



RADICALITZEM

la vida

La mayoría de libros de Virus editorial es troben sota llicències lliures i per la seva lliure descàrrega. Però els projectes autogestionaris i alternatius, com Virus editorial, necessiten un important suport econòmic. En la mesura que oferim bona part del nostre treball pel comú, creiem important crear també formes de col·laboració en la sostenibilitat del projecte. **Subscriu-t'hi!!**

La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, necesitan de un importante apoyo económico. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto. **¡Subscríbete!**



Satèl·lit
sense quota



Càpsida



Replicant

60€

- 5% En toda la librería online
- 4 libros Virus editorial sin límite de precio
- 5 compras mínimo anual a las 10 horas sin bonificación
- Pack bienvenida Punto de lectura + postal
- Descuentos En grupos de lectura y otras actividades

100€

- 5% En toda la librería online
- 8 novedades Virus editorial durante un año
- Pack bienvenida Punto de lectura + postal
- Descuentos En grupos de lectura y otras actividades

100€

- 5% En toda la librería online
- 8 novedades Virus editorial durante un año
- Pack bienvenida Punto de lectura + postal
- Descuentos En grupos de lectura y otras actividades

<https://viroseeditorial.net/hazte-virica/>

ENSAYO 

Aurélien Berlan

AUTONOMÍA Y SUBSISTENCIA

TRADUCCIÓN DE EMILIO AYLLÓN RULL
PRÓLOGO DE ADRIÁN ALMAZÁN





Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

- ① **Autoría-atribución:** deberá respetarse la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar la autoría del texto y/o de la traducción.
- Ⓜ **No comercial:** no puede utilizarse este trabajo con fines comerciales.
- Ⓝ **No derivados:** no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones solo podrán alterarse con el permiso expreso del autor o la autora.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia, puede visitarse: creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EE.UU.

© 2021, La Lenteur

© 2024 de esta edición, Virus Editorial

Título original:

Terre et liberté. La quête d'autonomie contre le fantasma de délivrance

Edición y maquetación: Virus Editorial

Traducción del francés: Emilio Ayllón Rull

Corrección de estilo: Carlos Marín Hernández

Corrección de galeradas: Rita Soler Colin

Diseño de colección: Silvio García-Aguirre y Pilar Sánchez Molina

Diseño de cubierta: Virus Editorial

Primera edición: octubre de 2024

La traducción de este libro ha contado con el apoyo del



ISBN: 978-84-17870-42-3

Depósito legal: B-20481-2024



Virus Editorial i Distribuïdora, SCCL

C/ Junta de Comerç, 18, baixos

08001 Barcelona

Tel.: 934 413 814

editorial@viruseditorial.net

www.viruseditorial.net

ÍNDICE

PRÓLOGO. ADRIÁN ALMAZÁN	11
Introducción	27
La destrucción de la vida privada y el triunfo de una concepción apolítica de la libertad	41
Las revelaciones políticas y filosóficas de Edward Snowden	43
Triunfo y ruina de la libertad privada	48
La «libertad de los modernos»	49
De la «libertad de los modernos» a la «libertad negativa»	53
El desmantelamiento de la esfera privada en la era industrial	59
El sentimiento de libertad en las sociedades industriales	66
La ampliación de lo posible y la «libertad de elegir»	67
Liberarse de las cargas políticas vinculadas a la vida social	74
Liberarse de la carga material de la vida cotidiana	79
El proyecto de emancipación, atrapado en la fantasía de liberación	87
Superar la condición terrena: la búsqueda religiosa de liberación	92
Liberación y rechazo religioso del mundo	95
Las vías espirituales y temporales de la búsqueda de liberación	98

Liberación material y dominación social en Occidente	101
La vía despótica de la liberación material: esclavizar a seres desarmados	103
La vía liberal de la liberación material: poner a los pobres a trabajar	106
La vía tecnocientífica de la liberación material: dominar la naturaleza	116
El sueño industrial de liberación y los espejismos de la emancipación	123
Industrialismo, maquinismo y pauperización: el mito de la liberación tecnocientífica	125
Marxismo, productivismo y burocracia: la ilusión de una sociedad industrial sin clases	131
Fordismo, keynesianismo y consumo de masas: la cara oculta de la abundancia	138
Del reino de la necesidad al reino de la libertad: Marx, Mao, Marcuse y compañía	149
Un imaginario aristocrático, escolástico y nihilista	157

Autonomía: el imaginario revolucionario de la subsistencia 165

La semántica de la autonomía	172
Anarquismo, regionalismo, ecología política: historia de los usos políticos del término	172
Autonomía colectiva, individual y material: historia de los significados del concepto	174
Autarquía y autonomía: la íntima imbricación de la autosuficiencia y la libertad	179
Asegurarse la subsistencia: una concepción popular de la libertad	181
La subsistencia contra el supermercado industrial	185
Volver a la tierra: una crítica ecofeminista del mito de la autodeterminación	190
Reconocer nuestra interdependencia: la autonomía material es política	193

Hambre, manos y tierra	198
Proveer a nuestras propias necesidades	199
Hacer por nuestros propios medios	206
Vivir de nuestros propios recursos	216
Conclusión	227
BIBLIOGRAFÍA	241

Hay que plantear una vez más el problema fundamental, a saber: en qué consiste la relación que, hasta ahora, parece unir la opresión social y el progreso en las relaciones del hombre con la naturaleza. Si se considera a grandes rasgos el conjunto del desarrollo humano hasta nuestros días, si, sobre todo, se oponen las tribus primitivas, organizadas casi sin desigualdad, a nuestra civilización actual, parece que el hombre no pueda aliviar el yugo de las necesidades naturales sin sobrecargar en igual medida el de la opresión social, como por el juego de un misterioso equilibrio. [...] Nada en el mundo, sin embargo, puede impedir al hombre sentir que ha nacido para la libertad. Jamás, suceda lo que suceda, puede aceptar la servidumbre; porque piensa. Jamás ha dejado de soñar una libertad sin límites, bien como felicidad pasada, de la que se habría visto privado por un castigo, bien como felicidad futura, debida a una suerte de pacto con una providencia misteriosa. El comunismo imaginado por Marx es la forma más reciente de este sueño; un sueño que, como todos los sueños, siempre ha resultado vano y, si ha podido consolar, lo ha hecho como el opio; es hora de renunciar a soñar la libertad y decidirse a concebirla.

Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934)

Huir de la fragilidad de los asuntos humanos para refugiarse en la estabilidad de la calma y el orden tiene en realidad tantos aspectos recomendables que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos de descubrir los fundamentos teóricos y los medios prácticos para la huida definitiva de la política.

Hannah Arendt, *La condición humana* (1958)

*Avém una rason
facha per desmontar
la mecánica del malastre*

Ives Roqueta, *Roèrgue, si* (1968)

PRÓLOGO

Aunque solo unas pocas décadas separen a Herbert Marcuse o Raoul Vaneigem de Javier Milei o Isabel Díaz Ayuso, los conceptos de libertad de unos y otros se encuentran en las antípodas. Si los primeros la enarbolaron como estandarte de la emancipación social en las décadas de 1960 y 1970, los segundos la empuñan como arma de demolición en su proyecto de neoliberalismo autoritario.

En la última década muchos gobiernos, en su mayoría de extrema derecha, están auspiciando mutaciones institucionales «revolucionarias» por su aceleración y hondura a lo largo y ancho del globo. Hasta hace apenas cuarenta años, los proyectos autoritarios solían tomar el poder por las armas e imponer regímenes basados en el control y la represión. Hoy, por el contrario, acceden al poder democráticamente. Sus políticas —que aumentan la desigualdad, hacen retroceder derechos sociales y atacan a minorías sociales— cuentan con la aprobación, en muchos casos fervorosa, de una parte nada desdeñable de la población.

Bukele encarcela masivamente a pobres en El Salvador mientras se presenta como adalid de la libertad, pese a lo cual sostiene una popularidad récord entre su electorado. Ayuso desmantela la sanidad y la educación en Madrid, y deja morir a miles de ancianos en residencias; no obstante, cosecha mayorías absolutas con su lema de «libertad para tomar unas cañas». Javier Milei, el avatar más perturbador y a la vez preocupante de esta nueva ola,

inunda sus discursos de odas a la libertad mientras planea la excarcelación de algunos responsables de la última dictadura cívico-militar argentina o retira a miles de jubilados el acceso a medicamentos básicos.

No obstante, en estas décadas no solo hemos vivido una mutación política, sino también una transformación ecológica sin precedentes. La extensión acelerada de la sociedad industrial, y de sus modos de vida, nos ha lanzado de bruces hacia una *terra incognita* en ámbitos como el climático, el energético o el ecosistémico. El crecimiento económico perpetuo y exponencial, que es la sustancia real de la libertad defendida por esta nueva ola reaccionaria, es incompatible con la vida, ya sea porque destruye el territorio para generar beneficio, o porque quema combustibles fósiles, deteriorando irreversiblemente el equilibrio atmosférico.

El neoliberalismo autoritario es una forma de necropolítica. Consume animales, plantas, tierra, rocas, cuerpos y, en general, territorios —especialmente en los sures— en su dinámica extractivista. Y lo hace no solo en los feudos de la *alt right*, sino también en países gobernados por partidos «progresistas» o «conservadores». La realidad es que esta destrucción es el correlato de nuestros modos de vida consumistas y mercantilizados que, aunque se presenten como «normales», son en realidad imperiales.

¿Qué hacer frente a este tsunami autoritario que se alza en el mar de fondo de una trayectoria ecológica de destrucción irreversible? ¿Qué papel está desempeñando la noción de libertad en estos procesos destructivos? ¿Podría la libertad cambiar de bando y volver a convertirse en una aliada de nuestras luchas? Estas son algunas de las preguntas que se abordan y se responden en este libro. Y probablemente nadie mejor para hacerlo que su autor, Aurélien Berlan.

Conocí a Aurélien hace ya más de una década. Primero como lector entusiasta del fascinante libro que derivó de su tesis doctoral: *La fabrique des derniers hommes*.¹ Su lectura fue para mi crucial en la comprensión de la sociedad industrial y cómo esta se caracteriza por haber sustituido la dominación personal por un nuevo tipo

1. Aurélien Berlan, *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, La Découverte, París, 2012.

de dominación impersonal. En su libro encontré a un investigador riguroso y brillante cuyo conocimiento de la sociología alemana —Simmel, Tönnies y, especialmente, Weber— me deslumbró. A día de hoy la diferencia conceptual y política entre crítica social y crítica cultural² que dichos estudios le permitieron perfilar me sigue pareciendo crucial para ampliar el alcance de nuestras reflexiones y acciones. No en vano podríamos considerar a Aurélien Berlan —uno de cuyos directores de tesis fue Axel Honneth— un representante sui géneris de la cuarta generación de la escuela de Fráncfort.

No obstante, lo que terminó de convertirlo en una referencia insoslayable para mi pensamiento y, sobre todo, en uno de mis amigos más queridos y cercanos, fueron los meses que compartimos en el curso 2017-2018. Cuando amablemente aceptó recibirme en su casa durante más de tres meses, pude conocer a Aurélien como militante, como campesino y como un ser humano cariñoso y cercano. Un Aurélien que no se había conformado con hacer de la crítica a la sociedad industrial un gesto estético o intelectual. Que se había desviado del camino del reconocimiento académico e intelectual al que parecía destinado por un solo motivo: tratar de encarnar en su propia vida una alternativa coherente a los males sociales que había identificado en su trabajo.

Aurélien, junto con otros miembros de su colectivo, el Grupo Marcuse, decidieron apenas terminadas sus tesis doctorales emprender una vida en comunidad en una pequeñísima localidad del sur de Francia. Construir otro modo de vida con algunas de las personas con las que en París organizaran en la teoría y en la práctica críticas a la publicidad³ o pusieran en marcha una crítica a la informatización del mundo que derivaría después en la creación del colectivo *Écran Total*.⁴

Allí conocí a alguien que, subsistiendo a base de traducciones y trabajos docentes temporales, había puesto en el frontispicio de

2. Aurélien Berlan, «Critique sociale et critique culturelle», *L'Inventaire*, n.º 1, otoño de 2014.

3. Grupo Marcuse, *De la miseria humana en el medio publicitario. Cómo el mundo se muere por nuestro modo de vida*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2009.

4. Grupo Marcuse, *La libertad en coma. Contra la informatización del mundo*, trad. Adrián Almazán Gómez y Salvador Cobo Marcos, El Salmón, Alicante, 2019.

su proyecto vital una noción que subyace a toda su producción teórica: la autonomía.⁵ Es precisamente la reflexión sobre el caso de esta noción en la época contemporánea, y sobre la posibilidad de reformularla y revitalizarla, lo que constituye el corazón teórico del libro que tienes en las manos.

La autonomía arrastra consigo una larga trayectoria tanto filosófica como política. Escuchar hablar de ella puede remitirnos a la moral kantiana o a los consejos obreros. No obstante, a Aurélien le ha interesado reivindicar en la teoría y en la práctica una autonomía que casa más bien con la tierra, con las necesidades materiales y con la subsistencia. Una autonomía que se puede entender, tal como veremos, como una teoría ecosocial y materialista de la libertad.⁶

Para comprender bien el calado y la relevancia de su propuesta analítica y crítica, puede ser útil recordar a Ivan Illich y su libro *El trabajo fantasma*.⁷ En este texto, el autor austriaco reflexionaba sobre cómo organizar una resistencia social a las irracionalidades de la sociedad industrial que él diagnosticara en sus obras más importantes de la década de 1970. En particular, proponía distinguir tres ejes de lucha.

En el primero, el eje *x*, incluía todas las cuestiones en torno a la jerarquía social, a la autoridad o al reparto de bienes. Este eje organiza hasta la actualidad casi la totalidad de la política. En sus extremos se sitúan las definiciones arquetípicas de izquierda (igualitaria, antiautoritaria, redistributiva) y derecha (jerárquica, autoritaria y elitista). Gran parte de las respuestas al tsunami autoritario que antes describíamos apuestan por revivir cultural y

5. Aurélien Berlan, «Autonomie et délivrance. Repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles», *Revue du MAUSS*, n.º 48, 24 de noviembre de 2016, pp. 59-74. [Hay trad. cast.: «Autonomía y liberación», trad. Adrián Almazán, *Ekintza Zuzena*, n.º 47, 2021].

6. Una influencia importante en esta elaboración ha sido Simone Weil, a quien Aurélien Berlan ha estudiado a fondo: «Pour une philosophie matérialiste de la liberté. Les réflexions de Simone Weil en 1934», en Patrice Bretaudière e Isabelle Krier (eds.), *Les matérialistes paradoxaux*, Classiques Garnier, París, 2019, pp. 137-163.

7. Ivan Illich, *Shadow work*, Marion Boyars Publishers, Salem, 1981, lc.cx/59T2O8. [Hay trad. cast.: «El trabajo fantasma», trad. Javier Sicilia, incluido en *Obras reunidas II*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2008].

organizativamente los valores de la izquierda. Así, frente a la tiranía de la libertad, muchos proponen situar la igualdad en el frontispicio. Frente a la necropolítica del egoísta individuo «libre», construir una sociedad articulada en torno a la solidaridad y la colectividad.

Además de la dicotomía libertad-igualdad, otro enfrentamiento polar atraviesa ese eje x : Estado versus mercado. Mientras el segundo sería el instrumento del neoliberalismo, la igualdad debería alcanzarse mediante la acción decidida del Estado. Este forzaría la redistribución por medio de impuestos y políticas públicas, imponiendo su soberanía a los designios del capitalismo globalizado y corporativo.

