

El marxismo como sociología burguesa

Murray Bookchin

2020

Índice general

Marxismo y dominación	5
Jerarquía y dominación	15

El trabajo de Marx, quizá el proyecto más notable de desmistificación de las relaciones sociales burguesas, se ha vuelto la mistificación más sutil del capitalismo en nuestra era. No me refiero a ningún “positivismo” latente en el corpus marxiano o al algún tipo de reconocimiento retrospectivo de sus “límites históricos”. Una crítica seria del marxismo debe empezar con su naturaleza más íntima como el producto más avanzado —de hecho, la culminación— de la ilustración burguesa. Ya no será suficiente ver la obra de Marx como el punto de partida de una nueva crítica social, ni aceptar su «método» como válido a pesar del contenido limitado que tuvo en su día, ni ensalzar sus objetivos como liberadores más allá de sus medios, ni considerar que el proyecto está contaminado por sus dudosos seguidores. De hecho, el “fracaso” de Marx para desarrollar una crítica radical del capitalismo y una práctica revolucionaria surge notablemente como un fracaso en el sentido de una empresa que sigue siendo inadecuada para sus objetivos. Muy al contrario. En el mejor de los casos, el trabajo de Marx es un autoengaño inherente que absorbe inadvertidamente los principios más cuestionables del pensamiento de la Ilustración en su propia sensibilidad y permanece sorprendentemente vulnerable a sus implicaciones burguesas. En el peor de los casos, ofrece la disculpa más sutil para una nueva era histórica que fue testigo de la fusión del «libre mercado» con la planificación económica, la propiedad privada con la propiedad nacionalizada, la competencia con la manipulación oligopólica de la producción y el consumo, la economía con el estado. En resumen, la época moderna del capitalismo de Estado. La sorprendente congruencia del «socialismo científico» de Marx —un socialismo que planteó los objetivos de la racionalización económica, la producción planificada y un «Estado proletario» como elementos esenciales del proyecto revolucionario— con el desarrollo inherente del capitalismo hacia el monopolio, el control político y un aparentemente «Estado de bienestar» ya ha llevado a tendencias marxistas institucionalizadas como la socialdemocracia y el eurocomunismo a una complicidad abierta con la estabilización de una era del capitalismo altamente racionalizado. De hecho, con un ligero cambio de perspectiva, podemos usar fácilmente la ideología marxista para describir esta era del capitalismo de estado como «socialista».

¿Puede ese cambio de perspectiva ser ignorado como una “vulgarización” o una “traición” del proyecto marxista? ¿O acaso comprende la mera realización de los supuestos más fundamentales del marxismo, una lógica que

incluso puede haber estado oculta al propio Marx? Cuando Lenin describe el socialismo como “nada más que un monopolio capitalista de estado hecho para beneficiar a todo el pueblo”, ¿viola la integridad del proyecto marxista con sus propias “vulgarizaciones”? ¿O revela premisas subyacentes de la teoría marxista que la convierten históricamente en la ideología más sofisticada del capitalismo avanzado? Lo que está básicamente en juego en estas preguntas es si existen supuestos compartidos entre todos los marxistas que proporcionan premisas reales para la práctica socialdemócrata y para la práctica eurocomunista y la futurística de Lenin. Una teoría que es tan fácilmente «vulgarizada», «traicionada» o, más siniestramente, institucionalizada en formas de poder burocrático por casi todos sus adherentes bien puede ser una que se preste a tales «vulgarizaciones», «traiciones» y formas burocráticas como condición normal de su existencia. Lo que pueden parecer «vulgarizaciones», «traiciones» y manifestaciones burocráticas de sus principios a la luz acalorada de las disputas doctrinales puede resultar ser el cumplimiento de sus principios a la fría luz del desarrollo histórico. En cualquier caso, todos los roles históricos, hoy, parecen haber sido totalmente mal interpretados. En lugar de restaurar el marxismo para que pueda ponerse al día con las muchas fases avanzadas del capitalismo moderno, es muy posible que muchas fases avanzadas del capitalismo moderno en los países burgueses más tradicionales todavía tengan que ponerse al día con el marxismo como la anticipación ideológica más sofisticada del desarrollo capitalista.

