además puede ocurrir que su realización sea impedida por fuerzas y movimientos opuestos que son precisamente superables —y superados— en el proceso de la revolución. Por eso es discutible la práctica de presentar la ausencia de determinados factores subjetivos y objetivos como objeción a la realizabilidad de la transformación. En particular la indefinibilidad de una clase revolucionaria en los países capitalistas altamente tecnificados no es ninguna utopización del marxismo. Los portadores sociales de la transformación -esto es Marx ortodoxo- no se forman sino en el proceso mismo transformador, y no es posible contar siempre con la relativamente fácil situación de que las fuerzas revolucionarias en cuestión estén 'ready-made' a disposición en el momento en que empieza el movimiento revolucionario. Pero hay un criterio válido: que las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para realizar la transformación estén técnicamente presentes, aunque la organización existente de las fuerzas productivas impida su aplicación racional. En este sentido podemos hablar hoy, efectivamente, de un final de la utopía... Ahí están todas las fuerzas materiales e intelectuales que es posible aplicar a la realización de una sociedad libre. Que no se apliquen a ello ha de atribuirse exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación. Pero esta situación no convierte en utopía el proyecto mismo de la transformación. Apenas hay un científico serio que se atreva a negar que ya hoy es posible la eliminación material e intelectual del hambre, la miseria y el trabajo con las fuerzas productivas técnicamente disponibles; y que lo que hoy ocurre ha de atribuirse a la organización sociopolítica de la tierra. Pero no está aún bastante claro que esa eliminación técnicamente posible ha de pensarse en formas que muestran la ruptura con la historia anterior, o sea la activación de su dimensión biológica. Lo que está en juego es una nueva antropología, y no sólo en teoría, sino también como modo de existencia: la génesis y el desarrollo de necesidades vitales de libertad. De una libertad que no se apoye en la escasez y en la necesidad del trabajo alienado, ni encuentre en una y en otro sus límites. La necesidad del desarrollo de necesidades humanas cualitativamente nuevas, o sea, la dimensión biológica, necesidades en un sentido muy estrictamente biológico. Pero en este sentido la necesidad de libertad como necesidad vital no existe, o ha dejado ya de existir, en una gran parte de la homogeneizada población de los países desarrollados del capitalismo."

© El papel del trabajo en el reino de la necesidad no tiene unanimidad ni entre los marxistas. Un ejemplo es *'El derecho a la pereza'* (<http://www.marxists.org/espanol/lafargue/1880s/1883.htm>), opúsculo escrito por el médico franco-cubano Lafargue, casado con Laura Marx y traductor-adaptador de la obra de su suegro al francés. La actuación irregular de Lafargue y sobre todo su folleto de la pereza, profusamente difundido y leído entre trabajadores, no tiene buena crítica (salvo en medios anarco-sindicalistas). Para Pérez Ledesma, *"Lafargue cae con frecuencia en el uso de tópicos y apologías en sus análisis de las formas de vida preindustriales que se ajustan poco a la realidad histórica. En otros fragmentos de su obra también recurre a caracterizaciones étnicas con las que distingue a los diferentes pueblos para los que el trabajo es una necesidad, a los que él considera libres; a la vez que demuestra desconsideración hacia los trabajos manuales, en línea con los filósofos clásicos asentados en un sistema económico esclavista"*. Emigrado a Madrid, tras su participación en la Comuna de París de 1871, contactó con Pablo Iglesias y otros, minoritarios de la Internacional en España que fundaron el PSOE y la UGT, frente a los mayoritarios anarcosindicalistas, a los que intentó redirigir sin éxito hacia el marxismo, bajo el asesoramiento de Engels, quien tuvo que reemplazarlo como enlace del Consejo Español con la 1ª Internacional, escindida en 1872. En 1873 Lafargue volvió a Londres y abrió un taller de litografía con ayuda económica de Engels, que lo volvió a poner en contacto con el renacido movimiento obrero francés como dirigente de la 2ª Internacional. Será anecdótico, pero según Derfler (*Paul Lafargue and the Flowering of French Socialism 1882-1911*. Harvard University Press) "Engels trabajó casi hasta su muerte [5 agosto 1895]... En la última carta que escribió, el 23 de julio, Engels expresaba a Laura Marx su consternación al saber que Kautsky, Lafargue y otros planeaban escribir una historia del socialismo y no habían pedido su participación... Lafargue y Laura vinieron al funeral [10 agosto] con Jean Longuet [hijo de Jenny Marx]... Lafargue apreciaba y se tomaba en serio el flujo incesante de consejos de Engels, a pesar de sus desacuerdos. Y el dinero que les entregó aseguró la supervivencia financiera de los Lafargue. Engels dejó a los hijos de Marx el grueso de su capital, unas 25.000 libras. Laura y Leonor recibieron cada una entre 4 y 5.000 libras. A los dos meses de la muerte de Engels, Laura escribió que Lafargue y ella estaban mirando en los alrededores de París y habían encontrado un palacete en subasta en Draveil. Necesitaba reparaciones pero tenía *"un jardín espléndido que tocaba el bosque de Sénart"*... Sólo familias con 'grandeza' compraban las casas en las que residían. Era *"un lugar maravilloso... suntuoso"*, dijo Leonor al visitarla. Permitted al matrimonio vivir bien y su *"grandeur"* dejó a Leonor *"intranquila respecto al futuro del marxismo en Francia. La casa tiene unas 30 habitaciones, escribió a Kautsky, sin contar otros edificios exteriores como el salón de billar... y un estudio y una casa amplia donde vive el jardinero, invernaderos sin límite y edificios para todo tipo de animales alados o no [además de] un gran huerto... es más un parque que un jardín"*. Y describió los alrededores como *"exquisitos"*. Pese a los reproches de muchos que pensaban que los Lafargue eran millonarios, tenían poca ayuda doméstica y ambos trabajaron duro para mantener su