La libertad se encuentra en el centro de algunos de los debates más importantes desarrollados dentro de las fronteras de este eje x . Desde el nacimiento de la modernidad, se han construido polaridades como *libertad de los modernos versus libertad de los antiguos* o *libertad negativa versus libertad positiva*. Estas, que Berlan retoma y analiza de forma precisa e iluminadora en el primer capítulo del libro, ponen en juego casi todos los elementos clave de la oposición izquierda-derecha. ¿Tiene que pasar la libertad por el ejercicio directo de la democracia o queda ya satisfecha por el ejercicio representativo? ¿Podemos ser libres sin un Estado que garantice *de facto* condiciones materiales iguales para todos o la libertad, como defiende hoy con ahínco el neoliberalismo autoritario, se cifra en la construcción de una esfera de no intromisión estatal y tiene como paradigma la libertad de mercado?

Es evidente que, en la situación presente, muchos de estos debates son reales y urgentes. No existe solución razonable al *impasse* actual sin reducir dramáticamente los niveles de desigualdad. De igual modo, la preponderancia que los actores empresariales y sus intereses han adquirido sobre cualquier otro ámbito de la vida en las últimas décadas es un obstáculo mayor para cualquier alternativa política. No obstante, una de las principales virtudes de este libro es su capacidad para mostrar, de forma sencilla pero profunda, que muchos de los antagonistas de estos debates en realidad comparten un trasfondo común.

Demócratas, liberales, comunistas o conservadores, pese a todas sus diferencias, llevan siglos manejando una misma noción de fondo de «libertad» que, en el segundo capítulo del libro, Aurélien Berlan propone denominar *délivrance*.⁸ Desde el prisma de esta noción, podemos reinterpretar gran parte de la historia política de Occidente como el intento de hacerles hacer [*faire faire*] a otros —pobres, mujeres, animales, pueblos colonizados, la naturaleza, etcétera— aquello que nosotros —principalmente los hombres blancos acomodados— no queremos hacer. Así lo describe Berlan:

Hay varias maneras, más o menos directas, más o menos inflexibles y violentas, de hacer que otros hagan las tareas de las que uno quiere librarse. Esta liberación requirió en un primer momento medios despóticos, que implicaban el sometimiento por las armas de personas que quedaban reducidas a la condición de esclavos o siervos. Posteriormente, la burguesía moderna generalizó medios más «liberales» —es decir, indirectos e impersonales— para alcanzar el mismo objetivo, al tiempo que se liberaba del ejercicio de la violencia. En primer lugar, la vía económica de la exención mediante el mercado, dispositivo que permitía a los ricos liberarse de la escasez e incluso del trabajo. En segundo lugar, la dominación tecnocientífica de la naturaleza, que abrió la fantasmagórica posibilidad de una liberación integral de la humanidad, de la que poco a poco iba a contagiarse el proyecto de emancipación social.⁹

Es difícil sintetizar mejor ese hilo negro que nos lleva desde Grecia hasta las sociedades actuales y que ha consistido en un rechazo y una desvalorización de las tareas imprescindibles para el sostenimiento de la vida. Es más, teniendo en mente esta noción de *liberación*, se vuelve muy sencillo comprender una aparente paradoja que me consta que

8. Esta noción, de importancia teórica central en el texto, se puede traducir aproximadamente como «liberación». No obstante, al no existir un equivalente exacto en castellano, la elección del equivalente en cada paso del libro ha supuesto todo un desafío. Recomiendo leer con detalle la nota del traductor en la página 88.

9. Véase p. 103.

obsesionó a Aurélien¹⁰ durante años y que retoma en el primer capítulo de este libro: ¿cómo es posible que sociedades supuestamente liberales como las nuestras no hayan reaccionado frente al escándalo Snowden o, más en general, frente a la desaparición programada de la vida privada en la era de la digitalización y la informatización?

Como el Grupo Marcuse ya elaborara en detalle en la citada *La libertad en coma*, entre los muchos efectos negativos que vienen asociados a la digitalización del mundo, uno de los más evidentes y reconocidos es la intrusión cada vez más generalizada de las grandes empresas e instituciones estatales en nuestra posibilidad de llevar una vida privada y tomar decisiones sobre ella. El escándalo Snowden llegó a confirmar de manera fehaciente que, de hecho, EE. UU. ha puesto en marcha un sistema generalizado de escuchas que es de una amplitud y profundidad varios órdenes de magnitud mayores que el que pudo practicar la URSS.

¿Cómo es posible entonces que, en general, no sintamos nuestra libertad amenazada? Precisamente porque entendemos esta libertad como *liberación* y, por tanto, en la digitalización del mundo identificamos un vector de primer orden de delegación de cada vez más tareas ingratas, al tiempo que un espacio de multiplicación de nuestra capacidad de elección y de consumo. Eso, y no una inviolabilidad de la vida privada, es lo que nos permite seguir sintiéndonos libres incluso inmersos en el tono crepuscular de un avance mundial del neoliberalismo autoritario.

Empero, quizá lo más poderoso de esta noción de *liberación* es que nos permite comprender mucho mejor las formas de dominación en las sociedades occidentales y, sobre todo, por qué la «izquierda» parece cada vez más impotente e inoperante al enfrentarse a ellas. Las sociedades occidentales han buscado históricamente *liberarse* de sus necesidades materiales, de lo que más adelante denominaremos su «subsistencia»,¹¹ explorando como veíamos diferentes estrategias: esclavismo, mercado y sumisión patriarcal. El resultado,

10. Aurélien Berlan, «Snowden, Constant et le sens de la liberté à l'heure du désastre», *Terrestres*, 20 de diciembre de 2019, lc.cx/8HKY3w.

11. Maria Mies y Veronika Bennholdt-Thomsen, *The subsistence perspective. Beyond the globalised economy*, Zed Books/Spinifex Press, Londres-Nueva York, 1999.

típicamente, fueron sociedades jerárquicas en las que la liberación solo alcanzaba a capas reducidas de la población.

La cosa cambió con la introducción del progreso tecnocientífico como un vector de liberación generalizada. A derecha y a izquierda se identificó en la industrialización una forma de *liberación* generalizada en la cual la condición elitista, antes patrimonio de unos pocos y sustentada en una dominación personal de unos grupos sobre otros, se convertiría en una condición accesible a todos y sustentada sobre la ingeniosidad tecnocientífica. La hegemonización de este nuevo programa, en la que la izquierda marxista desempeñó un papel decisivo —como analiza certeramente Berlan en una parte crucial del segundo capítulo de su obra—, ha traído consigo cuatro aporías.

La primera es que gran parte de las dominaciones personales (machismo, colonialismo e incluso servidumbres o sistemas de castas) no han desaparecido. La segunda, que la nueva sociedad capitalista e industrial vino acompañada de la aparición de nuevas formas de dominación impersonal, paradigmáticamente el salario, que reprodujeron una sumisión a los grupos dominantes por vías más insidiosas y sutiles que las antecedentes. La tercera, que la industrialización se ha desarrollado de forma desigual en lo social y ha sido masivamente destructiva en lo ecológico. Es más, si hoy nos encontramos al borde del abismo ecosocial es en esencia debido a los impactos de la gran aceleración industrial que se puso en marcha en la década de 1940. La cuarta, y última, aporía es que la extensión a capas amplias de las sociedades occidentales de una *liberación* mediante la abundancia ha conducido a estas capas a una situación de sumisión silenciosa pero muy poderosa:

*El vínculo entre liberación, dependencia e impotencia puede verse claramente en nuestra relación con esos macrosistemas técnicos que son las grandes redes (eléctricas, informáticas, de transporte, etcétera): al tiempo que nos liberan de toda una serie de limitaciones materiales, nos hacen dependientes de las grandes organizaciones estatales e industriales que garantizan su funcionamiento.*¹²

12. Véase p. 148-149.

En síntesis, y retomando la clasificación de Ivan Illich, tratar de articular una lucha contra los estragos de la sociedad industrial moviéndose exclusivamente en el eje x es imposible. Entre otras muchas razones, porque el conjunto de posiciones que históricamente han conformado este eje comparten una misma idea de *liberación* que permite comprender por qué seguimos hoy sosteniendo un modo de vida imperial¹³ —causa fundamental de la destrucción ecosocial en curso— y por qué, a lo sumo, muchos aspiran a universalizarlo y democratizarlo. Vivimos atenazados por la pinza que forman el nihilismo del neoliberalismo autoritario, por un lado, y el nuevo keynesianismo de los pactos verdes y digitales,¹⁴ que cada vez más viran hacia un keynesianismo de guerra y se sustentan sobre necropolíticas excluyentes y racistas. Una izquierda, por tanto, desorientada e impotente.

Por eso, necesitamos ampliar las dimensiones que integran nuestras luchas. Illich nos invitaba a añadir al menos otros dos ejes a cualquier lucha social que desee estar a la altura de la situación del presente. Primero, un eje y , que correspondería al tipo de elección técnica de una sociedad y que en un extremo tendría las *hard technologies* y, en el otro, las *soft technologies*. Si se quiere, este eje vendría a complementar el eje institucional-político con consideraciones en torno al metabolismo. Aunque Illich pensaba sobre todo en la dicotomía sociedad nuclear-sociedad convivencial, hoy podemos perfectamente identificar en este eje la disyuntiva entre una supuesta sociedad industrial insostenible (fósil, extractivista o basada en renovables de alta tecnología) y una sociedad autónoma en el sentido que, como veremos, defiende Aurélien Berlan.

En el tercer eje, el eje z , condensaba consideraciones sobre la necesidad de cambiar de imaginarios. Señalaba una polaridad entre sociedades al servicio del crecimiento económico y articuladas por la producción y el consumo, por una parte, y aquellas

13. Ulrich Brand y Markus Wissen, *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*, trad. Silke Trienke, Tinta Limón, Buenos Aires, 2021.

14. Aurélien Berlan ha hecho también una contribución muy valiosa al desmontaje de las mentiras hipócritas de estos discursos de modernización verde cocoordinando el libro: Aurélien Berlan, Guillaume Carbou y Laure Teulière, *Greenwashing. Manuel pour dépolluer le débat public*, Seuil, París, 2022.

que se basan en una utilización directa de los comunes para garantizar las necesidades, por la otra. A unas las identificaba como sociedades del «tener», en las que predominaba una visión del ser humano como *homo oeconomicus*. A las otras, en cambio, como sociedades del «ser», en que el ser humano es un *homo artifex* o *subsistens*, es decir, que se hace cargo directamente de garantizar su subsistencia, sin la mediación de mercancías.

Creo poder decir con seguridad y rotundidad que pocos libros como el que tienes entre las manos se han tomado tan en serio la invitación de Ivan Illich. De alguna forma, podemos identificar en el trabajo de Aurélien Berlan una síntesis acabada de una noción de libertad que es capaz de trabajar simultáneamente en los tres ejes mediante las ideas de autonomía y subsistencia. Él mismo sintetiza el programa de su propuesta, que pretende ser una alternativa antagonista a la de la *liberación*, al afirmar que:

Hoy, el problema de la autonomía no es eliminar toda dependencia, sino liberarse de las que nos atan a las grandes organizaciones privadas y públicas, y al sistema industrial que estas organizaciones conforman. Por lo tanto, de lo que se trata es de reconstruir interdependencias personales que permitan aflojar el cerco de las dependencias anónimas y hacerlo en igualdad. La autonomía no consiste en apañárselas solo, sino en insertarse en un mundo de conocimiento mutuo en el que las obligaciones recíprocas y las reglas compartidas tejan lazos de solidaridad que nos liberen de las formas impersonales de dominación.¹⁵

Siguiendo a autores como Gustav Landauer, entre otros, lo que Aurélien Berlan nos propone es trabajar en la teoría y en la práctica por una autonomía radicalmente material que explore al menos tres direcciones: la autosuficiencia, la autoproducción y el arraigo local. O, en términos del propio autor francés, que nos permita: «Proveer a nuestras propias necesidades,

15. Véase p. 194.

hacer por nuestros propios medios y vivir de nuestros propios recursos».

A perfilar esta propuesta en muchas de sus dimensiones relevantes, dedica Berlan la tercera y última parte del libro. Allí vemos cómo desgrana consideraciones multidimensionales acerca de una sociedad autónoma que giraría en torno a la subsistencia. En lo técnico (relativo al eje *y* illichiano), Berlan se posiciona claramente por una desespecialización, desmaquinización y reterritorialización. Siguiendo la estela del propio Illich, se plantea la necesidad de retomar con vigor el debate sobre unas técnicas que sean convivenciales¹⁶ y, sobre todo, que frenen en seco la destrucción en curso de la naturaleza.

En lo político y económico, encontramos en Berlan una revitalización de todo el imaginario libertario, desde el propio Landauer y su idea de comunas autónomas hasta el movimiento zapatista, influencia clave y reconocida por él. Ideas como federalismo y asamblearismo se combinan con la defensa del regionalismo y de los bienes comunes.¹⁷ Estos, que se alzan como alternativa a la gestión del Estado y la tiranía del mercado, se convierten en la piedra de toque de esa autonomía material. En síntesis, lo que se propone es buscar un equilibrio entre lo que sentimos como necesario y aquello de lo que disponemos, es decir, los recursos que nuestras capacidades técnicas nos permiten utilizar.

No obstante, quizá donde la propuesta del filósofo francés muestre su mayor potencial es en el ejercicio de reconstrucción de un nuevo imaginario de libertad. Durante siglos, el imaginario de la *liberación* ha pretendido poder construir un orden social extraterrenal y más allá de lo corpóreo. Además, como denuncia el propio Berlan, para ello ha tenido que aplicar violencia sistemática a nociones populares, arraigadas, indígenas o femeninas de la libertad que quedaron eclipsadas por estar monopolizado el ejercicio de la teoría en

16. Ivan Illich, *La convivencialidad*, trad. Matea P. Grossman, Virus, Barcelona, 2024.

17. Para profundizar en la reflexión del filósofo francés sobre esta cuestión, se puede consultar uno de sus trabajos más recientes: Aurélien Berlan, «Derrière les divers types de “communs”, une conception commune de l’émancipation?», *Revue Française de Socio-Économie*, vol. 1, n.º 30, 25 de mayo de 2023, pp. 143-151, [lc.cx/71wETm](https://doi.org/10.1017/ETM).

manos de intelectuales blancos que, de hecho, se beneficiaban de su estado de sumisión. La idea, por tanto, es defender una *autonomía* que no pretenda ignorar los límites que nos imponen nuestra corporalidad y nuestra condición terrestre, sino todo lo contrario:

*La causa de la Tierra y la de la libertad no son opuestas, sino solidarias, siempre y cuando entendamos que un modo de vida libre no se basa en la superación de la necesidad, sino en la minimización de las dependencias materiales asimétricas que constituyen el fundamento de las relaciones de dominación.*¹⁸

Es decir, que lejos de dar por perdida la libertad y abandonarla en manos de los psicópatas de la extrema derecha, tenemos la obligación de reconstruir una nueva noción de libertad que sirva para poner en marcha alternativas transitables en los tiempos de extremo peligro en los que nos encontramos. Una *autonomía* que se arraigue en la *subsistencia*. Muy particularmente en la noción de esta que durante décadas elaboraron ecofeministas de la subsistencia como Maria Mies o Veronika Bennholdt-Thomsen.¹⁹ Para Berlan, esta perspectiva de la subsistencia constituye «*la única alternativa práctica, probada y demostrada, al capitalismo, y la mejor fuente de inspiración para repensar nuestra libertad en un mundo en plena convulsión*».

Al fin y al cabo, lo que necesitamos aquí y ahora es volver a poner la vida, humana y no humana, en el centro de nuestra construcción social. No tratar de liberarnos de nuestras necesidades y fragilidades, sino hacernos cargo colectivamente de ellas. Y todo ello desde la conciencia profunda de nuestra copertenencia al conjunto del planeta, de nuestros vínculos profundos con todo lo viviente y de nuestra condición finita, frágil y limitada.

Si históricamente muchos pueblos, y en particular las mujeres dentro de ellos, han construido imaginarios y modos de vida apegados

18. Véase p. 230.

19. Maria Mies y Veronika Bennholdt-Thomsen, «Defending, reclaiming and reinventing the commons», *Canadian Journal of Development Studies/Revue Canadienne d'Études du Développement*, vol. 22, n.º 4, enero de 2001, pp. 997-1023, [lc.cx/7d1kRV](https://doi.org/10.1080/07174710108561917).

a la tierra y a los cuerpos, la acción más urgente hoy pasa por hacer que los hombres, en concreto los de las sociedades occidentales, *vuelvan a bajar a tierra* para comprender que la vida, su reproducción y su cuidado son responsabilidades que también les atañen.