Que no haya ningún error sobre que estoy inmerso en un juego de palabras académico. La realidad exhibe paradojas aún más convincentes que la teoría. La Bandera Roja sobrevuela un mundo de países socialistas que están en guerra mutua entre sí, mientras que los partidos marxistas fuera de su perímetro forman puntales indivisibles para un mundo cada vez más capitalista de Estado que, irónicamente, arbitra entre (o se alinea con) sus vecinos socialistas contendientes. El proletariado, como su contraparte plebeya en el mundo antiguo, participa activamente en un sistema que ve su mayor amenaza en una población difusa de intelectuales, habitantes urbanos, feministas, gays, ambientalistas; en resumen, un “pueblo” transclase que todavía expresa los ideales utópicos de las revoluciones democráticas pasadas hace mucho tiempo. Decir que el marxismo simplemente no tiene en cuenta, hoy, esta constelación absolutamente nada marxiana es ser excesivamente generoso con una ideología que se ha convertido en “revolucionaria” al personaje de

la reacción del capitalismo de estado. El marxismo está exquisitamente construido para oscurecer estas nuevas relaciones, distorsionar su significado y, cuando todo lo demás falla, reducirlas a sus categorías economicistas. Los países y movimientos socialistas, a su vez, no son menos «socialistas» por sus «distorsiones» que por sus «logros» declarados. De hecho, sus “desviaciones” adquieren mayor significación que sus “logros” porque revelan de manera convincente el aparato ideológico que sirve para mistificar el capitalismo de Estado. Por eso, más que nunca, es necesario que este aparato sea explorado, sus raíces desenterradas, su lógica revelada y su espíritu exorcizado del proyecto revolucionario moderno. Una vez llevada a la luz clara de la crítica, se verá como lo que realmente es, no como «incompleta», «vulgarizada» o «traicionada», sino como la esencia histórica de la contrarrevolución: de la contrarrevolución que ha sido usada de manera efectiva que cualquier otra ideología histórica desde el cristianismo por cualquier perspectiva liberadora precisamente en contra la liberación.

Marxismo y dominación

El marxismo converge con la ideología burguesa de la Ilustración en un punto en el que ambos parecen compartir una concepción científicista de la realidad. Sin embargo, lo que suele eludir a muchos críticos del científicismo de Marx es la medida en que el «socialismo científico» objetiva el proyecto revolucionario y, por lo tanto, lo despoja necesariamente de todo contenido y objetivos éticos. Los recientes intentos de los neomarxistas de infundir un significado psicológico, cultural y lingüístico en el marxismo lo desafían en sus propios términos sin abordar con franqueza su naturaleza más íntima. Ya sea conscientemente o no, comparten el papel mistificador del marxismo, por muy útil que pueda ser su trabajo en términos estrictamente teóricos. De hecho, en cuanto al tema de la metodología científica, Marx puede leerse de muchas formas. Su comparación famosa en el “Prefacio” a la *Capital* de lo físico que reproduce experimentalmente los fenómenos naturales en su “estado puro” y su propia selección de Inglaterra como el “*locus classicus*” del capitalismo industrial en su propio día, obviamente, revela un científicista sesgo que es solo reforzado por su afirmación de que El *Capital* revela las «leyes naturales» del «movimiento económico» en el capitalismo; de hecho,

que la obra trata “la formación económica de la sociedad [y no solo el capitalismo]... como un proceso de historia natural...”. Por otro lado, estas formulaciones pueden ser contrarrestadas por el carácter dialéctico de los *Grundrisse* y del propio *Capital*, dialéctica que indaga en las transformaciones internas de la sociedad capitalista desde un punto de vista orgánico e inmanente que difícilmente concuerda con la concepción física de la realidad.

Sin embargo, lo que une decisivamente tanto al cientificismo de la física como a la dialéctica marxista es el concepto de «legalidad» en sí mismo: la idea preconcebida de que la realidad social y su trayectoria pueden explicarse en términos que remuevan las visiones humanas, las influencias culturales y, lo que es más significativo, metas éticas del proceso social. De hecho, el marxismo dilucida la función de estas «fuerzas» culturales, psicológicas y éticas en términos que las hacen supeditadas a las «leyes» que actúan detrás de la voluntad humana. Las voluntades humanas, por su interacción y obstrucción mutuas, se «cancelan» entre sí y dejan libre al «factor económico» para determinar los asuntos humanos. O, para usar la monumental formulación de Engels, estas voluntades comprenden «innumerables fuerzas que se cruzan, una serie infinita de paralogramas de fuerzas que dan lugar a una resultante: el evento histórico». Por tanto, a la larga, «lo económico es en última instancia decisivo» (Carta a J. Bloch). De ninguna manera está claro que Marx, que aduce el laboratorio del médico como un paradigma, no hubiera estado en desacuerdo con la geometría social de Engels. En cualquier caso, no viene al caso si las «leyes» sociales son dialécticas o no. El hecho es que constituyen una base consistentemente objetiva para el desarrollo social que es una característica única del enfoque de la realidad de la Ilustración.