---

casa y propiedad. Lafargue no estuvo en contacto regular con sus camaradas en el Partido Obrero francés. Nunca fue un hombre de masas y su estilo de vida burgués fue fácilmente criticado por la mayoría de los miembros de éste”.

D .

<sup>E</sup> La discusión sobre el papel de las fuerzas productivas Pla Rafael. 'Internet y el final de la utopía'.

<http://www.uv.es/~pla/intfinut.htm>

Cuando Friedrich Engels escribió en el siglo XIX su obra "[Del socialismo utópico al científico](#)", se centró en criticar propuestas de transformación socialista de la sociedad que no se basaban en fuerzas sociales existentes y procesos económicos reales, sino únicamente en imperativos morales, planteando como alternativa un socialismo basado en el desarrollo de las fuerzas productivas y en la acción de la clase trabajadora.

En la segunda mitad del siglo XX, Herbert Marcuse, en "[El final de la utopía](#)", planteó que el desarrollo de la automatización creaba las condiciones objetivas para una emancipación social que pusiera fin a un sistema social basado en un trabajo alienado y en la represión de las pulsiones biológicas del ser humano.

Ya entrados en el siglo XXI, debemos preguntarnos en qué medida las transformaciones producidas en la base tecnológica de la sociedad afectan a sus posibilidades de emancipación. Y en particular cuáles son las implicaciones de Internet en ese sentido.

Internet tiene claramente en común con otros cambios tecnológicos, como la revolución industrial del siglo XIX y la revolución científico-técnica del siglo XX, la existencia de dinámicas contradictorias entre los procesos que motivan su puesta en marcha y los procesos que se derivan de su desarrollo.

En el caso de la revolución industrial, Karl Marx y Friedrich Engels expresaron gráficamente en el "[Manifiesto del Partido Comunista](#)" que "las armas con que la burguesía derribó al feudalismo se vuelven ahora contra ella", en tanto que el desarrollo de la industria impulsado por la burguesía pondría en pie al proletariado destinado a ser su enterrador.

En el caso de la revolución científico-técnica, analizada en el trabajo colectivo "[La civilización en la encrucijada](#)" dirigido por Radovan Richta, el desarrollo de los procesos de automatización orientados a la maximización del beneficio empresarial con el ahorro de mano de obra generan una forma de producción en la que la reinversión capitalista y la gestión burocrática tienden a ser prescindibles en tanto que el desarrollo tiende a ser predominantemente cualitativo y a descansar en el trabajo de investigación científico-técnica y de innovación (I+D+i).

En el caso de Internet, la motivación militar de la Arpanet original de construir una red de información que no tuviera un centro vulnerable ante un ataque nuclear dio paso a una red mundial de comunicación incontrolable desde los centros de poder.

Ahora bien, tanto la revolución industrial como la revolución científico-técnica se realizaron bajo la dirección de la burguesía, y esa dirección ha condicionado su desarrollo preservando el sistema capitalista. Así, la burguesía ha venido utilizando las crisis y el desarrollo desigual para dividir a la clase trabajadora, que ha tenido que luchar en condiciones de inferioridad, viendo recurrentemente amenazadas las conquistas que obtenía con su lucha. Y ha utilizado la reducción del tiempo de trabajo directo en la producción posibilitada por la automatización para ahorrar salarios incrementando el paro y colateralmente la precariedad laboral.

Pero Internet se ha desarrollado inicialmente al margen del mercado capitalista, como obra de profesionales (trabajadores científicos y técnicos), y en buena medida en el marco de Universidades y centros públicos de investigación. De alguna manera, es un producto de la revolución científico-técnica que ha promovido el protagonismo del trabajo de investigación, y su mismo diseño, orientado a una circulación de información libre de controles y de propietarios, es ajeno a la lógica del capitalismo. Pero al mismo tiempo también es ajeno a la lógica del poder centralizado propia de los Estados. La lógica propia de Internet es la lógica característica del comunismo tal como lo definiera Marx en la "[Crítica del programa de Gotha](#)", una sociedad sin clases y sin Estado, en el mismo sentido en que Engels concluía en "[El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado](#)".