Así, en uno de los principales nudos propositivos y políticos de la obra, el filósofo francés señala con tino que:

A lo que nos invita la autonomía no es a prescindir de los demás, sino a prescindir de ciertas necesidades y, por eso, el capitalismo y sus agentes libran semejante guerra contra este ideal, que pone límites a su desarrollo incitando a la sobriedad. [...] La autonomía de las necesidades es condición imprescindible para lograr la autosuficiencia e incluso la abundancia. Mientras las necesidades sean ilimitadas, será imposible tener «todo lo que hace falta»: seguiremos en una situación de escasez relativa y atrapados en la huida hacia delante productivista. Esto es lo que ocurre en nuestras sociedades llamadas «opulentas», en las que lo cierto es que nunca hay suficiente y, sobre todo, nunca suficiente para todos. En realidad, las nuestras son sociedades de demasía y de escasez: tienen demasiado, muchísimo, pero este exceso no les basta.²⁰

Dicho de otro modo, la condición de posibilidad de construir sociedades alternativas es la transformación profunda de nuestros imaginarios en el sentido que Illich ya vislumbraba al definir su eje z. Ponerles coto a las necesidades y trastocar nuestros valores. Cambiar nuestras prioridades y abandonar las aspiraciones consumistas y productivistas.

Esta constitución de un nuevo modo de vida, que yo mismo vengo señalando como un elemento clave en la construcción de horizontes de decrecimiento comunalista que puedan hacer frente al colapso,²¹ es sin lugar a dudas el gran escollo al que nos enfrentamos

20. Véanse pp. 204 y 205.

21. Luis González Reyes y Adrián Almazán, *Decrecimiento. Del qué al cómo*, Icaria, Barcelona, 2023.

en sociedades que, como la nuestra, parecen atrapadas en el «No hay alternativa». ¿Cómo poner políticamente en marcha transformaciones culturales, políticas y económicas de este calado? ¿Qué hacer ante la represión de estas transformaciones o su intento de destrucción por la fuerza?²² ¿Cómo no quedar atrapados en la irrelevancia o convertidos en una célula aislada que simplemente se construye un estilo de vida propio imposible de generalizar?

Berlan tiene una respuesta que se encuentra sintetizada en este paso de la conclusión de su libro que me permito citar extensamente:

La búsqueda de autonomía a pequeña escala tiene poco sentido político si no se combina con intentos de organización a mayor escala para frenar o subvertir la dinámica del capitalismo, aunque solo sea porque esta vuelve ilusoria la creación de «nichos» (salvo cuando son fiscales). En la práctica, es incluso imposible sin enfrentarse a las lógicas industriales, que atrapan constantemente a quienes querrían escapar de ellas. En otras palabras, no basta con la secesión que consiste en dejar de alimentar la megamáquina: también hay que sabotearla. Sin embargo, tampoco habrá transformación social sin desertión o reducción de nuestra dependencia del capitalismo, sin desenchufarnos de los macrosistemas tecnológicos y comerciales que nos atan a él. Hay que hacer las dos cosas: volver a formas de autonomía material a escala local al tiempo que participamos en la lucha global contra el sistema. Porque no podemos permitirnos esperar a que se derrumbe por sí solo. Cuanto más progresa, más destruye nuestras condiciones de vida, que son también las de nuestra autonomía, en una política de tierra quemada que nos vuelve cada vez menos capaces de sobrevivir sin prótesis tecnológicas. No podemos esperar que el colapso ecológico conduzca al hundimiento del sistema económico que lo

22. Berlan no ignora la importancia de este punto cuando afirma: «[Nos encontramos] ante una cruel verdad: ser capaz de asegurarse la propia subsistencia no hace libre si uno no está en condiciones de asegurarse su propia defensa».

*está provocando: lo más probable es que refuerce un sistema que desde hace ya mucho se alimenta de las crisis y las nocividades que él mismo genera. Por otro lado, es cierto que la lucha política es una de las principales vías para salir de la atomización social que constituye el caldo de cultivo de la sumisión ideológica y de la resignación frente al desastre. Y, si queremos recuperar la autonomía de manera generalizada, habrá que librar grandes luchas, sobre todo por la tierra: habrá que rescatar la tierra de las máquinas (industriales, estatales, tecnocientíficas, etcétera) que la están destruyendo, como dice el *Atelier Paysan*, y devolvérsela a los humanos que de verdad quieren cambiar de modo de vida.*²³

Por tanto, no resulta llamativo que su trabajo se haya convertido en uno de los referentes del movimiento de las Sublevaciones de la Tierra,²⁴ que ha reivindicado explícitamente su noción de subsistencia.

Aunque quizá no soy la persona más objetiva para afirmarlo, ya que pocas personas han influenciado mi pensamiento como Aurélien hasta el punto de que me resulta casi imposible distinguir dónde acaban sus ideas y dónde empiezan las mías, creo que no exagero si digo que este libro es uno de los aportes intelectuales más necesarios y urgentes para el movimiento ecologista contemporáneo, en concreto, y para nuestra sociedad, en general.

Si bien son muchas —como no podría ser de otro modo— las preguntas que siguen abiertas tras su lectura, muy particularmente las relativas a qué forma práctica puede tomar la construcción de autonomía y la priorización de la subsistencia en el punto en el que nos encontramos, la potencia de este texto es inmensa. Espero que, como hizo conmigo, permita a las personas que lo lean desmontar muchas concepciones que, de manera implícita, llevan

23. Véase p. 238-239.

24. Para más información sobre este movimiento, se puede consultar: VV. AA., *40 voces por las Sublevaciones de la Tierra. Abecedario para desarmar el colapso ecosocial*, trad. Jesús García Rodríguez, Virus, Barcelona, 2024). En dicho libro, además, encontramos una contribución compartida entre Aurélien Berlan y Geneviève Pruvost, ni más ni menos que bajo el título de «Subsistencia».

siglos operando para dirigirnos a una profundización de la dramática situación presente y que simultáneamente nos están atrapando en una paralización política angustiada. Luego, somos nosotros los que tenemos que tomar el relevo y hacernos cargo, aquí y ahora, de asumir la tarea que nos propone.

INTRODUCCIÓN

Caos climático y geopolítico, aumento de las desigualdades y del nivel del mar, erosión de los suelos y de las libertades civiles, extinción generalizada de especies y de culturas vernáculas... Después de décadas de ceguera hábilmente orquestada, la conciencia de que nuestra civilización va directa al desastre está hoy por hoy sumamente extendida. Estamos tirando piedras contra nuestro propio tejado y lo sabemos. Sin embargo, no se vislumbra en el horizonte ningún cambio de rumbo o ralentización de la velocidad, salvo en la forma de un colapso general. Nos conformamos con cambios cosméticos que consisten en repintar de verde lo existente, esperando que la tecnología resuelva todos los problemas sin que haya que virar en redondo, conforme a la máxima conservadora: «Que todo cambie para que todo siga igual». De Macron a Trump, de Klaus Schwab a los expertos del Grupo Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC), de Elon Musk a los «aceleracionistas» de izquierdas, el único plan de la oligarquía consiste en seguir alimentando la carrera tecnológica desenfrenada, creyendo que pueden adelantarse a la catástrofe ecológica y a su cortejo de dramáticas consecuencias humanas, sociales y (geo)políticas.¹ Es como si hoy fuera «más fácil imaginar el

1. Véanse Klaus Schwab y Thierry Malleret, *Covid-19. La grande réinitialisation*, Forum Publishing, Cologny, 2020. [Hay trad. cast.: *Covid-19. El gran reinicio*,

fin del mundo que el fin del capitalismo».² ¿Cómo se puede entender esta reducción nihilista del horizonte de lo posible?

Entre los distintos factores explicativos, me parece que la dependencia (en primer lugar, material) en la que nos mantiene el capitalismo desempeña un papel crucial. A su modesta escala, cada cual es consciente de que la satisfacción de sus necesidades depende del buen funcionamiento del sistema, de tal manera que la más mínima perturbación —por no hablar ya de revolución— parece sinónimo de desorganización, de escasez y, por lo tanto, de frustración y de peligro. A nivel de la sociedad, el orden y la paz dependen del crecimiento, que es la única forma de hacer soportables las desigualdades. Por consiguiente, hay que mantenerlo cueste lo que cueste, como preconizan todos los partidos que aspiran a gestionar el sistema. Si estamos atrapados en este callejón sin salida socioecológico es porque nos hemos vuelto *vitalmente dependientes de un sistema que, a la larga, destruye las condiciones de existencia de la mayor parte de los seres vivos*. Aunque sabemos que nos lleva al desastre, no vemos cómo salir de él: somos sus prisioneros, *en sentido material y mental, individual y colectivo*.

Se da aquí una enorme paradoja: esta extraordinaria impotencia tiene en parte su origen en lo que comúnmente se considera un impresionante aumento de la libertad de los seres humanos o, como mínimo, algunos de ellos. En efecto, la dependencia radical que la provoca es fruto de un desarrollo económico que, por lo general, se considera que nos ha permitido emanciparnos de las formas tradicionales de dominación y de un gran número de coacciones materiales. Ni siquiera los principales detractores del capitalismo industrial, los socialistas, vieron en su desarrollo un factor únicamente de opresión, sino también de liberación, de

Forum Publishing, Cologny, 2020]; Alex Williams y Nick Srdinček, «Manifeste accélérationniste», *Multitudes*, n.º 56, 2014; o los escenarios previstos por el IPCC en su informe especial de 2018 sobre las maneras de contener el calentamiento global en 1,5 °C (puede leerse en línea en ipcc.ch/sr15): casi todos ellos se basan en tecnologías que solo existen en fase de proyecto o de hipótesis, en particular, las tecnologías de «emisiones negativas» destinadas a capturar y almacenar CO₂, y no se plantean nunca acabar con la raíz del desastre en curso: la búsqueda capitalista de crecimiento infinito.

2. Fredric Jameson, «Future city», *New Left Review*, n.º 21, 2003, p. 76.

emancipación del «reino de la necesidad». Eso explica que quisieran no tanto oponerse a él como superar sus aspectos más directamente negativos. Y es lo que los llevó a separar el capitalismo (reducido a la propiedad privada, fuente de opresión) de la industria (la producción en masa, según ellos, emancipadora) *en la teoría*, por más que desde mediados del siglo XVIII la expansión capitalista coincidiera *en la práctica* con la industrialización de la producción.

Si nuestro encierro es efectivamente fruto de nuestra «emancipación», puede resultar tentador explicar esta inversión por una «dialéctica» según la cual la exigencia infinita de libertad termina chocando siempre con sus conquistas precedentes. Pero eso sería presuponer una concepción monolítica de la libertad, desmentida por los conflictos políticos de los que da testimonio la historia. Ahora bien, ¿seguro que es la misma libertad la que está en juego en los dos momentos de esta dialéctica? ¿No había desde el principio algo problemático, y extraterrestre, en el deseo de «liberarnos de la necesidad»? ¿No se ha impuesto ese deseo en contra de otras aspiraciones a la libertad, en las que podríamos inspirarnos para volver a pensar la emancipación y para liberarnos de los sueños que nos han conducido al actual callejón sin salida?

Estas preguntas son fruto de un largo proceso intelectual y político, iniciado en el seno del movimiento antiglobalización alrededor del año 2000. Dentro de aquella nebulosa de izquierda y extrema izquierda, todo el mundo aspiraba a la «emancipación»; pero ¿qué entendíamos por «emancipación»? Las respuestas eran vagas, o tan contradictorias que aquella idea parecía un cascarón vacío que cada cual rellenaba a su antojo. No significaba nada, simplemente indicaba un posicionamiento político de izquierdas, por oposición a la libertad individual de los (neo)liberales. A lo más que se llegaba era a decir que la emancipación es social y que, por lo tanto, ya no sería privilegio de los ricos. Pero ¿se trataba de abolir privilegios que no se pueden democratizar o, por el contrario, de conseguir que todo el mundo accediera a ellos?

Y en ese caso, ¿en qué se diferenciaba esa emancipación de la libertad liberal?

Toda esa confusión acabó traducándose en una fractura, dentro del movimiento y más allá, entre la izquierda clásica y las fuerzas más iconoclastas. La izquierda de inspiración marxista o keynesiana, heredera de una visión de la historia basada en la fe en el Progreso, se centró en la cuestión de las desigualdades en la distribución de los frutos del desarrollo científico, técnico y económico. No se trataba de oponerse a la globalización, sino de conducirla de otro modo. Frente a ella, había una impugnación del desarrollo en cuanto tal que ponía en cuestión, al margen del neoliberalismo, el papel de los Estados y de las tecnociencias, lo que dejaba entrever otra concepción de la libertad, emancipada de la fe en el Progreso, cuyos símbolos eran los zapatistas de Chiapas o las mujeres chipko de la India.

Yo me inclinaba hacia este lado. De manera instintiva, veía en el trabajo asalariado, el consumo y la llamada «democracia representativa» —esos tres pilares de nuestro modo de vida occidental— otros tantos medios de dominación y alienación. Y el análisis de la globalización me hacía ver que toda nuestra prosperidad suponía formas de explotación que quedaban ocultas por la división mundial del trabajo. Esta era la cruda realidad: prácticamente todos nuestros artículos de consumo estaban producidos por personas condenadas a trabajar como esclavos y estábamos arrasando el mundo.³ *Si necesitamos cinco planetas para mantener nuestro nivel de vida, en realidad es porque tenemos a decenas y hasta centenares de personas a nuestro servicio.* Nuestro modo de vida solo es libre si creemos, como en el régimen político imaginado por George Orwell en su novela distópica 1984, que «la esclavitud es la libertad».

Desde este punto de vista, me parecía que la izquierda clásica daba prueba de una ceguera cerril. Los neomarxistas no habían aprendido nada de los desastres causados por el capitalismo de

3. Véase el primer libro que escribimos con el Grupo Marcuse, *De la misère humaine en milieu publicitaire. Comment le monde se meurt de notre mode de vie*, La Découverte, París, 2010 [2004]. [Hay trad. cast.: *De la miseria humana en el medio publicitario. Cómo el mundo se muere por nuestro modo de vida*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2009].

Estado en el Este. En cuanto a los keynesianos, soñaban con volver al capitalismo fordista regulado por el Estado de la edad dorada de la posguerra, sin preocuparse lo más mínimo por sus consecuencias ecológicas. Unos y otros eran, en el fondo, *alter-capitalistas* que compartían con los liberales la fe en las virtudes emancipadoras de la «ciencia» y la «tecnología», siempre y cuando se hiciera «buen uso» de ellas.⁴ Como si las tecnologías —por ejemplo, la nuclear o la ingeniería genética, que estaban por entonces en el centro de los debates— no tuvieran una consistencia propia y unas implicaciones intrínsecas, *sea cual sea su uso*; como si las tecnociencias no fueran una de las fuerzas motrices del capitalismo tal y como se desplegaba ante nuestros ojos, en la forma de una avalancha de innovaciones.

¿Cómo explicar la incapacidad de la izquierda para ver con lucidez las implicaciones del *progreso realmente existente*? Por supuesto, la tendencia a aplicar esquemas interpretativos heredados del pasado desempeñaba un papel importante: la identificación con el «progreso» era una barrera ideológica que hacía que cualquier análisis crítico del desarrollo industrial fuera tachado, en el peor de los casos, de retrógrado y reaccionario, y en el mejor, de romántico y utópico, aun cuando ya estaba claro que lo que era utópico, o más bien nihilista, habida cuenta de los límites del planeta, era proseguir con ese desarrollo. Sin embargo, yo empezaba a tener la intuición de que detrás de esa ceguera había una adhesión visceral al modo de vida occidental y que eso tenía que ver con una determinada idea de emancipación. ¿Cómo se podía caracterizar esta concepción de la libertad que compartían todos los partidarios del progreso industrial, fueran de izquierdas o de derechas, marxistas o liberales? ¿Cómo se podía entender que una parte tan grande de las poblaciones occidentales estuviera en el fondo de acuerdo con la brutal afirmación de George Bush padre de que «[nuestro] modo de vida [...] no es negociable»?