Debemos hacer una pausa para sopesar todas las implicaciones de este giro en lo que podría llamarse la «teoría del conocimiento» de Marx. El pensamiento griego también tenía una noción de ley, pero una que estaba guiada más por un concepto de «destino» o Moira que por «necesidad» en el sentido moderno del término. Moira encarnaba el concepto de «necesidad» regido por el significado, por un objetivo éticamente condicionado fijado por el «destino». La realización real del «destino» fue gobernada por la justicia o Dike que preservó el orden mundial manteniendo cada uno de los elementos cósmicos dentro de sus límites establecidos. La naturaleza mítica de esta concepción del «derecho» no debe cerrar los ojos ante su contenido altamente ético. La “necesidad” no era simplemente una compulsión, sino una

computación moral que tenía significado y propósito. En la medida en que el conocimiento humano tiene derecho a asumir que el mundo es ordenado —un supuesto que la ciencia moderna comparte con las cosmologías míticas, aunque solo sea para hacer posible el conocimiento—, tiene derecho a asumir que este orden tiene inteligibilidad o significado. Puede ser traducido por el pensamiento humano en una constelación intencionada de relaciones. Desde el concepto implícito de meta que es inherente a cualquier noción de un universo ordenado, la filosofía griega podría reclamar el derecho a hablar de «justicia» y «contienda» en el orden cósmico, de «atracción» y «repulsión», de «injusticia» y «retribución». Dada la necesidad constante de una filosofía de la naturaleza que nos guíe hacia un sentido más profundo de comprensión ecológica de nuestra relación deformada con el mundo natural, de ninguna manera estamos libres de una necesidad menos mítica de restaurar esta sensibilidad helénica.

La Ilustración, al despojar a la ley de todo contenido ético, produjo un cosmos objetivo que tenía un orden sin sentido. Laplace, su mayor astrónomo, eliminó no solo a dios de su descripción del cosmos en su famosa respuesta a Napoleón, sino también el espíritu clásico que guió el universo. Pero la Ilustración dejó una arena abierta a este espíritu: la arena social, una en la que el orden todavía tenía significado y el cambio todavía tenía un propósito. El pensamiento de la Ilustración retuvo la visión ética de una humanidad moral que podría ser educada para vivir en una sociedad moral. Esta visión, con su generoso compromiso con la libertad, la igualdad y la racionalidad, iba a ser el manantial del socialismo y el anarquismo utópicos en el siglo siguiente.

Irónicamente, Marx completó el pensamiento de la Ilustración al incorporar el cosmos laplaciano a la sociedad; no, desde luego, como un mecanicista tosco, sino como un científico en dura oposición a cualquier forma de utopismo social. Mucho más significativo que la creencia de Marx de que había arraigado el socialismo en la ciencia es el hecho de que había arraigado el «destino» de la sociedad en la ciencia. De aquí en adelante, “hombres” se veían (para usar las propias palabras de Marx en el “Prefacio” a *El capital*) como la “personificación de categorías económicas, el portador del interés de clase en particular”, no como individuos poseídos de la voluntad y del propósito ético. Se convirtieron en objetos de la ley social, una ley tan desprovista de significado moral como la ley cósmica de Laplace. La ciencia no se había

convertido simplemente en un medio para describir la sociedad, sino que se había convertido en su destino.

Lo significativo de esta subversión del contenido ético del derecho —en realidad, esta subversión de la dialéctica— es la forma en que la dominación se eleva a la categoría de hecho natural. La dominación se anexa a la liberación como condición previa para la emancipación social. Marx, si bien pudo haberse unido a Hegel en un compromiso con la conciencia y la libertad como realización de las potencialidades de la humanidad, no tiene un criterio moral o espiritual inherente para afirmar este destino. Toda la teoría está cautiva de su propia reducción de la ética a la ley, la subjetividad a la objetividad, la libertad a la necesidad. La dominación ahora se vuelve admisible como una «condición previa» para la liberación, el capitalismo como una «condición previa» para el socialismo, la centralización como una «condición previa» para la descentralización, el Estado como una «condición previa» para el comunismo. Habría sido suficiente decir que el desarrollo material y técnico son condiciones previas para la libertad, pero Marx, como veremos, dice mucho más y en formas que tienen implicaciones siniestras para la realización de la libertad. Las restricciones que el pensamiento utópico en su mejor momento colocó sobre cualquier transgresión de los límites morales de la acción se descartan como «ideología». No es que Marx hubiera aceptado una sociedad totalitaria como cualquier otra cosa que una afrenta viciosa a su perspectiva, pero no hay consideraciones éticas inherentes en su aparato teórico que excluyan la dominación de su análisis social. Dentro de un marco marxista, tal exclusión tendría que ser el resultado de la ley social objetiva —el proceso de la “historia natural” — y esa ley es moralmente neutral. Por tanto, la dominación puede ser cuestionada no en términos de una ética que tenga un reclamo inherente de justicia y libertad; puede ser desafiada —o validada— solo por leyes objetivas que tengan validez propia, que existen a espaldas de los «hombres» y más allá del alcance de la «ideología». Este defecto, que va más allá de la cuestión del «cientificismo» de Marx, es fatal, ya que abre la puerta a la dominación como el íncubo oculto del proyecto marxista en todas sus formas y desarrollos posteriores.