Internet juega así un papel singular en relación a la noción de Utopía.

Siglos después de la inicial "[Utopía](#)" de Thomas More, Engels utilizaría el término en el sentido peyorativo anteriormente indicado para referirse a diversos intentos o propuestas de construir una sociedad ideal, socialista o comunista, en un ámbito local. Marx y Engels insistirían no sólo en la necesidad de determinadas condiciones objetivas de base económica para tal construcción, sino en la necesidad de su carácter internacional. En ese sentido, y aunque pudiera resultar paradójico, la propuesta de Stalin de construir el socialismo en un sólo país encajaría en ese tipo de propuestas "utópicas".

---

Pero a finales del siglo XX nos encontramos con una forma distinta de utilización del término. Se hablará del comunismo como "horizonte utópico" en el sentido de un ideal hacia el cuál avanzar. Esa utilización en sentido positivo de la noción de utopía como horizonte o "sueño" se daría en ámbitos diversos. Aparece al final del apartado "[El socialismo y el comunismo al que aspiramos](#)" del "[Manifiesto del PCE para la izquierda](#)" aprobado en el XIV Congreso del PCE (singularmente, al final del apartado "[Una propuesta federal para la socialización del Estado](#)" del mismo texto se declara en sentido contrario que ésta "no será así un horizonte lejano que se aleje a medida que vamos avanzando, sino un proceso de transformación desde la realidad actual"). Aparece en un [texto para la VII Asamblea de IU](#) firmado por notorios dirigentes del trostkismo español. Aparece en un [texto de Eduardo Galeano](#) según el cuál la utopía sirve para caminar. Y singularmente, la vía estalinista de construcción del socialismo reduciría también el "comunismo" a una perspectiva utópica en tanto que alejaba indefinidamente la eliminación comunista de las clases y del Estado en unos regímenes fuertemente autoritarios y con notorios privilegios para la casta burocrática.

Ahora bien, lo que caracteriza a las propuestas alternativas en el Ciberespacio es que, lejos de ser horizontes lejanos, consituyen realidades presentes sustentadas en una lógica alternativa a la del capitalismo. El desarrollo de redes de comunicación horizontales y no jerárquicas no es un proyecto para un futuro lejano pospuesto a una indeterminada toma del poder, sino algo actualmente en construcción sustentada en la propia arquitectura de Internet. Una programación libre y de código abierto basada en la libre colaboración de informáticos de todo el mundo que ponen a disposición pública el resultado de sus trabajos, rechazando cualquier propiedad privada sobre los mismos, no es un sueño fantástico producto de la imaginación de algún visionario, sino una realidad actual que podemos encontrar en Internet y en nuestros ordenadores, como productos del [proyecto GNU/Linux](#). De este modo, la eliminación de la propiedad privada y la disolución de las estructuras jerárquicas de poder son para hoy, no un horizonte utópico ni un mero objetivo lejano.

Esta dinámica elimina la separación entre la actividad cotidiana y los objetivos últimos. Pero a diferencia de los proyectos "utópicos" del siglo XIX de Saint Simon, Owen o Fourier, no se dan en reductos cerrados en ámbitos locales ni pretenden construir de inmediato colectividades plenamente comunistas. Por el contrario, tales rasgos comunistas se extienden por todo el mundo y se producen de forma parcial, en Internet y en el Ciberespacio, coexistiendo con el imperialismo y las multinacionales capitalistas. Pero no son un producto del voluntarismo de sus autores, sino que su viabilidad descansa en las condiciones objetivas del medio que utilizan. Si "el medio es el mensaje" como dijera [McLuhan](#), el medio de Internet conlleva en sí una estructura de relaciones en red incontrolable desde un centro dirigente. Y en la medida en que el coste de la reproducción de la información es mínimo, la misma "ley del valor" sustentado en el tiempo de trabajo socialmente necesario para ella resulta inaplicable, y su sujeción a las reglas del mercado resulta, esta vez sí, utópica, como lo son los intentos de evitar la llamada "piratería" informática.

Y la lucha por introducir rasgos comunistas en el presente, sin remitirnos a un futuro finita o infinitamente lejano, se da también fuera del Ciberespacio. Se da, en particular, en la lucha por desmercantilizar la satisfacción de las necesidades básicas, a través de servicios públicos gratuitos, de manera que cada cuál pueda recibir, por ejemplo, educación y sanidad según sus necesidades. También aquí, no se trata de construir de forma aislada un proyecto comunista íntegro, sino de contraponer en aspectos parciales la lógica comunista a la lógica capitalista. Esta lucha se da en ámbitos locales, pero también puede enmarcarse en una acción internacionalista: el verdadero intervencionismo humanitario se realiza con maestros o personal sanitario, y no con unidades militares armadas que a lo que responden es a la lógica imperialista.

Por ello, en el inicio del siglo XXI, podemos afirmar que la vanguardia objetiva de la lucha por el comunismo la constituyen gentes como los informáticos que desarrollan software libre o los médicos cubanos que actúan solidariamente a lo largo y ancho del mundo.