4. Véanse *Remarques sur la paralysie de décembre 1995*, L'Encyclopédie des Nuisances, París, 1996 [hay trad. cast.: *Observaciones sobre la parálisis de diciembre de 1995*, trad. Miquel Amorós, Virus, Barcelona, 1997]; y Matthieu Amiech y Julien Mattern, *Le cauchemar de Don Quichotte. Retraïtes, productivisme et impuissance populaire*, La Lenteur, París, 2013 [2004].

Cuando terminé la carrera de Filosofía, estas preguntas me llevaron a elaborar una tesis sobre las reacciones críticas que había provocado la brutal industrialización de Alemania a finales del siglo XIX. Quería estudiar más de cerca el momento histórico que había dado origen al mundo en el que vivía y que había suscitado a comienzos del siglo XX unos debates no muy distintos a los que estaba viviendo yo a comienzos del XXI. Ante la irrupción del capitalismo industrial, la crítica se había polarizado en dos bandos: la crítica social, progresista, centrada en las desigualdades en las relaciones de producción, cuyo pensador de referencia era Marx, y la crítica cultural de las formas de vida generadas por el progreso, cuya figura principal era Nietzsche.⁵ Combinando los dos, como había sabido hacer la sociología alemana, era posible formular una crítica del capitalismo liberada del «gran relato» del advenimiento de la libertad en la era moderna sobre el telón de fondo de una opresión inmemorial. Pues la pérdida del vínculo social, el imperio del dinero y la burocratización a que ha dado lugar el desarrollo industrial ponen en tela de juicio la libertad en todas sus formas, individuales y colectivas.⁶

Al mismo tiempo, me planteaba cuestiones más prácticas con los amigos que participaban en «grupos autónomos» y que deseaban organizarse al margen de las fuerzas políticas y sindicales integradas en el sistema. La pregunta era justamente esa: ¿qué hay que hacer para no dejarse atrapar por el sistema? ¿Acaso no es ese el abecé de la libertad: lograr cierta coherencia entre lo que hacemos y lo que pensamos? A medida que pasaba el tiempo, íbamos viendo claro que quedarse en la ciudad era acabar convertido en asalariado-consumidor-votante. Porque los alquileres y el coste de la vida te obligan a tener dinero, por lo que necesitas un trabajo remunerado, lo que normalmente quiere decir trabajo asalariado. Y una vez que lo tienes, es difícil no caer en la espiral del consumo, a fin de compensar los tristes días que pasas dando el callo. La

5. Véanse Aurélien Berlan, «Critique sociale et critique culturelle», *L'Inventaire*, n.º 1, otoño de 2014; y Matthieu Amiech, «L'indispensable alliage», *L'Inventaire*, n.º 3, invierno de 2015.

6. Berlan, *La fabrique des derniers hommes...*, *op. cit.*

reducción de todo compromiso a un simple voto, adornado si acaso con alguna militancia separada de la vida cotidiana, acaba cayendo casi por su propio peso.

Es verdad que conocíamos maneras de sortear la trampa de la necesidad de dinero, que te mete en la escalera mecánica de la normalización: la okupación, el reciclaje y las autorreducciones. Pero sabíamos perfectamente que no eran más que apaños provisionales. En cambio, la idea de irse al campo parecía ofrecer perspectivas de vida más libre: los alquileres asequibles o las construcciones ligeras en zonas rurales alejadas de las grandes ciudades reducen la presión económica, a lo que se añaden las posibilidades de autoproducción y reapropiación que ofrece el mundo rural.

Así que, tras terminar mi tesis, decidí apartarme de la profesión a la que mis estudios me destinaban y me fui a vivir con unos amigos al campo. Había más motivos que me llevaron a tomar esta decisión. Necesitaba encontrar un equilibrio entre las distintas actividades indispensables para una vida plena; especialmente, retomar el trabajo manual y la organización colectiva. Pero también tenía la intuición de que ese equilibrio es imprescindible para no incurrir en el peor defecto de la filosofía: «estar en las nubes», no pisar el suelo tangible de la experiencia. El oficio de profesor-investigador, que, a pesar de la carga de obligaciones burocráticas y del conformismo universitario, puede dejar cierta libertad para pensar, me atraía. No obstante, me contuvieron advertencias como las de Hannah Arendt, que decía que los filósofos «han distorsionado, en vez de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana».⁷ Su vida

7. Hannah Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», en *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, París, 1972 [1961], p. 189. [Hay trad. cast.: «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996, p. 157. Traducción ligeramente modificada]. Véase también la cita con la que se abre este libro.

[Nota sobre la traducción de las citas: Cuando se trata de una obra escrita en francés, se ha traducido directamente del original y, siempre que se ha podido, se ha cotejado además con traducciones al español ya existentes. Cuando la cita procede de una obra escrita en otra lengua, se ha traducido de la lengua original y se ha cotejado con traducciones al español siempre que ello ha sido posible. En caso contrario, se ha buscado una traducción directa al castellano, que

contemplativa los ha llevado a despolitizar la libertad, a convertirla en una experiencia interior que el individuo vive en relación consigo mismo, no en la acción concertada con los demás.

Nosotros tuvimos la suerte de encontrar, por un alquiler irrisorio, una casa totalmente equipada para la vida rural; y de poder comprarla colectivamente cuatro años después. Y nos lanzamos a descubrir medios que permitieran vivir mejor con poco dinero: recolección y rebusca, horticultura y ganadería a pequeña escala, reparto y transformación de excedentes, trabajos colectivos de construcción y ayuda mutua entre vecinos, economía informal y comercio alternativo, etcétera. Concretamente, nos unimos a un colectivo de subsistencia en el que unas diez personas se reunían una vez por semana para hacer pan en un horno de leña, cuidar varios campos de cultivo, atender un invernadero y aprender a trabajar la madera los días de lluvia. Así fue como nos dimos cuenta de lo extendidas que estaban todavía en el campo estas prácticas de autonomía y del grado de desarrollo que habían alcanzado antes de la llegada de la sociedad de consumo. Para ganar los pocos cientos de euros que me seguían haciendo falta, lo quisiera o no, para vivir en un contexto mercantil, hacía además traducciones y sustituciones en la universidad, lo que me permitía mantener viva mi pasión por la reflexión y la enseñanza.

En este modo de vida encontré una inmensa libertad. No la libertad de hacer realidad todos mis caprichos, de hacer «lo que me dé la gana cuando me dé la gana», sino la de no verme atrapado en una vorágine de imperativos sociales. No la libertad de «no trabajar jamás», como sueñan tantos izquierdistas para quienes la libertad es sinónimo de *ociosidad*, sino la libertad de no tener que perder la vida en ganármela llevando a cabo tareas monótonas en

es la que se ofrece, con la referencia bibliográfica correspondiente entre corchetes y especificando, siempre que se ha podido localizar el paso en cuestión, el número de página de la edición española correspondiente al paso que cita Berlan. En ocasiones, la traducción que damos aquí se aparta de la traducción española a la que se remite en la referencia bibliográfica, bien porque ello resulta pertinente para mantener el sentido en que Berlan utiliza la cita, bien porque se ha considerado oportuno corregir errores o imprecisiones de las traducciones existentes; en todos los casos, se indica que la traducción ha sido modificada].

un entorno jerárquico. En la crítica al trabajo, se confunde a menudo el trabajo asalariado —remunerado, disciplinado, fragmentado— con cualquier forma de actividad agotadora ligada a la subsistencia cotidiana. Pero no es el esfuerzo en sí mismo, ni siquiera cuando es intenso, lo que resulta penoso y agotador: es el hecho de que esté impuesto por otros y de que su carácter especializado impida la expresión de la diversidad de nuestras facultades. Así pues, encontré la libertad —por parafrasear una célebre fórmula del joven Marx— de trabajar en el huerto por la mañana, de reformar una casa por la tarde y de filosofar por la noche.

Y, aunque haya supuesto cierta dispersión, también ha significado la libertad de comprometerme, a veces en cuerpo y alma, en la lucha política contra la destrucción del mundo. Dos frentes principales me han (pre)ocupado en los últimos quince años. Con el Grupo Marcuse, vimos muy pronto que la tecnología digital estaba empujando a nuestras sociedades «liberales» por una pendiente totalitaria que no ha dejado de evidenciarse desde entonces, especialmente con la pandemia de COVID-19, que ha acelerado la convergencia entre China y Occidente.⁸ En semejante contexto, ¿qué sentido tiene seguir hablando de libertad? Y, sin embargo, sigue siendo muy habitual, sobre todo en la izquierda, escandalizarse por la vigilancia que las tecnologías digitales hacen posible, tanto más cuando, por otra parte, se las considera intrínsecamente «emancipadoras». Como se decía en 2010 en la revista *Multitudes*: «A partir de ahora, la mayor de las libertades es la condición paradójica del control más insidioso y eficaz».⁹ Si

8. Grupo Marcuse, *La liberté dans le coma. Essai sur l'identification électronique et les motifs de s'y opposer*, La Lenteur, Vaour, 2019 [2013]. [Hay trad. cast.: *La libertad en coma. Contra la informatización del mundo*, trad. Salvador Cobo y Adrián Almazán, El Salmón, Alicante, 2019]; y colectivo Écran Total, «Ne laissons pas s'installer le monde sans contact», *Terrestres*, 27 de abril de 2020. Publicado inicialmente en el sitio web de la revista (terrestres.org), ha sido publicado en papel por La Lenteur.

9. En un número de título ambiguo: «El Gran Hermano no existe, está en todas partes». Véase Dominique Quessada y Éric Sadin, «Big Brother n'existe pas, il est partout», *Multitudes*, n.º 40, primavera de 2010, p. 51. Fieles discípulos de Antonio Negri, sus redactores son partidarios de la revolución digital, que se supone que generará el «precarizado» del «trabajo inmaterial» y, de este modo, el advenimiento del comunismo.

hay aquí alguna paradoja, radica en que esta afirmación juega al mismo tiempo con dos concepciones de la libertad: la idea clásica, incompatible con el control, y otra que, lejos de oponerse a ese control, lo haría posible. ¿En qué consiste entonces esta «libertad 2.0» en la que la libertad absoluta y el control total vendrían finalmente a coincidir?

Además de profundizar, en el plano filosófico, en las reflexiones que hacíamos en *La libertad en coma* sobre esta cuestión, con el presente ensayo, pretendo desentrañar los entresijos de la concepción de la libertad que he estado buscando y experimentando colectivamente desde que me fui al campo, y que parece inspirar a un número creciente de personas, mucho más allá de los ambientes «autónomos». Así lo sugiere, por ejemplo, la repercusión pública que ha tenido el movimiento de las ZAD, en el que también he participado. Contradiciendo el discurso que, para hacer frente al desastre ecológico, llama a restringir las libertades y a reforzar las prerrogativas estatales, demuestra que hay un deseo de *reconquistar una libertad* de la que el sistema capitalista, con la ayuda inquebrantable de los Estados, nos ha desposeído: la libertad de alimentarnos sin enriquecer a los cárteles agroindustriales, de vivir en cabañas que no cumplen las normas urbanísticas, de cuidar nuestra salud con plantas, en contra de las leyes que, desde los tiempos de Pétain, han hecho de la fitoterapia una «práctica médica ilegal», etcétera. Una libertad íntimamente ligada a la tierra, en la estela de todos esos movimientos políticos de los siglos XIX y XX que, de los revolucionarios mexicanos a los populistas rusos pasando por los anarquistas españoles, hicieron suya la divisa: «¡Tierra y libertad!».

Para nombrar esta libertad, hablamos muchas veces de autonomía. Pero no se trata únicamente de «darse uno sus propias leyes», como sugiere la etimología. Bajo esta acepción jurídico-política, hay de ahora en adelante un significado material: «Proveer a las propias necesidades». Porque hablar de autonomía alimentaria o energética es aspirar a recuperar el control de nuestras condiciones de vida, volver a conectarnos con las prácticas de subsistencia que

han caracterizado los modos de vida de las clases populares occidentales, sobre todo las campesinas, hasta mediados del siglo xx y que siguen caracterizando todavía los de una parte de la población de los países del Sur. Una aspiración como esta va, creo yo, mucho más allá del deseo de no alimentar industrias destructivas sobre las cuales no tenemos ningún control: en el fondo, retoma la cuestión de Maquiavelo, la del *vivere libero*, en el plano de sus condiciones materiales e institucionales. Para comprenderla y hacer justicia a las intuiciones de quienes consideran, como yo, que es importante cultivar esta autonomía material para vivir libremente, hay que volver a la cuestión de la dominación, que no es sino la otra cara de la cuestión de la libertad.

Pensar la emancipación implica analizar las formas en que se ejerce la dominación, a fin de comprender cómo tendríamos que organizar nuestra vida para no tener que someternos. Si «tener poder» consiste en ser capaz de influir en el comportamiento de los demás, el poder no se reduce a mandar y prohibir: hay maneras más indirectas, y menos autoritarias, de hacer que la gente actúe como uno quiere. Además de la amenaza del palo, está la promesa de la zanahoria. Y, entre los dispositivos de poder que funcionan más por estímulo que por represión, uno de los primeros y más evidentes es el que podríamos llamar el «poder nutricio»: al proveernos de bienes que permiten satisfacer nuestras necesidades, influye en nosotros haciéndonos materialmente dependientes de él. La necesidad opera, pues, como un regulador interno del poder: la amenaza de privación o la promesa de satisfacción bastan para presionar a quien la padece y para hacerle modificar su comportamiento. Como recuerda el dicho: «No muerdas la mano que te da de comer».

Por supuesto, la dependencia material no se limita al alimento, sino que se puede extender a todas las necesidades y a todos los medios de asegurar la subsistencia: herramientas, tierra, vivienda, armas, medicinas o conocimientos. De hecho, a lo largo de la historia ha tomado caminos cada vez más complejos y tortuosos. En nuestras sociedades contemporáneas, pasa siempre por el dinero: como medio para satisfacer todas las necesidades, el dinero es lo que todos necesitamos todo el tiempo.

Que la dependencia material es un medio de dominación se sabe desde hace mucho. Como explicaba el estoico Epicteto, si tenemos tantos amos es porque «nuestros amos son las cosas mismas y cosas hay muchas. De ahí se sigue necesariamente que quienes tienen poder sobre una de estas cosas sean también nuestros amos».¹⁰ Si bien esta idea estuvo presente en el pensamiento político hasta Rousseau, posteriormente desapareció del horizonte de las conceptualizaciones del poder, en particular de las académicas. Aun mediada como lo está por el consumo, la dependencia material es una de las claves de la sumisión contemporánea, como pone de manifiesto el frecuente recurso, para dar cuenta de ella, a la vieja máxima romana de «pan y circo».¹¹

Tomemos el ejemplo de Michel Foucault, referencia obligada de la reflexión actual sobre el poder. Foucault quería descifrar el poder y, más concretamente, sus formas *contemporáneas*, y comprendió que estas no operan únicamente por medio del mandato y la represión, sino también por vías indirectas. A mediados de los años setenta, en el momento en que se está desarrollando la gran distribución, Foucault advierte que se está poniendo en marcha un sistema de vigilancia y normalización de los comportamientos que opera mediante el endeudamiento, el consumo y la televisión.¹² Pero luego ya no habla más de él, a pesar de que, si bien el hospital, la escuela, etcétera se asemejan al panóptico penitenciario, lo mismo puede decirse de los centros comerciales, que, junto con los medios de comunicación y los bancos, desempeñan un papel cada vez más importante en el *mantenimiento del orden*. En un curso de 1979, llega incluso a descalificar cualquier crítica

10. Epicteto, *Entretiens*, IV, 1, pp. 59-60, citado según la recopilación *Entretiens, fragments et sentences*, Vrin, París, 2015, p. 392.