** La conquista de la naturaleza

El impacto de esta falla se hace evidente una vez que examinamos las premisas del proyecto marxista en su nivel más básico, pues en este nivel encontramos que la dominación literalmente “ordena” el proyecto y le da in-

teligibilidad. Mucho más importante que el concepto de desarrollo social de Marx como la «historia de la lucha de clases» es su drama de la expulsión de la humanidad de la animalidad a la sociedad, el «desarraigo» de la humanidad de la «eternidad» cíclica de la naturaleza en la temporalidad lineal de la historia. Para Marx, la humanidad se socializa solo en la medida en que los «hombres» adquieren el equipamiento técnico y las estructuras institucionales para lograr la «conquista» de la naturaleza, una «conquista» que implica la sustitución de la humanidad «universal» por la tribu parroquial, relaciones económicas para relaciones de parentesco, trabajo abstracto para trabajo concreto, historia social para historia natural. Aquí radica el papel “revolucionario” del capitalismo como era social. “El período burgués de la historia tiene que crear la base material del nuevo mundo: por un lado, el intercambio universal basado en la dependencia mutua de la humanidad y los medios de ese intercambio; por otro lado, el desarrollo de los poderes productivos del hombre y la transformación de la producción material en una dominación científica de los agentes naturales”, escribe Marx en *The Future Results of British Rule in India* (julio de 1853). «La industria y el comercio burgueses crean estas condiciones materiales de un mundo nuevo de la misma manera que las revoluciones geológicas han creado la superficie de la tierra. Cuando una gran revolución social haya dominado los resultados de la época burguesa, el mercado del mundo y las modernas potencias de producción y los haya sometido al control común de los pueblos más avanzados, solo entonces el progreso humano dejará de parecerse a ese espantoso ídolo pagano, que no bebería el néctar sino de los cráneos de los muertos».

La naturaleza convincente de las formulaciones de Marx —su esquema evolutivo, su uso de analogías geológicas para explicar el desarrollo histórico, su tratamiento científicista grosero de los fenómenos sociales, su objetivación de la acción humana como una esfera más allá de la evaluación ética y el ejercicio de la voluntad humana— son todas de lo más llamativo por el período en el que se escribieron (el “período” *Grundrisse* de Marx). También son sorprendentes debido a la «misión» histórica que Marx impartió al gobierno inglés en la India: la «destrucción» de las antiguas formas de vida indias («la aniquilación de la vieja sociedad asiática») y la «regeneración» de la India como nación burguesa («el establecimiento de las bases materiales de la sociedad occidental en Asia»). La coherencia de Marx en todas estas áreas merece respeto, no una restauración de mal gusto de las ideas clásicas con

una exégesis ecléctica y un adorno teórico o una «actualización» de Marx con conclusiones de mosaico que se toman prestadas de cuerpos de ideas completamente extraños. Marx es más riguroso en su noción del progreso histórico como conquista de la naturaleza que sus acólitos posteriores y, más recientemente, los neomarxistas. Casi cinco años después, en los *Grundrisse*, iba a representar la «gran influencia civilizadora del capital» de una manera que concuerda completamente con su noción de la «misión» británica en la India: «la producción (por el capital) de un escenario de la sociedad en comparación con la que todas las etapas anteriores parecen ser meramente progreso local e idolatría de la naturaleza. La naturaleza se convierte por primera vez en un simple objeto para la humanidad, una pura utilidad; deja de ser reconocido como un poder por derecho propio; y el conocimiento teórico de sus leyes independientes aparece solo como una estratagema diseñada para someterlo a las necesidades humanas, ya sea como objeto de consumo o como medio de producción. Siguiendo esta tendencia, el capital ha ido más allá de las fronteras y los prejuicios nacionales, más allá de la deificación de la naturaleza y la satisfacción heredada y autosuficiente de las necesidades existentes confinadas dentro de límites bien definidos, y la reproducción de la forma de vida tradicional. Es destructivo de todo esto, y permanentemente revolucionario, derribando todos los obstáculos que impiden el desarrollo de las fuerzas productivas, la expansión de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales e intelectuales».