11. Véase mi artículo «Pouvoir et dépendance», disponible en el sitio web *Et vous n'avez encore rien vu*, 13 de enero de 2017, lc.cx/G9q5l7.

12. Véanse, por ejemplo, los artículos de Michel Foucault publicados en *Dits et écrits*, t. I, Gallimard, París, 2001: «Prisons et révoltes dans les prisons» [1973], p. 1299; «À propos de l'enfermement pénitentiaire» [1973], pp. 1308-1309; y «Sur la sellette» [1975], p. 1590. Para una síntesis de sus conceptualizaciones del poder, y de sus dificultades para captar algunas de sus formas contemporáneas, véase Thibault Le Texier, «Foucault, le pouvoir et l'entreprise. Pour une théorie de la gouvernementalité managériale», *Revue de Philosophie Économique*, vol. 12, 2011/2, esp. pp. 59 y 74-80.

a la sociedad de consumo equiparándola al nazismo. Detrás de una mezcolanza tan burda, ¿lo único que hay es la vanidad de un intelectual deseoso de distinguirse de los «lugares comunes» de la protesta social, como él mismo dice?¹³ ¿O la expresión de su conversión al neoliberalismo, tras su paréntesis izquierdista posterior al 68? ¿No hay que leer también ahí una negativa ampliamente compartida, en particular entre los intelectuales, a reconocer las formas de poder que operan por medio de la dependencia material, *de tan constitutivas como son de la vida que llevamos*? Y este rechazo ¿no tiene que ver con la adhesión a un determinado concepto de libertad, vinculado al modo de vida que permite el capitalismo?

Siguiendo los pasos de Simone Weil y Hannah Arendt, una de las tesis centrales de este libro es que el mundo contemporáneo se ha constituido aprovechando el deseo de «liberarse» de la vida política y material, es decir, de «descargarse» de las tareas que van unidas a ella. Estas tareas quedan entonces «a cargo», es decir, «en manos» de instancias de las que se pasa a depender por completo, lo que les confiere un poder ineluctable. Se puede entender de resultas el fracaso de la aspiración moderna a la emancipación intelectual, social y política, que era patente antes incluso de la epidemia de COVID-19: esta emancipación se ha asociado a un modo de vida que ha terminado por minar sus bases materiales y que ha vuelto a los individuos y a los pueblos dependientes de la gigantesca maquinaria industrial del capital. Pues, si bien la modernidad occidental no ha traído la libertad para todas y todos, sí ha conseguido difundir *una concepción catastrófica de la emancipación en la que la exención de las tareas asociadas a la subsistencia, que ha caracterizado siempre a las clases dominantes, ha terminado eclipsando el objetivo original de abolir las relaciones de dominación*

13. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, EHESS/Gallimard/Seuil, París, 2004, p. 117. [Hay trad. cast.: *Nacimiento de la biopolítica*, trad. Horacio Pons, Akal, Madrid, 2009]. Sobre los puntos ciegos de Foucault y su fascinación por el neoliberalismo, véanse Serge Audier, *Penser le «néolibéralisme». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Le Bord de l'Eau, Lormont, 2015; así como la reseña de Nicolas Eyguesier, «Foucault: l'échec d'une théorie», *L'Inventaire*, n.º 10, otoño de 2020.

social. Y, al favorecer en el imaginario el desarrollo industrial, esta concepción es también uno de los factores del actual desastre ecológico. He aquí por qué la «cuestión natural» no se puede separar de la «cuestión social»: «¡Fin del mundo y fin de mes, la misma lucha es!».

Para explicar esta tesis, en este ensayo procedo en tres pasos. En el primer capítulo, voy a intentar romper el escaparate «liberal» de nuestras sociedades para mostrar que la concepción dominante de la libertad en la Edad Moderna no es la que creemos: detrás de la inviolabilidad de la vida privada que propugnaron los pensadores liberales, y que la (contra)revolución digital vulnera ante la indiferencia casi general, había una aspiración más fundamental: la de liberarse de las «necesidades» materiales y sociopolíticas de la vida humana. En el segundo capítulo, veremos cómo esta aspiración, profundamente arraigada en nuestra historia colectiva, en particular la religiosa, está en el origen de las principales formas de dominación social y cómo este imaginario aristocrático y escolástico se encuentra, paradójicamente, en el centro de las aspiraciones de emancipación social, lo que explica su incapacidad para poner en tela de juicio el desarrollo del capitalismo industrial. Por último, el tercer capítulo mostrará que esta concepción de la libertad, por muy hegemónica que sea, se ha impuesto en contra de una visión totalmente distinta de la libertad: la de la autonomía, entendida en el sentido de hacerse cargo de las propias condiciones de vida. Según esta concepción que hoy renace de sus cenizas, la libertad, sea cual sea el sentido en el que se tome, es inconcebible sin un mínimo de autonomía material. Si queremos ir hacia un mundo que sea justo, a la vez que sostenible, es esta concepción de la libertad la que tenemos que recuperar *in extremis*, para volver a hacernos con el control de (una parte de) nuestras condiciones de existencia. Porque tomando como base la fantasía de librarse de la necesidad, nunca será posible frenar la dinámica nihilista en la que nos estamos hundiendo.

LA DESTRUCCIÓN DE LA VIDA PRIVADA Y EL TRIUNFO DE UNA CONCEPCIÓN APOLÍTICA DE LA LIBERTAD

De lo que acabo de exponer se deduce que ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y constante en el poder colectivo. La libertad, para nosotros, ha de consistir en el disfrute pacífico de la independencia privada. [...] El objetivo de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de un mismo país. A eso era a lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en el disfrute privado; y llaman libertad a las garantías que las instituciones otorgan a dicho disfrute.

Benjamin Constant, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819)

De todos modos, no tienes vida privada. Pasa página.
Scott McNealy, director general de Sun Microsystems
(1999)

Cuando nos preguntamos en qué consiste la libertad en la época moderna, en lo primero que pensamos es en el liberalismo. Surgida en Inglaterra en el siglo XVIII, esta corriente de pensamiento terminó por dominar el mundo tras el reflujo de las protestas mundiales de los años sesenta y setenta del siglo XX, el giro neoliberal de los años ochenta y la caída algunos años más tarde de la mayoría de los regímenes de inspiración estalinista.

A contracorriente de la mayoría de las culturas y las tradiciones de pensamiento, que concebían la libertad de manera colectiva, el liberalismo se define por la defensa de la libertad individual. Desde esta óptica, el fundamento de la libertad del individuo moderno consiste en que es «propietario de sí mismo» y de los bienes que le permiten ser «independiente». Y lo que garantiza esa libertad es el Estado de derecho, encargado de proteger la propiedad privada y los demás derechos fundamentales de cada individuo, que constituyen otras tantas libertades públicas que deben limitar la arbitrariedad del Estado. La libertad liberal es la libertad individual basada en la propiedad y el imperio de la ley: lo que sus más célebres defensores llamaron la «libertad de los modernos» (Benjamin Constant), la «libertad privada» (John Stuart Mill) o la «libertad negativa» (Isaiah Berlin).

A finales del siglo XX, el liberalismo político parecía haber triunfado hasta tal punto que algunos de sus ideólogos anunciaron el «fin de la historia». Se adelantaron un poco. Además del ascenso de los movimientos autoritarios o fascistoides (nacionalismos, fanatismos religiosos, proyectos de restauración imperial) que se observan actualmente en todo el mundo, la concepción liberal de la libertad hace aguas por todas partes. Estoy pensando no solo en la gestión de la pandemia de COVID-19, que ha conducido a restricciones drásticas de las libertades públicas, sino ante todo en las «revelaciones» de Edward Snowden en 2013, que aportaron la prueba definitiva de que los principios básicos del liberalismo pueden ser pisoteados en el corazón mismo del mundo liberal. Por eso son un buen punto de partida para una reflexión sobre el significado de la palabra «libertad» en nuestra época.

Las revelaciones políticas y filosóficas de Edward Snowden

Junio de 2013: Edward Snowden, un joven informático adscrito a los servicios de inteligencia de Estados Unidos, desvela que la National Security Agency (NSA), para la que trabaja, ha puesto discretamente en marcha un programa de espionaje generalizado que se burla de ese derecho a la intimidad que su país pregona a los cuatro vientos. Con la complicidad de los gigantes tecnológicos estadounidenses, la agencia está recopilando los «metadatos» de todas las comunicaciones telefónicas e informáticas posibles a escala mundial (quién habla con quién, cuándo y durante cuánto tiempo, quién consulta qué sitio, desde qué lugar...). Incluso ha pinchado los teléfonos móviles de altos mandatarios europeos. Aunque Snowden se encomienda a la Constitución de Estados Unidos, dirigido en ese momento por un presidente del Partido Demócrata, el país hace todo lo posible por capturarlo. Sigue a continuación una fuga internacional durante la cual Snowden solicita sin éxito asilo político en varios países, entre ellos Francia, «la patria de los derechos humanos». La ironía más sangrante de la historia es que será en Rusia, dirigida con mano de hierro por el antiguo miembro del KGB Vladímir Putin, donde el heraldo estadounidense del derecho a la intimidad encontrará finalmente refugio.

Sin menospreciar el valor de su acción ni el coraje que demostró, cabe de todos modos preguntarse qué es lo que reveló realmente Snowden. Mucho antes de 2013 se habían llevado a cabo un buen número de investigaciones exhaustivas sobre la red cada vez más tupida de dispositivos electrónicos de recogida, almacenamiento y tratamiento de datos personales que permiten controlar *a distancia* y a escala mundial a poblaciones enteras y a individuos particulares: tarjetas de crédito, teléfonos móviles, sistemas de geolocalización, ordenadores con direcciones IP, chips RFID, páginas de Facebook, terminales biométricos, etcétera.¹ El

1. Solo en Francia, cabe citar a Duncan Campbell, *Surveillance électronique plannétaire*, Allia, París, 2001 (sobre el sistema mundial Echelon de interceptación de comunicaciones privadas y públicas); Michel Alberganti, *Sous l'oeil des puces*.

control de la información es un eje esencial del poder. Controlar un país significa controlar a las personas que viven en él, lo que implica identificarlas y seguir, en la medida de lo posible, sus movimientos. Y como los titulares del poder saben que están siempre en el punto de mira, amenazados tanto por las poblaciones sobre las que ejercen su dominio como por los rivales que aspiran a ocupar su lugar, se ven empujados a recurrir a *todos* los medios de control disponibles. Era por lo tanto de ingenuos creer que las cantidades demenciales de información que generan las herramientas digitales no iban a ser utilizadas, tarde o temprano, por los grandes poderes públicos y privados que tienen acceso a ellas, a fin de reforzar su poder.

Para controlar a las poblaciones sobre las que ejercen su poder, y en particular a los opositores, los Estados han recurrido siempre a los servicios de inteligencia y a la policía política. Lo que distinga a los regímenes totalitarios de los «liberales» es la ausencia de límites legales en este ámbito. Como dijo Hannah Arendt a propósito de Rusia, «el objetivo utópico de la policía secreta totalitaria» era elaborar un mapa que mostrase «quién está relacionado con quién y en qué grado de intimidad». La fina analista de los totalitarismos del siglo xx concluía: «Teóricamente, este sueño no es irrealizable, aunque su ejecución técnica esté llamada a ser algo difícil».²

La recogida y el tratamiento «a mano» de la información son, efectivamente, tareas complejas y costosas. Tienen incluso un límite infranqueable: es imposible vigilar *a todo el mundo* de esta manera, ya que eso implicaría poner a un informante detrás de cada ciudadano, a un agente de inteligencia detrás de cada informante y así *ad infinitum*. Digamos que la informática ha eliminado una parte importante de estos obstáculos: los metadatos «permiten trazar

La RFID et la démocratie, Actes Sud, Arles, 2007; Pièces et Main d'Oeuvre, *RFID: la police totale. Puces intelligentes et mouchardage électronique*, L'échappée, París, 2008; Éric Sadin, *Surveillance globale. Enquête sur les nouvelles formes de contrôle*, Climats, París, 2009.

2. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Gallimard, París, 2002 [1951], p. 777. [Hay trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2006, p. 584].

inmensos gráficos de relaciones entre personas a partir de su actividad digital».³ De hecho, la informática ha llevado la vigilancia del estadio artesanal de las antiguas policías secretas, con sus ficheros de papel alimentados por agentes de campo obligados a emplear artimañas dignas del inspector Gadget, al estadio industrial de la NSA, con sus informáticos y sus algoritmos. La recogida y el tratamiento de datos personales están ahora *sistematizados y automatizados*. Como explica Celia Izoard a propósito de la China de 2021:

*Gracias al big data y a la automatización del control mediante algoritmos, ahora es posible, incluso en el país más poblado del mundo, poner a un policía detrás de cada transacción, de cada palabra, de cada movimiento.*⁴

Lo que también es nuevo es que los Estados no han desplegado las herramientas de este sistema de vigilancia global como parte de un proyecto paranoico de control policial total. Lo único que están haciendo es aprovechar, centralizándolo, el flujo de información que cualquiera genera automáticamente cuando utiliza herramientas digitales, completando si es necesario esta malla con drones y cámaras dotadas de sistema de reconocimiento facial. El *smartphone* será un «soplón electrónico», pero primero hace falta comprarlo y usarlo; Facebook será un sistema de fichado, pero son los usuarios los que crean sus propias fichas. En realidad, la proliferación de dispositivos electrónicos de control es el resultado del consumo normal y de los problemas de gestión con que se topan, en nuestras sociedades cada vez más vastas y complejas, los Estados, las empresas... y cada uno de nosotros. Tal como mostramos ya en 2012 con el Grupo Marcuse en *La libertad en coma*, dicha proliferación es fruto del funcionamiento

3. Jacques Follorou y Franck Johannès, «Révélations sur le Big Brother français», *Le Monde*, 4 de julio de 2013. Sobre los metadatos, véase Edward Snowden, *Mémoires vives*, Seuil, París, 2019, pp. 200 y ss. [Hay trad. cast.: *Vigilancia permanente*, trad. Esther Cruz Santaella, Planeta, Barcelona, 2019, pp. 194 y ss.].

4. Celia Izoard, «Le totalitarisme numérique de la Chine menace toute la planète», *Reporterre*, 6 de enero de 2021, lc.cx/n]1EnM.

normal de las sociedades de masas engendradas por la industrialización; es la consecuencia lógica de la vida administrada que llevamos en ellas: la informática es la herramienta burocrática y ofimática por excelencia, y la informatización de la vida es el síntoma de su creciente burocratización.⁵

Snowden está a años luz de todas estas consideraciones. A él le parece que el Gobierno estadounidense ha pervertido en un sentido liberticida unas herramientas que en sí mismas son un instrumento de libertad, empezando por internet. En realidad, sus «revelaciones» no fueron tales más que para quienes jamás se habían preguntado por lo que hay detrás de la proliferación de ordenadores, programas informáticos y chips. Decir esto no es restarle méritos, sino subrayar cuál ha sido su verdadera contribución al debate, absolutamente decisiva: ha desenmascarado a los beatos de la alta tecnología, que tachan de «conspiranoico» o de «tecnófobo» cualquier análisis crítico. Gracias al escándalo Snowden, ha quedado claro que la retórica tranquilizadora sobre la «sociedad de la información» es, en el mejor de los casos, cosa de ingenuos dedicados a practicar la política del avestruz y, en el peor, de encantadores de serpientes a los que la informatización del mundo les conviene y les permite hacerse ricos.

Pero Snowden también ha dejado claro algo importante en el plano de la historia de las ideas: en algún momento entre la Guerra Fría y la primera década del siglo XXI, la concepción liberal de la libertad se ha derrumbado, en el sentido de que a poca gente parece ya importarle. Eso, en el fondo, no fue él quien lo reveló, sino «el caso Snowden», es decir, la tibieza de las reacciones (cuando las hubo) suscitadas por los documentos que él hizo públicos, que demuestran que el Estado norteamericano no respeta en absoluto la confidencialidad de las comunicaciones y, por lo tanto, la inviolabilidad de la vida privada. Ahora bien, estos principios estaban en el centro de la concepción moderna de la libertad individual. Específicamente liberal en un principio, esta idea había terminado imponiéndose de manera general y la inviolabilidad de la

5. Grupo Marcuse, *La liberté dans le coma*, op. cit., cap. 1.

esfera privada se había convertido en la «piedra de toque» de la libertad: tras la Segunda Guerra Mundial, era lo que permitía calificar a Occidente como «mundo libre», incluso a ojos de los marxistas que residían en él. Recuérdese el revuelo que causó en 1974 el proyecto de interconexión de los ficheros nominativos de la Administración francesa (un proyecto denominado SAFARI,⁶ como para anunciar que se abría la veda de los seres humanos). El Gobierno de la época tuvo que retirarlo y crear la Commission Nationale de l'Informatique et des Libertés (CNIL), encargada de protegernos de los efectos liberticidas de lo digital.⁷

Si el respeto de la vida privada hubiera seguido siendo un principio sagrado, habría cabido esperar —tal era la esperanza de Snowden—⁸ que sus revelaciones hubieran supuesto un punto de inflexión político y una transformación de las prácticas de comunicación de los países occidentales. Nada de eso. En Francia, la mayoría de quienes dijeron estar conmocionados no se plantearon en ningún caso modificar sus hábitos electrónicos, como si no hubiera *nada esencial* que defender en ese sentido y, por lo tanto, *ninguna razón para movilizarse*. Lo que reveló el caso Snowden fue, para su protagonista, un cruel desengaño: la idea de libertad por la que tanto había arriesgado estaba obsoleta, se había disuelto en las redes de fibra óptica y los haces de ondas electromagnéticas. ¿Quiere esto decir que la libertad, valor central de Occidente, ya no nos importa? No es eso lo que sugiere el bombardeo ideológico que insiste en vendernos cualquier reforma y

6. Acrónimo de «Système automatisé pour les fichiers administratifs et le répertoire des individus» («Sistema automatizado de expedientes administrativos y directorio de particulares»).

7. En realidad, esta comisión no hace más que validar *a posteriori* la mayor parte de los progresos que se llevan a cabo en materia de fichado, introduciendo a lo sumo algunas modificaciones menores. Véase Grupo Marcuse, *La liberté dans le coma*, *op. cit.*, pp. 198-205 y 243-245.

8. Como cualquier denunciante de prácticas irregulares, Snowden quería dar a conocer esa información «para ejercer presión pública sobre la institución». Pero más adelante reconoce su ingenuidad: abrigaba «la creencia, idealista quizá, de que [...], cuando [el conjunto de sus conciudadanos] se hicieran conscientes del alcance total de la vigilancia masiva estadounidense, se movilizarían y clamarían justicia» (Snowden, *Mémoires vives*, *op. cit.*, pp. 267 y 330 [pp. 255 y 313 de la trad. cast. cit.]).

cualquier innovación con el envoltorio de la libertad y la autonomía. En realidad, la indiferencia suscitada por el caso Snowden da a entender que la disolución de nuestra vida privada ya no afectaría a nuestra libertad. Pero entonces ¿en qué consiste esa libertad?

Triunfo y ruina de la libertad privada

En el libro en el que explica lo que lo empujó a actuar, Snowden no intenta definir con precisión la libertad. Para él, el significado de este término es evidente. Forma parte del sentido común del país en el que nació, que se concibe a sí mismo como «el país de la libertad». La libertad es, simplemente, lo que la Constitución de Estados Unidos garantiza. Snowden está pensando, sobre todo, en la cuarta enmienda, que prohíbe todo registro que no esté autorizado por una orden judicial y protege así a «los individuos y sus bienes de la vigilancia del Gobierno». Así pues, la libertad que defiende Snowden está íntimamente ligada a la idea de «vida privada» como espacio que se sitúa «fuera del alcance del Estado».⁹ Es la concepción específicamente moderna y liberal de la libertad, esa que el filósofo Benjamin Constant bautizó como «la libertad de los modernos» en un célebre discurso de 1819: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*.¹⁰

En el resto de este capítulo voy a apoyarme profusamente en este texto. Aunque pueda parecer anticuado, es muy revelador en lo que se refiere a la concepción liberal de la libertad y sus tensiones internas, y sigue siendo extraordinariamente esclarecedor con respecto a nuestra historia y nuestro presente. Por eso voy a estar yendo y viniendo de este texto clásico al mundo en el que vivimos,

9. *Ibid.*, pp. 232 y 255 (pp. 215 y 224 de la trad. cast. cit.). Véanse también las pp. 15 y 371 sobre «la libertad a la que llamamos “privacidad”» (pp. 14 y 352 de la trad. cast. cit.).

10. Benjamin Constant, «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes», en *Écrits politiques*, Gallimard, París, 1997, pp. 591-619. [Hay trad. cast.: *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, trad. María Magdalena Pujol Wintrich y Marcial Antonio López, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 65-93]. En el resto de este capítulo, cuando no especifico el origen de una cita de Constant es porque está extraída de este texto.

a sus realidades económicas y sociales, a los comportamientos y a las aspiraciones que se pueden observar en él. De este modo, entenderemos cómo acabó imponiéndose una concepción apolítica de la libertad a medida que se desarrollaba la civilización industrial.

La «libertad de los modernos»

En su discurso, Constant contrapone dos tipos de libertad, asociados a dos épocas: la Antigüedad grecorromana y los tiempos modernos; no los de Chaplin, sino los de las revoluciones inglesas (1648 y 1689), estadounidense (1776) y francesa (1789). Esboza así una historia de la libertad basada en la comparación de los tipos humanos de cada época, con el doble objetivo de denunciar el deseo de imitar la Antigüedad que tuvieron los revolucionarios radicales de entre 1789 y 1794 y de demostrar la necesidad moderna de un régimen representativo. De este modo, traspone la querrela entre antiguos y modernos del ámbito literario al político: en materia de organización colectiva, ¿hay que volver a la democracia directa griega? ¿No deberían más bien los modernos aceptar las instituciones que han creado, el gobierno representativo y el respeto de los derechos individuales?

Aunque comprenda la nostalgia que suscita la Antigüedad, Constant exhorta a no ceder a ella. Ese es el objetivo primero de su intervención: alejar a sus contemporáneos del radicalismo revolucionario, que se inspira sobre todo en Rousseau y en los principios políticos antiguos. Dado que los modernos no eran seres humanos «de la misma hechura» (o del mismo tipo) que los antiguos, no pueden, según él, tener la misma idea de libertad. El trabajo de la historia hace que las disposiciones y necesidades de los humanos evolucionen y, con ellas, sus aspiraciones. Siguiendo los pasos de Montesquieu, otra figura fundacional del liberalismo francés, Constant considera que hay que tener en cuenta esta evolución y que las instituciones políticas deben adaptarse a las particularidades de los pueblos para las que están hechas: han de «convenirles». Trata así de definir las aspiraciones de los pueblos modernos, el significado que tiene para ellos la libertad y las instituciones políticas que le corresponden.

Constant presenta la libertad de los modernos como una lista de derechos que, gracias a la repetición de la fórmula «para cada cual», entendemos que son «derechos individuales». En primer lugar, está el derecho a no ser sometido a la violencia arbitraria por parte de otro. A continuación, vienen las libertades de expresión, de industria, de movimiento... Luego, el derecho de asociación en la vida económica, religiosa, etcétera. Por último, el derecho político de «influir en la administración del gobierno» mediante elecciones, peticiones, instancias...

Por el contrario, la libertad de los antiguos «consistía en ejercer colectivamente, pero de manera directa, varias partes de la soberanía»: deliberar sobre la guerra y sobre la paz, votar las leyes, dictar sentencias, controlar a los magistrados, etcétera. Sin embargo, no es su carácter específicamente político lo que la distingue de la libertad de los modernos. Esta incluye también derechos políticos, aun cuando Constant no los mencione más que en último lugar. Lo que, a su juicio, distingue la libertad de los antiguos es sobre todo la ausencia de la mayor parte de los «disfrutes» que constituyen la libertad de los modernos, es decir, los derechos individuales y todo lo que estos permiten: una vida privada refinada que cada cual puede organizar como le plazca, sin que la sociedad pueda inmiscuirse en ella.

En esta fase del razonamiento, cabría pensar que los modernos defienden una «libertad individual» y los antiguos una «libertad colectiva», expresiones que, en efecto, están presentes en el texto de Constant. Pero, consciente de la simplificación que ello supondría, el filósofo y político francés reformula su pensamiento insistiendo en la distinción entre las dos esferas, pública y privada, que conforman el espacio social. En la Antigüedad, el ciudadano era soberano en los asuntos públicos, pero el particular era esclavo en su vida privada. En la época moderna, el particular gana en independencia privada, pero el ciudadano es «soberano solo en apariencia»: Constant le concede a Rousseau que «su soberanía está restringida, casi siempre suspendida», ya que solo la ejerce para elegir representantes, lo que equivale a «abdicar» de ella. La evolución del sentido de la libertad se presenta, así pues, como un desplazamiento en el seno del espacio social: la libertad que antaño se

ejercía en la plaza pública se concentra ahora en los despachos, los salones y las alcobas de la vida privada. Y lo que se gana en una esfera se pierde en la otra. ¿A qué se debe esta evolución?

Constant destaca tres factores para explicar «esta diferencia esencial entre los antiguos y nosotros», a los que yo me permitiré añadir un cuarto que solo está implícito en su razonamiento.

En primer lugar, la escala de las sociedades, porque determina la «importancia política» de cada uno en la esfera pública, es decir, su capacidad para influir en el proceso de decisión colectiva. En las pequeñas ciudades-Estado de la Antigüedad, hasta el más oscuro de los ciudadanos era una «fuerza» y tenía «influencia real». En los extensos Estados territoriales modernos, el individuo está «perdido en la multitud»: «Su influencia personal es un elemento imperceptible de la voluntad social», lo que reduce el atractivo de la participación política.

En segundo lugar, el método predominante de adquisición de la riqueza, porque determina las cualidades humanas que van a ser cultivadas por cada sociedad, así como el tiempo que los ciudadanos pueden dedicar a los asuntos públicos. En los Estados antiguos, muy belicosos, prevalecía un espíritu de disciplina, de sumisión a la autoridad suprema. Las sociedades modernas, en cambio, se entregan al comercio, que inspira «un vivo amor por la independencia individual», pues cualquier intervención del poder lo perturba. Además, mientras que en la Antigüedad la guerra solía dejar tiempo libre a los ciudadanos (entre campaña y campaña), el comercio es una actividad que ocupa *sin pausa* a los burgeses modernos que se consagran a ella.

En tercer lugar, la utilización o no de trabajo servil, porque también este es un factor determinante en cuanto a la disponibilidad política de los ciudadanos. En el mundo antiguo, la esclavitud permitía a los ciudadanos disponer de tiempo para dedicarse al debate público. En la Europa moderna, en cambio, su abolición «ha privado a la población libre de todo el ocio que resultaba para ella del hecho de que los esclavos estuvieran a cargo de la mayor parte del trabajo».

No obstante, si los modernos no tienen tiempo que perder en los asuntos públicos, ello se debe a un cuarto factor, decisivo, que Constant no menciona como tal en su análisis, pero que, sin embargo, se desprende de su discurso: se trata de los «progresos de la civilización», que «han multiplicado y diversificado infinitamente los medios de la felicidad individual». En efecto, el grado de desarrollo del comercio, las artes y los intercambios entre los pueblos determina la riqueza de las experiencias posibles fuera de la esfera política y, por tanto, los atractivos de la vida privada. La vida privada se convierte en un espacio inédito de libertad que cada cual puede llenar de la manera «más acorde a sus inclinaciones y sus fantasías».

Así pues, al modificar las actividades a las que puede entregarse la gente, el tiempo que puede dedicarles y los placeres que puede encontrar en ellas, la evolución histórica ha modelado las formas de vida y los caracteres, y ha transformado las aspiraciones humanas. Ahora es fácil entender por qué la libertad adopta significados distintos según los contextos. En la Antigüedad, la libertad política se definía por la *participación* de cada cual en el poder y, por lo tanto, por su *reparto*. Tomar parte en la soberanía constituía un objetivo en sí mismo y una forma de realización: cada ciudadano obtenía de ello «un placer vivo y constante», y tomaba así conciencia de su importancia personal. Por el contrario, en el contexto de las sociedades modernas, la vida está centrada en la esfera privada de las actividades personales. El bien supremo es ahora la felicidad y esta se busca en los «goces privados». Lo único que puede hacer el Estado en esta materia es garantizar una condición necesaria (pero no suficiente): proteger a cada individuo de toda injerencia no consentida, incluso por parte de la Administración, en su búsqueda de la felicidad. La libertad política designa desde este momento el conjunto de garantías que aseguran esta seguridad. Volvemos a encontrar aquí los fundamentos del liberalismo clásico, tal y como lo habían formalizado ya Locke o Montesquieu.

Constant se sitúa sin ambigüedad en esta tradición cuando declara, al inicio de sus *Principios de política*: «Hay una parte de la existencia humana que sigue siendo, obligatoriamente, individual e independiente, y que está por derecho fuera de toda competencia social. [...] Si la sociedad franquea ese límite, se vuelve tan

culpable de tiranía como el déspota».¹¹ Como señala enfáticamente uno de sus comentaristas, la libertad es, pues, el nombre que se le da «a la barrera más allá de la cual toda intervención de la sociedad es ilegítima, donde el individuo lo decide todo por sí mismo».¹² Ciertamente, la distinción de lo público y lo privado no es un descubrimiento moderno: los antiguos la conocían, pero buscaban la libertad en la esfera pública de la ciudad. Para los modernos, en cambio, es en la vida privada donde se da rienda suelta a la libertad, lo que requiere que aquella esté protegida por la Constitución, es decir, que haya sido declarada «inviolable».

De la «libertad de los modernos» a la «libertad negativa»

Esta concepción de la libertad es la piedra angular de todo el pensamiento liberal, incluido el ensayo de 1958 del pensador británico Isaiah Berlin *Dos conceptos de libertad*, que se convirtió en una referencia en el debate filosófico sobre la libertad en el siglo xx. En plena Guerra Fría, Berlin defiende en él el planteamiento liberal frente a todos sus rivales (comunistas y socialistas, por supuesto, pero también republicanos o demócratas). En su opinión, lo que caracteriza a la libertad es su carácter «negativo», en el sentido lógico: los liberales conciben la libertad como *ausencia de*, ya se trate de obstáculos, coacciones, límites o intromisiones. De este modo, se oponen a todas las concepciones «positivas» de la libertad que la definen por la realización de un objetivo, como la autonomía, la autodeterminación o la realización de uno mismo. En el primer caso, la libertad se siente en el hecho de estar «liberado de» algo (un obstáculo que nos estorba); en el segundo, se define por el hecho de ser «libre para» algo (una meta a la que se aspira).¹³ Si, como demuestra Berlin, el planteamiento negativo

11. Benjamin Constant, «Principes de politique» [1815], en *Écrits politiques*, op. cit., pp. 312-313. [Hay trad. cast.: *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, trad. Victor Goldstein, Katz, Madrid, 2010, p. 56].