Estas palabras podrían extraerse casi directamente de la visión de D'Holbach de la naturaleza como un «laboratorio inmenso», de los himnos de D'Alembert a una nueva ciencia que barre «todo lo que tiene ante sí ... como un río que ha roto su presa», de la hipostasización de Diderot de la técnica en el progreso humano, a partir de la imagen aprobatoria de Montesquieu de una naturaleza arrebatada, una imagen que, juiciosamente mezclada con la metáfora de William Petty de la naturaleza como la «madre» y el trabajo como el «padre» de todas las mercancías, revela claramente la matriz de la Ilustración de la perspectiva de Marx. Como Ernst Cassirer iba a concluir en una evaluación de la mente de la ilustración: “Todo el siglo XVIII está impregnado de esta convicción, a saber, que en la historia de la humanidad ha llegado el momento de privar a la naturaleza de sus secretos cuidadosamente guardados, de dejarla no en la oscuridad para maravillarse

como un misterio incomprensible, sino para llevarla bajo la luz brillante de la razón y analizarla con todas sus fuerzas fundamentales” (La Filosofía de la Ilustración).

Dejando a un lado las raíces ilustradas del marxismo, la noción de que la naturaleza es un «objeto» para ser utilizado por el «hombre» conduce no solo a la total desespiritualización de la naturaleza sino a la total desespiritualización del «hombre». De hecho, en mayor medida de lo que Marx estaba dispuesto a admitir, los procesos históricos se mueven tan ciegamente como los naturales en el sentido de que carecen de conciencia. El orden social se desarrolla bajo la coacción de leyes que son tan suprahumanas como el orden natural. La teoría marxista ve al «hombre» como la encarnación de dos aspectos de la realidad material: en primer lugar, como un productor que se define a sí mismo por el trabajo; en segundo lugar, como un ser social cuyas funciones son principalmente económicas. Cuando Marx declara que “los hombres pueden distinguirse de los animales por la conciencia, la religión o cualquier otra cosa que se quiera (pero ellos) comienzan a distinguirse de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de subsistencia” (La ideología alemana), básicamente trata a la humanidad como una «fuerza» en el proceso productivo que se diferencia de otras «fuerzas» materiales solo en la medida en que el «hombre» puede conceptualizar las operaciones productivas que los animales realizan de manera instintiva. Es difícil darse cuenta de cuán decisivamente esta noción de humanidad rompe con el concepto clásico. Para Aristóteles, los «hombres» cumplían su humanidad en la medida en que podían vivir en una polis y lograr la «buena vida». El pensamiento helénico en su conjunto distinguía a los «hombres» de los animales en virtud de sus capacidades racionales. Si un «modo de producción» no debe considerarse simplemente como un medio de supervivencia, sino como un «modo de vida definido» de modo que los «hombres» son «lo que producen y cómo producen» (La ideología alemana), la humanidad, en efecto, puede considerarse como un instrumento de producción. La «dominación del hombre por el hombre» es principalmente un fenómeno técnico más que ético. Dentro de este marco increíblemente reduccionista, si es válido que el «hombre» domine al «hombre» debe juzgarse principalmente en términos de necesidades y posibilidades técnicas, por muy desagradable que este criterio pueda parecerle al propio Marx si lo hubiera enfrentado en toda su brutal claridad. También la dominación, como veremos con el ensayo

de Engels «Sobre la autoridad», se convierte en un fenómeno técnico que apuntala el reino de la libertad.

La sociedad, a su vez, se convierte en un modo de trabajo que debe juzgarse por su capacidad para satisfacer las necesidades materiales. La sociedad de clases sigue siendo inevitable mientras el «modo de producción» no proporcione el tiempo libre y la abundancia material para la emancipación humana. Hasta que no se alcance el nivel técnico apropiado, el desarrollo evolutivo del “hombre” permanece incompleto. De hecho, las visiones comunistas populares de épocas anteriores son mera ideología porque «solo se generaliza el deseo» mediante intentos prematuros de lograr una sociedad igualitaria, «y con el deseo se reproduciría necesariamente la lucha por las necesidades y toda la vieja mierda». (La ideología alemana). Finalmente, incluso donde la técnica alcanza un nivel relativamente alto de desarrollo, “el reino de la libertad no comienza hasta que se pasa el punto en el que se requiere trabajo bajo la compulsión de la necesidad y la utilidad externa. En la naturaleza misma de las cosas, se encuentra más allá de la esfera de la producción material en el sentido estricto del término. Así como el salvaje debe luchar con la naturaleza, para satisfacer sus necesidades, para mantener su vida y reproducirla, el hombre civilizado debe hacerlo también así, y debe hacerlo en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos posibles de producción. Con su desarrollo se expande el ámbito de la necesidad natural, porque sus deseos aumentan; pero al mismo tiempo aumentan las fuerzas de producción, por lo que se satisfacen estas necesidades. La libertad en este campo no puede consistir en otra cosa que en el hecho de que el hombre socializado, los productores asociados, regulan racionalmente su intercambio con la naturaleza, la ponen bajo su control común, en lugar de ser gobernado por ella como por un poder ciego; que cumplan su tarea con el menor gasto de energía y en las condiciones más adecuadas a su naturaleza humana y más dignas de ella. Pero siempre sigue siendo un reino de necesidad. Más allá de él comienza ese desarrollo del poder humano, que es su propio fin, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, solo puede florecer sobre ese reino de la necesidad como base. El acortamiento de la jornada laboral es su premisa fundamental”. (Capital, vol. III) El marco conceptual burgués alcanza su apogeo, aquí en imágenes del «salvaje que debe luchar con la naturaleza», la expansión ilimitada de necesidades que se opone a los límites «ideológicos» de la necesidad (es decir, el concepto de medida, equilibrio y autosuficien-