12. Tzvetan Todorov, *Benjamin Constant, la passion démocratique*, Hachette, París, 1997, p. 37.

13. Estas fórmulas cristalinas son de Georg Simmel, quien ya en 1900 había for-

constituye efectivamente el rasgo que une a los pensadores asociados a la tradición liberal (Berlin cita a Hobbes, Locke, Smith, Mill, Constant, Tocqueville, etcétera), es también, a su juicio, expresión del sentido común:

Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. [...] El criterio de opresión es el papel que yo creo que representan otros hombres en la frustración de mis deseos, lo hagan directa o indirectamente, y con intención de hacerlo o sin ella. Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad.¹⁴

El lugar de esta libertad, en la que el individuo puede hacer lo que quiera, sin límites impuestos por el prójimo, por la sociedad o por el Estado, es la vida privada, por oposición al espacio público, en el que no tiene plena libertad de acción. Por supuesto, esta zona de libertad no puede ser ilimitada, pues, de lo contrario, la libertad de unos coartaría la de los demás. Hace falta, por lo tanto, poner límites al despliegue ilimitado de la libertad para preservar su posibilidad. Este es el papel de la ley. Y, según esta concepción, el del Estado es el de garantizar la libertad de cada uno haciendo respetar esos límites. Pero tampoco el Estado debe sobrepasarlos. Una sociedad en la que el Estado pusiera trabas a las actividades privadas sería despótica. Cada uno debe disponer de un «ámbito

mulado esta distinción, viendo en ella los dos momentos del proceso que es la conquista de la libertad, para criticar el hecho de quedarse, como los liberales, en el momento puramente negativo. Véase Berlan, *La fabrique des derniers hommes*, *op. cit.*, pp. 175-192.

14. Isaiah Berlin, «Deux concepts de liberté», en *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, París, 1988, pp. 171-172. [Hay trad. cast.: «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. Julio Bayón, Belén Urrutia, Natalia Rodríguez y Ángel Rivero, Alianza, Madrid, 1988, pp. 191 y 193].

mínimo de libertad individual»¹⁵ que no debe ser violado bajo ninguna circunstancia, ni por los demás ni por el Estado. Esta es, según Berlin, la quintaesencia de la visión liberal de la libertad.

Es justamente esta concepción la que Snowden sigue defendiendo, como da a entender su definición de la vida privada como «espacio negativo y potencial inaccesible al Estado»:¹⁶ espacio negativo en el sentido de que se caracteriza por la ausencia de coacción y de injerencia por parte del Estado; y espacio potencial en el sentido de que lo que cuenta, en esta concepción de la libertad, es *poder* hacer esto o aquello, independientemente de que lo hagamos o no: el Estado respeta nuestra libertad si nos concede el derecho a hacerlo. Como decía Hobbes, la libertad se ejerce en el «silencio de la ley»,¹⁷ en ese campo de posibilidades en el que nada está prescrito ni proscrito: se nos considera libres mientras nadie nos prohíba (ni nos obligue a) hacer nada. Pero la defensa de Berlin de la inviolabilidad de la vida privada va más allá de la cuestión hobbesiana de la prohibición y la obligación legal. Porque hay formas menos autoritarias y más insidiosas de inmiscuirse en la vida privada. En cuanto uno se siente vigilado, empieza a controlarse y ya no se comporta de la misma manera. Si la «mirada inquisidora de la sociedad»¹⁸ es tan molesta, es porque nos disuade, de un modo casi tan coactivo como la fuerza física, de dar rienda suelta a nuestras ideas y a nuestros deseos.

Es justo lo que ocurre en las redes sociales, donde todo el mundo se censura activamente. Gracias a ellas, la utopía informática de la «aldea global» ha generalizado el peor aspecto de la vida de pueblo: el control social ligado al hecho de vivir bajo la mirada del prójimo. Por ejemplo, en Estados Unidos, una estudiante de secundaria decía que estaba «contenta de no tener opiniones políticas rotundas porque sabía que Facebook y Google guardaban todas sus búsquedas y todos sus mensajes, y no quería que

15. *Ibid.*, p. 173 (p. 193 de la trad. cast. cit.).

16. Snowden, *Mémoires vives*, *op. cit.*, p. 232 (p. 224 de la trad. cast. cit.).

17. Thomas Hobbes, *Léviathan* [1651], cap. 21.

18. Por utilizar la fórmula, típica del *pathos* liberal, de uno de los comentaristas de Constant, Olivier Meuwly, *Liberté et société. Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Droz, Ginebra, 2002, p. 8.

su futuro se viera comprometido por culpa de un perfil problemático». ¹⁹ Es decir, la condición *sine qua non* de la libertad es disponer de un espacio apartado de los demás e incluso *protegido de su mirada*. De lo contrario, tendemos a ajustarnos a las normas establecidas y a interiorizarlas, por miedo a la sanción y a la desaprobación sociales. Se pierde entonces aquello en que consiste, incluso para los defensores de la libertad negativa, el valor de la libertad individual: poder «vivir como se prefiera». ²⁰

Si los liberales se alzaron contra todas las «tiranías que invadan las actividades humanas más allá de las fronteras sagradas de la vida privada», ²¹ si erigieron la esfera privada en un «santuario» que ni el Estado ni la sociedad deben profanar, ni siquiera con la mirada, fue porque se tomaban en serio la idea de libertad individual. Para ellos, se trataba de la libertad *del individuo* y esta solo se podía conquistar contra las normas que toda vida social presupone y segrega. De ahí la crítica de John Stuart Mill a la «tiranía de la opinión», definida como «la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos a las sanciones penales, sus propias ideas y sus propias prácticas como reglas de conducta». ²² Como buenos individualistas, los liberales denunciaban todas las formas de control social (por parte del Estado, de la Iglesia, de los vecinos, etcétera), porque tienen el efecto de normalizar a las personas, es decir, de negarlas *en cuanto que individuos singulares*. De ahí sus reticencias hacia ciertas formas de democracia, acusadas de hacerle el juego a la «tiranía de la mayoría». Los más extremistas han llegado incluso a ensalzar la excentricidad y a pensar que la libertad es incompatible con la sociedad, que siempre regula, normaliza e impide ser uno mismo.

19. Observaciones recogidas por Sherry Turkle, «Entre Facebook et ses utilisateurs, un amour déçu» («Facebook y sus usuarios: un desengaño amoroso»), *Le Monde*, 10 de abril de 2018.

20. Berlin, «Deux concepts de liberté», *op. cit.*, p. 176 (p. 197 de la trad. cast. cit.).

21. *Ibid.*, p. 210 (p. 234 de la trad. cast. cit.).

22. John Stuart Mill, *De la liberté*, Gallimard, París, 1990 [1859], p. 67. [Hay trad. cast.: *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1970, p. 70].

Si bien la «independencia privada» de Constant se corresponde con la «libertad negativa» de Berlin, sus intenciones no pueden ser más distintas y este desfase ilustra la regresión ideológica del liberalismo en el siglo xx, que ha preparado su ruina en el xxi. Constant no hacía una alabanza unilateral de la libertad de los modernos, algunos de cuyos defectos había identificado. Si el Terror jacobino había hecho patente, durante la Revolución, el peligro que suponía imitar el modelo antiguo, el Imperio napoleónico dejó bien claro acto seguido el peligro que representaba replegarse sin más a la esfera privada. Habiendo tomado conciencia de que la tiranía puede ser el resultado tanto de un exceso como de una falta de participación política, en 1819 Constant buscaba un término medio:²³ contra un modernismo liberal autocomplaciente, invitaba finalmente a «combinar» los dos tipos de libertad y, en la conclusión de su discurso, incluso exhortaba a sus oyentes a comprometerse. La libertad civil, que se vive al margen de la vida política, debe completarse con la libertad propiamente política e incluso con el deber de participar en ella, condición *sine qua non* para evitar el despotismo.

En cambio, en 1958, Berlin defendía una libertad de los modernos *pura*. Contra los liberales de viejo cuño que asociaban la libertad a la democracia (en el sentido de la soberanía popular), él consideraba que no había ningún vínculo lógico entre ambas. Del mismo modo que la democracia puede degenerar en tiranía de la mayoría, «se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal». Para Berlin, el ideal democrático remitía ya a una concepción demasiado positiva de la libertad que hundía sus raíces en la cuestión de saber «*por quién* estoy gobernado», mientras que el ideal

23. Las contradicciones de Constant se deben en parte a que su discurso está compuesto de estratos de distintas épocas: mientras que la distinción entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, y la denigración de la primera, es un leitmotiv de su pensamiento que puede encontrarse tal cual en textos anteriores, escritos como reacción a la experiencia de la Revolución (ya en los *Principes de politique* de 1806-1810), el llamamiento al compromiso es un añadido de 1819, reacción a las experiencias del Imperio y de la Restauración. Véase Stephen Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, PUF, París, 1994, pp. 49-56.

liberal debía limitarse a la cuestión de saber *hasta dónde* puede uno serlo.²⁴ Con Berlin, el liberalismo abandonaba sus pretensiones democráticas —ciertamente limitadas desde el principio— para circunscribirse a la defensa de la libertad privada.

La evolución entre estas dos figuras del liberalismo ilustra la pertinencia del análisis de Constant, tanto como pone en evidencia sus propias contradicciones, que son las del liberalismo clásico, y explican su posterior descomposición. Por un lado, muestra que los modernos han seguido alejándose del deseo de participación política. Nada sorprendente, si nos atenemos a los principios explicativos de Constant, ya que las lógicas sociales que propiciaban el triunfo de la libertad privada no han dejado de profundizarse. La masificación de nuestras sociedades ha seguido diluyendo el peso que cada uno puede tener en el proceso de decisión política, a la par que acrecentaba el de expertos y tecnócratas. Al mismo tiempo, el desarrollo de la sociedad mercantil y salarial ha acentuado nuestra falta de disponibilidad política y ha comportado el auge del consumo de masas, que multiplica hasta el infinito los atractivos de la vida privada.

Por otro lado, es evidente que esta deriva estaba latente en las incoherencias de Constant. Su llamamiento final a no entregarse a la pura libertad de los modernos contradice el principio mismo de toda su argumentación, según la cual, por decirlo en pocas palabras, hay que «ir con los tiempos». No se puede invocar la «necesidad histórica» para denunciar el anacronismo de los revolucionarios de 1789 que defendían una amplia participación popular y luego apelar al sentido del bien público para contener la tendencia a replegarse en la esfera privada bajo el Imperio de Napoleón. A buen seguro, cabe encontrar un término medio que evite estos dos escollos simétricos. Pero, en tal caso, hay que pensar en cómo poner freno a las tendencias que alimentan la privatización de la libertad. De lo contrario, cualquier exhortación moral está condenada a no ser más que un deseo piadoso. Sin embargo, Constant estaba completamente a favor de esas tendencias ligadas

24. Berlin, «Deux concepts de liberté», *op. cit.*, pp. 178-179 (pp. 199-200 de la trad. cast. cit.). Énfasis de Berlan.

a la expansión de la sociedad de mercado. Sus incoherencias ilustran una tensión constitutiva del liberalismo, cuyas apuestas económicas han terminado por poner en peligro sus pretensiones políticas iniciales. Rousseau fue más coherente (con otros defectos). Viendo que el crecimiento del comercio y la ampliación de la escala de las sociedades amenazaban también la forma de libertad, basada en la igualdad social, que él veneraba, invitaba a contrarrestar esas tendencias estructurales, que no son ninguna fatalidad. «Es precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla».²⁵

Los factores sociohistóricos que habían llevado a Constant a concebir la libertad como protección de la esfera del disfrute privado no han dejado de reforzarse desde 1819, tal como han lamentado no los liberales, sino los partidarios de una democracia directa más o menos inspirada en la libertad de los antiguos. Pienso, por ejemplo, en Cornelius Castoriadis y su reiterado diagnóstico de una «privatización de los individuos» en las sociedades occidentales e industriales.²⁶ Pero a esta deriva perfectamente lógica se añade otro problema, que destruye por completo la base de la concepción liberal: la propia esfera privada no ha dejado de menguar cual piel de zapa y su inviolabilidad se ha convertido en una quimera en las condiciones de vida que defienden en general los liberales.

El desmantelamiento de la esfera privada en la era industrial

Si la existencia de una esfera privada en la que los individuos podían llevar a cabo sus actividades protegidos de interferencias externas constituía el fundamento social de la libertad de los

25. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Marc Michel Rey, Ámsterdam, 1762, II, cap. XI. [Hay trad. cast.: *El contrato social o principios de derecho político*, trad. María José Villaverde, Tecnos, Madrid, pp. 58-59].

26. Cornelius Castoriadis, «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne» [1959-1961], reeditado en *Écrits politiques 1945-1997 (t. II). La question du mouvement ouvrier*, Le Sandre, París, 2012, p. 422.

modernos, el problema es que los contornos y el contenido de esta esfera han cambiado de manera considerable desde la época de Constant. En muchos sentidos, se puede decir que este espacio supuestamente inviolable, ha sido violado entretanto de tres maneras: ha sido *despojado* de una buena parte de las actividades a las que estaba asociado; ha sido *invadido* por fuerzas sociales que, en forma de medios de comunicación de masas, aparecen por todas partes y sobre todo en lo más íntimo de los hogares; y ha sido *sometido a una vigilancia* cada vez más estrecha. Esta triple violación de la esfera privada burguesa clásica es el resultado de tendencias económicas y tecnológicas que han trastornado las estructuras de la sociedad y las formas de vida: la generalización de la economía de mercado, el surgimiento de los medios de masas y, por último, la informatización de todas las actividades. La paradoja es que estas tendencias son el producto de aquella dinámica capitalista que los liberales querían liberar de toda traba a fin de experimentar el «sistema de la libertad natural» (Adam Smith). Desde este punto de vista, el verbo «violar» resulta seguramente demasiado fuerte para un desmantelamiento que ha sido ampliamente consentido, e incluso reclamado con fervor por los supuestos liberales.

Para calibrar la disolución de este espacio de «independencia privada», quizá haya que recordar lo que Constant entendía por tal a principios del siglo XIX. La esfera privada era al mismo tiempo el fuero interno de las creencias y opiniones, la vida familiar con sus funciones de educación y sustento, el mundo de las relaciones personales, así como el ámbito de los negocios profesionales, comerciales y financieros. Según Constant, en ninguna de estas dimensiones de la vida debía intervenir en modo alguno la autoridad social. Las ideas de la gente, sus vínculos afectivos y sus negocios económicos no eran «de su incumbencia».

Es en este sentido antiguo en el que hay que entender la noción de independencia. Hoy en día, ser dependiente significa que *se tiene necesidad* de alguien o de algo, que no se puede *prescindir de ello*. Constant, en cambio, entendía el término en su sentido antiguo, heredado de la Edad Media, cuando la dependencia era el hecho de «pender» de una entidad superior de la que se era «parte»,

y bajo cuya jurisdicción se estaba (como las «dependencias» de una casa, es decir, sus anejos). Para un humano, eso significaba *estar bajo la autoridad de otro*. En el derecho feudal, los «dependientes» eran los siervos sometidos a un señor, que habrían podido y preferido prescindir de esta subordinación arrancada por la fuerza. En este sentido, la independencia no es solamente una situación material de ausencia de necesidad, sino una relación jurídico-política de no subordinación. Es también el *estado de ánimo* que la acompaña. Cuando se dice de un niño o de un espíritu que son «independientes», se quiere decir que se resisten a la autoridad, que se niegan a someterse a mandatos externos. Era en este sentido antiguo, pero todavía vivo, en el que Constant utilizaba el término, por ejemplo: cuando decía que el comercio inspira el «amor por la independencia individual» (es decir, no la autosuficiencia, sino el rechazo de la injerencia del Estado).

La esfera privada en la que puede decirse que el individuo es «independiente» en este sentido se ha reducido enormemente desde la época de Constant, bajo la influencia de la expansión del capitalismo industrial y de su corolario, el Estado social. Siguiendo a Arendt y al joven Habermas, podemos decir que entre las esferas privada y pública que distinguía Constant ha surgido una esfera que ha modificado el contenido de aquellas: la «esfera social» del trabajo y de la empresa, que se ha liberado de sus orígenes privados sin caer, sin embargo, bajo la jurisdicción del Estado. En paralelo, la esfera privada ha perdido sus funciones productivas y educativas, y tiende a reducirse a un espacio íntimo de descanso y consumo.²⁷

Por un lado, el trabajo asalariado se ha generalizado hasta el punto de convertirse en la forma más común de actividad, en detrimento de la independencia económica, de la que ya solo disfrutaban

27. Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot & Rivages, París, 1997 [1962], pp. 149-167. [Hay trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Antoni Domènech, Gustavo Gili, Barcelona, 1981, pp. 172-208].

los comerciantes, las artesanas y los campesinos que escapan todavía a las relaciones de subordinación contractual, así como las profesiones liberales y los empresarios. Ahora bien, el trabajo asalariado es un régimen de «trabajo dependiente» en un doble sentido: los asalariados son *materialmente dependientes* de los medios de producción que necesitan para ejercer su actividad y, por lo tanto, de los capitalistas que los poseen; y están *jurídicamente sujetos* al empresario que los emplea por el contrato de trabajo, que es un contrato de subordinación: los asalariados están obligados a seguir las instrucciones del empresario durante las horas remuneradas. Por eso, el trabajo asalariado se ha considerado durante mucho tiempo como una nueva forma de esclavitud, incluso dentro del movimiento obrero.