cia), la racionalización de la producción y el trabajo como desiderata en sí mismos de carácter estrictamente técnico, la aguda dicotomía entre libertad y necesidad, y el conflicto con la naturaleza como condición de la vida social en todos sus aspectos. —clase o sin clase, propietaria o comunista.

En consecuencia, el socialismo se mueve ahora dentro de una órbita en la que, para usar la formulación de Max Horkheimer, «la dominación de la naturaleza implica la dominación del hombre», no solo «la subyugación de la naturaleza externa, humana y no humana», sino la naturaleza humana. (El eclipse de la razón). Tras su escisión del mundo natural, el «hombre» no puede esperar la redención de la sociedad de clases y la explotación hasta que él, como fuerza técnica entre las técnicas creadas por su propio ingenio, pueda trascender su objetivación. La precondition para esta trascendencia es cuantitativamente medible: la “reducción de la jornada de trabajo es su premisa fundamental”. Hasta que se cumplan estas condiciones previas, el «hombre» permanece bajo la tiranía de la ley social, la compulsión de la necesidad y la supervivencia. El proletariado, no menos que cualquier otra clase de la historia, está cautivo de los procesos impersonales de la historia. De hecho, como la clase que está más completamente deshumanizada por las condiciones burguesas, solo puede trascender su estatus objetivado a través de una «necesidad urgente, ya no disimulable, absolutamente imperativa...» Para Marx, «la cuestión no es qué tal o cual proletario, o incluso todo el proletariado en este momento, considera como su objetivo. La cuestión es qué es el proletariado y qué, en consecuencia, se verá obligado a hacer». (La Sagrada Familia). Su «ser», aquí, es el de objeto y la ley social funciona como coacción, no como «destino». La subjetividad del proletariado sigue siendo producto de su objetividad —irónicamente, una noción que encuentra un cierto grado de verdad en el hecho de que cualquier recurso radical meramente a los factores objetivos que entran en la formación de una «conciencia proletaria» o el contraataque de la conciencia de clase como un latigazo contra el socialismo en la forma de una clase trabajadora que ha «comprado el capitalismo», que busca su participación en la opulencia proporcionada por el sistema. Así, donde la reacción es la base real de la acción y la necesidad es la base de la motivación, el espíritu burgués se convierte en el «espíritu mundial» del marxismo.

El desencanto de la naturaleza produce el desencanto de la humanidad. El «hombre» aparece como un complejo de intereses y la conciencia de cla-

se como la generalización de estos intereses al nivel de la conciencia. En la medida en que la visión clásica de la autorrealización a través de la polis retrocede ante la visión marxista de la autoconservación a través del socialismo, el espíritu burgués adquiere un grado de sofisticación que hace que sus primeros portavoces (Hobbes, Locke) parezcan ingenuos. El íncubo de la dominación revela ahora plenamente su lógica autoritaria. Así como la necesidad se convierte en la base de la libertad, la autoridad se convierte en la base de la coordinación racional. Esta noción, ya implícita en la dura separación de Marx de los reinos de la necesidad y la libertad —una separación que Fourier debía desafiar con dureza— se hace explícita en el ensayo de Engels «Sobre la autoridad». Para Engels, la fábrica es un hecho natural de la técnica, no una forma específicamente burguesa de racionalizar el trabajo; por tanto, existirá tanto bajo el comunismo como bajo el capitalismo. Persistirá «independientemente de toda organización social». Coordinar las operaciones de una fábrica requiere una «obediencia imperiosa», en la que los trabajadores de la fábrica carecen de toda «autonomía». Sociedad de clases o sin clases, el reino de la necesidad es también un reino de mando y obediencia, de gobernante y gobernado. De una manera totalmente congruente con todos los ideólogos de clase desde el inicio de la sociedad de clases, Engels casa el socialismo con el mando y el gobierno como un hecho natural. La dominación se reelabora de un atributo social a una condición previa para la autoconservación en una sociedad técnicamente avanzada.

Jerarquía y dominación

Estructurar un proyecto revolucionario en torno a una «ley social» que carece de contenido ético, un orden que carece de sentido, una dura oposición entre «hombre» y naturaleza, compulsión más que conciencia, todo ello junto con la dominación como condición previa para la libertad, degrada el concepto de libertad y lo asimila a su opuesto: la coerción. La conciencia se convierte en el reconocimiento de su falta de autonomía, así como la libertad se convierte en el reconocimiento de la necesidad. Surge una política de «liberación» que refleja el desarrollo de la sociedad capitalista avanzada hacia la producción nacionalizada, la planificación, la centralización, el control racionalizado de la naturaleza y el control racionalizado de los «hombres». Si el proletariado no puede comprender su propio «destino» por sí mismo, un partido que hable en su nombre se justifica como la expresión auténtica de esa conciencia, aunque se oponga al proletariado mismo. Si el capitalismo es el medio histórico por el cual la humanidad logra la conquista de la naturaleza, las técnicas de la industria burguesa simplemente necesitan reorganizarse para servir a los objetivos del socialismo. Si la ética es meramente ideología, los objetivos socialistas son el producto de la historia más que de la reflexión y es por criterios mandados por la historia que debemos determinar los problemas de fines y medios, no por la razón y la disputa.

Parece haber fragmentos en los escritos de Marx que podrían contraponerse a esta sombría imagen del socialismo marxista. El “Discurso de Marx en el aniversario del periódico del pueblo” (abril de 1856), por ejemplo, describe la esclavitud del “hombre” por el “hombre” en el intento de dominar la naturaleza como una “infamia”. La «luz pura de la ciencia parece incapaz de brillar sino sobre un fondo oscuro de ignorancia» y nuestros logros técnicos «parecen resultar en dotar a las fuerzas materiales de vida intelectual y en embrutecer la vida humana en una fuerza material». Esta evaluación moral se repite en los escritos de Marx más como explicaciones del desarrollo histórico que como justificaciones que le dan significado. Pero Alfred Schmidt,

quien los cita extensamente en *El concepto de naturaleza de Marx*, se olvida de decirnos que Marx a menudo veía tales evaluaciones morales como evidencia de un sentimentalismo inmaduro. El «discurso» se burla de quienes «se lamentan» por la miseria que producen los avances técnicos y científicos. «Por nuestra parte», declara Marx, «no nos equivocamos en la forma del espíritu sagaz [se puede traducir justificadamente “espíritu sagaz” por “astucia de la razón”] que sigue marcando todas estas contradicciones. Sabemos que para trabajar bien las nuevas fuerzas de la sociedad, solo quieren ser dominados por hombres novedosos, y así son los trabajadores». El discurso, de hecho, termina con un homenaje a la industria moderna y, en particular, al proletariado inglés como los «primogénitos de la industria moderna».

Incluso si uno ve las inclinaciones éticas de Marx como auténticas, son marginales para el núcleo de sus escritos. Los intentos de redimir a Marx y fragmentos de sus escritos de la lógica de su pensamiento y obra se vuelven ideológicos porque ofuscan una exploración profunda del significado del marxismo como práctica y la medida en que un «análisis de clase» puede revelar las fuentes de la opresión. Llegamos, aquí, a una división fundamental dentro del socialismo en su conjunto: los límites de un análisis de clase, la capacidad de una teoría basada en las relaciones de clase y las relaciones de propiedad para explicar la historia y la crisis moderna.

Básico para el socialismo antiautoritario —específicamente, para el comunismo anarquista— es la noción de que la jerarquía y la dominación no pueden ser subsumidas por el dominio de clase y la explotación económica, de hecho, que son más fundamentales para la comprensión del proyecto revolucionario moderno. Antes de que el «hombre» comenzara a explotar al «hombre», comenzó a dominar a la mujer; incluso antes, si vamos a aceptar el punto de vista de Paul Radin; los ancianos comenzaron a dominar a los jóvenes a través de una jerarquía de grupos de edad, gerontocracias y culto a los antepasados. El poder del humano sobre el humano es anterior a la formación misma de clases y modos económicos de opresión social. Si “La historia de toda la sociedad existente hasta ahora es la historia de las luchas de clases”, este orden de la historia está precedido por un conflicto anterior más fundamental: la dominación social de las gerontocracias, el patriarcado e incluso la burocracia. Explorar el surgimiento de la jerarquía y la dominación está obviamente más allá del alcance de este trabajo. Lo he tratado con considerable detalle en mi próximo libro, *La ecología de la libertad*. Tal

exploración nos llevaría más allá de la economía política hacia el ámbito de la economía doméstica, el ámbito civil hacia el ámbito familiar, el ámbito de clase hacia el ámbito sexual. Nos proporcionaría un conjunto de fundamentos psicosociales completamente nuevos desde los que leer la naturaleza de la opresión humana y abriría un horizonte completamente nuevo desde el cual medir el verdadero significado de la libertad humana. Ciertamente tendríamos que deshacernos de la función que Marx imparte al interés y a la técnica como determinantes sociales, que no es negar su papel histórico, sino buscar en las demandas de factores no económicos como el estatus, el orden, el reconocimiento, de hecho, en los derechos y deberes que incluso pueden resultar materialmente gravosos para los estratos dominantes de la sociedad. Esto está claro: ya no servirá insistir en que una sociedad sin clases, libre de la explotación material, será necesariamente una sociedad liberada. No hay nada en el futuro social que sugiera que la burocracia sea incompatible con una sociedad sin clases, la dominación de las mujeres, de los jóvenes, de los grupos étnicos o incluso de los estratos profesionales.

Estas nociones revelan los límites del propio trabajo de Marx, su incapacidad para comprender un ámbito de la historia que es vital para comprender la libertad misma. Marx es tan ciego a la autoridad como tal que se convierte en una mera característica técnica de la producción, un «hecho natural» en el metabolismo del «hombre» con la naturaleza. La mujer también se convierte en un ser explotado no porque el hombre la vuelva dócil (o «débil» para usar un término que Marx consideraba su rasgo más entrañable), sino porque su trabajo está esclavizado por el hombre. Los niños siguen siendo simplemente «infantiles», la expresión de la «naturaleza humana» indómita e indisciplinada. La naturaleza, no hace falta decirlo, sigue siendo un mero objeto de utilidad, sus leyes deben ser dominadas y comandadas en una empresa de conquista. No puede haber una teoría marxista de la familia, del feminismo o de la ecología porque Marx niega los problemas que plantean o, peor aún, los transmuta en económicos. Por tanto, los intentos de formular un feminismo marxista tienden a degenerar en «salarios para amas de casa», una psicología marxista en una lectura marcuseana de Freud, y una ecología marxista en «la contaminación es rentable». Lejos de aclarar las cuestiones que pueden ayudar a definir el proyecto revolucionario, estos esfuerzos de hibridación las ocultan al hacer difícil ver que las mujeres de la «clase dominante» son gobernadas por hombres de la «clase dominante», que Freud es

simplemente el alter ego de Marx, que el equilibrio ecológico presupone una sensibilidad y una ética nuevas que no solo son distintas del marxismo, sino que se oponen rotundamente a él.

La obra de Marx no es solo la ideología más sofisticada del capitalismo de Estado, sino que impide una concepción verdaderamente revolucionaria de la libertad. Altera nuestra percepción de los problemas sociales de tal manera que no podemos anclar de manera relevante el proyecto revolucionario en las relaciones sexuales, la familia, la comunidad, la educación y el fomento de una sensibilidad y una ética verdaderamente revolucionarias. En cada punto de esta empresa, nos vemos obstaculizados por categorías economicistas que reclaman una prioridad más fundamental y, por lo tanto, invalidan la empresa desde el principio. Simplemente enmendar estas categorías economicistas o modificarlas es reconocer su soberanía sobre la conciencia revolucionaria en forma alterada, no cuestionar su relación con otras más fundamentales. Es incorporar el oscurantismo en la empresa desde el comienzo de nuestra investigación. El desarrollo de un proyecto revolucionario debe *comenzar* despojándose de las categorías marxistas desde el principio, para fijarse en las más básicas creadas por la sociedad jerárquica desde sus inicios, tanto más para colocar las económicas en el contexto adecuado. Ya no es simplemente el capitalismo lo que queremos demoler; es un mundo más antiguo y arcaico que sigue vivo en el presente: la dominación de lo humano por lo humano, la lógica de la jerarquía como tal.

Biblioteca anarquista
Anti-Copyright



Murray Bookchin
El marxismo como sociología burguesa
2020

Recuperado el 11 de diciembre de 2021 desde www.portaloaca.com
Este texto es un ensayo de Murray Bookchin titulado “*Marxism as Bourgeois Sociology*” que fue compilado en *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose, 1980). Traducción original por Tía Akwa.

es.theanarchistlibrary.org