Por otro lado, y correlativamente, los intercambios mercantiles se han convertido en el modo normal de cubrir las necesidades, en detrimento de las prácticas ancestrales de autosubsistencia. Por supuesto, esta correlación no es cronológica, sino lógica (en el sentido de la lógica del capitalismo). Ha habido un desfase histórico entre la generalización del trabajo asalariado y la aparición de la sociedad de consumo. Porque el capitalismo industrial se concentró primero en la producción de medios de producción (infraestructuras, máquinas-herramienta, etcétera), antes de adueñarse de los bienes de consumo cotidiano de las masas y de recortar así la autonomía material de las clases populares.²⁸ La esfera doméstica privada se convirtió entonces en un mero lugar de consumo, destinado a asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo.

Por otra parte, el desarrollo industrial provocó transformaciones radicales en los canales de difusión cultural. La aparición de los medios de comunicación de masas permitió que la sociedad fuera penetrando poco a poco en el corazón mismo del espacio privado, aboliendo de hecho esa «impermeabilidad» que los liberales habían erigido en criterio de la libertad moderna. Gracias a los medios, los poderes estatales y capitalistas han podido introducirse

28. Véanse Stuart Ewen, *Consciencias sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, Aubier-Montaigne, París, 1983 [1977]; y Grupo Marcuse, *De la misère humaine...*, *op. cit.*, cap. 4.

en todos y cada uno de los hogares y transformar la intimidad familiar en mera promiscuidad: la vida familiar ya no está centrada en sí misma, sino orientada hacia el consumo de «contenidos culturales» producidos de manera industrial en otra parte. En resumen, los medios de masas son el caballo de Troya gracias al cual la esfera privada ha sido invadida por fuerzas sociales portadoras de normalización cultural.²⁹ En esta situación, que Estados Unidos había alcanzado en los años cincuenta del siglo pasado, cuando Isaiah Berlin escribía sobre la libertad negativa, hay que reconocer que el «espacio de no interferencia» que se suponía que «debía mantenerse al margen de la esfera del control social»³⁰ había quedado reducido a poca cosa. Hacía tiempo que la publicidad y las «relaciones públicas» trataban de influir, sin ningún disimulo, en las decisiones de consumo y en las opciones políticas de las poblaciones.³¹

Aunque la industria cultural consiguió que las consignas sociales penetraran en el corazón de los hogares, lo cierto es que la vida privada, al menos en la forma de las opiniones y de las relaciones personales, seguía escapando —*de iure* y, en parte, *de facto*— a la «mirada inquisidora de la sociedad». En este sentido, en la época de Berlin aún quedaba un mínimo de libertad individual, al menos en el bloque occidental en el que este intelectual nacido en Riga (hoy Letonia, entonces parte del Imperio ruso) se había refugiado. En el Este, nada quedaba a salvo de la curiosidad del Estado. La intención de Berlin era precisamente defender ese mínimo contra todas las ideologías que relativizaban su importancia.

El problema hoy es que, como hemos visto con Snowden, incluso este último vestigio de la esfera privada burguesa ha desaparecido, entre otras cosas debido a la «revolución digital». Porque, si el impacto de los medios de comunicación sobre la libertad

29. Jürgen Habermas, *L'espace public...*, *op. cit.*, esp. pp. 167-183.

30. Fórmulas de Isaiah Berlin, «Deux concepts de liberté», *op. cit.*, p. 175 (p. 196 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

31. Véase Edward Bernays (uno de los fundadores de la industria de las relaciones públicas), *Propaganda. Comment manipuler l'opinion en démocratie*, La Découverte, París, 2007 [1928]. [Hay trad. cast.: *Propaganda*, trad. Albert Fuentes, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2010].

consistió en romper la estanqueidad del dominio privado, el de las tecnologías digitales ha consistido en acabar con el anonimato de la vida individual. Hasta tal punto nos roba la informática toda «oscuridad» —por utilizar una hermosa expresión de Constant—,³² que los abogados de Google pudieron declarar en 2008: «Ni siquiera en el desierto existe la privacidad absoluta». Unos años más tarde, consideraron que «nadie puede tener una expectativa legítima de privacidad con respecto a las informaciones que transmite a través de terceros», en este caso, el servicio de correo electrónico de Gmail.³³ Igualmente, en 2009, el presidente de Facebook explicaba, para justificar la suspensión de ciertos parámetros de confidencialidad, que aquella norma, antes necesaria, tenía que «evolucionar con los tiempos».³⁴ Vemos cómo el principio historicista de Constant (las instituciones de los pueblos deben adaptarse a sus nuevas costumbres) puede justificar *cualquier* evolución. Declaraciones tan directas como las que acabamos de citar no son sino el eco de la práctica banal de exhibir la propia vida en las redes sociales. En tales condiciones, no es de extrañar que muchos *nativos digitales* se pregunten: «En el fondo, ¿qué es la privacidad?». Lo menos que se puede decir es que las viejas evidencias liberales se han ensombrecido.

En un plano más profundo, este dismantelamiento de la esfera privada es el resultado de una tendencia fundamental de la modernidad industrial que a menudo se pasa por alto. Asociamos sin problemas la modernidad liberal al individualismo, en el sentido de la emancipación de los individuos con respecto a las comunidades (familiares, locales, profesionales...) en las cuales estaban tradicionalmente insertos. Lo cual es correcto. Pero, a partir de la

32. Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (versión de 1806-1810), Hachette, París, 1997, p. 359 [p. 399 de la trad. cast. cit.].

33. Véanse *20minutes.fr*, 31 de julio de 2008; y Guénaël Pépin, «Polémique autour du respect de la vie privée par Gmail» («Polémica en torno al respeto de la vida privada por parte de Gmail»), *Le Monde*, 15 de agosto de 2013.

34. Observaciones recogidas por Sherry Turkle, «Entre Facebook et ses utilisateurs...», *op. cit.*

Revolución Industrial, ese proceso impulsó la constitución de grandes organizaciones burocráticas, tanto públicas como privadas, que aprisionaban a los individuos en las nuevas relaciones del trabajo asalariado, el consumo y la propaganda mediática. Es lo que comprendieron los pocos liberales que no se engañaron sobre las consecuencias del capitalismo industrial: Weber, por ejemplo, consideraba «sencillamente ridículo» pensar que este sistema económico favorecería la libertad y el individualismo cuando destruía sus fundamentos.³⁵ En realidad, la emancipación individual no significaba el final de toda dominación, sino la sustitución de los vínculos de dependencia personal por las dominaciones impersonales, que operan a distancia. Si el liberalismo fue una de las expresiones del individualismo moderno, se autodestruyó al favorecer la instauración del reino industrial de las organizaciones. Lejos de construir una sociedad en la que «el individuo es el rey», ha producido un «mundo administrado» (Adorno) en el que los individuos son aplastados por las grandes organizaciones que determinan sus formas de vida, desde el nacimiento hasta la muerte.³⁶

Esta dialéctica, en la que el triunfo del individualismo liberal conduce a su ruina, se refleja en la evolución de la idea de libertad. En el plano económico, el individualismo se tradujo inicialmente en una reivindicación de la libertad de emprender y de comerciar (el famoso *laissez faire, laissez passer*). Combinado con otros factores históricos (como el progreso técnico y científico, pero también buenas dosis de dirigismo estatal *ad hoc*), este liberalismo económico fue uno de los factores que explican la Revolución Industrial. Desde entonces, su dinámica expansionista ha llevado al capitalismo a colonizar todos los rincones del planeta y todos los aspectos de la vida individual, socializada de parte a parte, y a tal grado de concentración económica que las empresas se han convertido en los actores fundamentales de la vida social. El

35. Véase Max Weber, *Œuvres politiques (1895-1919)*, Albin Michel, París, 2004, pp. 172-173.

36. Esta idea, fundamental para comprender el mundo en el que vivimos, está en el centro de la sociología alemana. Véase Berlan, *La fabrique des derniers hommes...*, *op. cit.*, pp. 12-14 y cap. 4.

resultado es que la libertad defendida por los liberales del siglo xx ya no es tanto la de los individuos como la de las empresas, que, como tales, exigen ser liberadas de toda regulación social y medioambiental que pueda estorbarlas. Hemos pasado así de la libertad de emprender a la *libertad de las empresas*, conforme a la cual las corporaciones privadas exigen total libertad para hacer lo que les plazca.³⁷

Mientras triunfaba aparentemente en los corazones y en las costumbres, la libertad de los modernos era vaciada de su significado por la evolución material y sociológica del mundo industrial, como demuestran claramente la estandarización mundial de las formas de vida y el conformismo que reina en nuestras sociedades. De la esfera privada burguesa clásica, apenas queda hoy más que su base jurídica: la propiedad privada. Y es en su defensa intransigente en lo que se concentra el neoliberalismo, al margen de toda consideración por la libertad real de los individuos.

El sentimiento de libertad en las sociedades industriales

Ahora que en nuestra vida diaria dependemos de organizaciones que disponen de un sinfín de medios para controlarnos, difícilmente podemos seguir llamándonos «libres», al menos en el sentido liberal clásico. Es imposible, así pues, evitar la pregunta que suscita el caso Snowden: dado que una parte importante de las poblaciones occidentales insiste en sentirse «libre», ¿de qué tipo de libertad estamos hablando?

Está claro que no es la de los antiguos. Hoy en día no nos sentimos libres porque podamos participar activamente en las decisiones que guían la sociedad. Es cierto que el deseo de participación política no se ha extinguido del todo, como atestiguan numerosos estallidos en el siglo xxi (movimientos contra la guerra de

37. Entre las obras más destacadas que tratan esta evolución, se puede consultar Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La Fabrique, París, 2018. [Hay trad. cast.: *La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario*, trad. Alcira Bixio, Akal, Madrid, 2022]; así como Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Liber, Montreal, 2011.

Irak en 2003, la Primavera Árabe en 2011, seguida del movimiento de los indignados en España, Occupy Wall Street en Estados Unidos y la ocupación del parque Gezi en Turquía en 2013; por último, el movimiento de los chalecos amarillos en Francia en 2018-2019, años durante los cuales estallaron varias protestas populares en distintas partes del mundo). Pero este deseo no hace que se tambaleen las oligarquías establecidas, que logran canalizarlo mediante procedimientos de diálogo o de juego electoral, o que lo reprimen violentamente hasta que se apagan todas sus manifestaciones.

Tampoco es la libertad de los modernos, en el sentido preciso en que lo entendía Constant, dado que ha perdido su fundamento sociológico: ya no hay una esfera privada inviolable en la que ni el Estado ni la sociedad podrían mirar, penetrar o intervenir. ¿De qué se nutre entonces nuestro sentimiento de libertad? ¿Cuál sería, pues, la «libertad de los posmodernos» —por utilizar una categoría de moda—?

La ampliación de lo posible y la «libertad de elegir»

Si nos alejamos del ámbito político e institucional y buscamos elementos más prosaicos que definan nuestra época y el modo en que la viven los individuos, la respuesta más evidente a esta pregunta es: la libertad de elegir entre un número muy grande de experiencias y productos, asociada a la naturaleza impersonal e indirecta de las relaciones modernas de poder.

Si insistimos en sentirnos libres a pesar de las revelaciones de Snowden y, lo que es más importante, del poder de las organizaciones industriales, es porque todavía podemos elegir dónde vivimos y adónde vamos, qué hacemos y con quién lo hacemos, en qué creemos y dónde nos informamos, etcétera. Podemos hacer todo esto en mucha mayor medida que en épocas preindustriales, cuando cada cual estaba inserto en un horizonte de vida restringido y en comunidades a veces asfixiantes. Y mucho más todavía estos últimos años gracias al desarrollo de las tecnologías digitales, en particular internet, que es su símbolo: este desarrollo parece ampliar *ad infinitum* nuestras posibilidades de elección en todos

los ámbitos (profesional, comercial, cultural, relacional...). Gracias a él, todo parece posible, podemos conocer a cualquiera, al margen de las restricciones que nos impone nuestro entorno, e interesarnos por todo, cuando queramos, sin límite. Seguramente es esta intensificación del *vértigo de lo posible* lo que, al estimular nuestro sentimiento de libertad, ha hecho que hayamos llegado a descuidar por completo las salvaguardias del liberalismo clásico.

Hay que añadir un segundo elemento de respuesta: la despersonalización de las relaciones de dominación. En el mundo tradicional estas tenían por lo general un fuerte componente personal. Vinculaban a personas concretas según el modelo de la dominación patriarcal: igual que el marido ejercía su poder sobre «su» mujer y «sus» hijos, el señor lo ejercía sobre «sus» siervos. Este rasgo era particularmente acusado en el mundo feudal, donde *todo hombre era de otro hombre*: el siervo era el *homme de corps* de su señor, que, a su vez, era el *hombre ligio* o vasallo del señor al que había jurado fidelidad mediante la ceremonia del homenaje.³⁸ La época moderna se caracteriza por el cuestionamiento de estos vínculos personales de dominación y por la generalización de una figura que inquietaba a las autoridades feudales, la del hombre sin amo. Eso, sin embargo, no quiere decir que las relaciones de dominación hayan desaparecido. Simplemente se han vuelto impersonales: ya no vinculan a los individuos a título personal, sino que someten a los grupos en virtud de situaciones «objetivas». Los dirigentes políticos, los jefes de empresa, los jueces, los propagandistas y los policías ejercen su poder sobre *cualquier* miembro de una población en virtud de las funciones que asumen. Y, por lo general, lo ejercen «sin consideración por la persona», como decía Weber, quien supo reconocer la importancia sociohistórica de esta despersonalización de las relaciones de dominación.³⁹ Correlativamente, estas relaciones se

38. Véase Marc Bloch, *La société féodale (t. I). La formation des liens de dépendance*, Albin Michel, París, 1968 [1939], esp. pp. 209-214. [Hay trad. cast.: *La sociedad feudal*, trad. Eduardo Ripoll Perelló, Akal, Madrid, 1986, pp. 161-167].

39. Véase Aurélien Berlan, «Rationalisation et réification chez Max Weber», en la recopilación de Vincent Chanson, Alexis Cukier y Frédéric Monferrand (eds.), *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, La Dispute, París, 2014, pp. 119-145.

han vuelto indirectas y la mayoría de las veces se ejercen a distancia, lo que las hace más difíciles de identificar y cuestionar.

Así que seguimos sintiéndonos libres porque la nueva «vigilancia global» no implica agentes de carne y hueso que nos espíen y nos persigan como en los viejos totalitarismos: de este trabajo se encargan dispositivos electrónicos, sin voyerismo.

Para declararnos bajo el yugo de un régimen autoritario o totalitario, esperamos que «el poder» aparezca bajo una forma personal y anticuada, en el mejor de los casos como un vendedor insaciable que nos mira fríamente mientras ladra: «¡Suscríbase! ¡Suscríbase! ¡Suscríbase!». Esperamos que nos arrebatan el reproductor MP3 para controlar de dónde viene la música. Esperamos tener un policía pisándonos los talones permanentemente, diciéndonos a voz en grito: «¡Número 43.567! ¡Lo sé todo sobre usted!». En cierto modo, la tecnología hace todo esto, pero a distancia y de manera imperceptible. Es un error juzgarla con el rasero de las formas clásicas de dominación que atacan directamente la integridad de los individuos mediante mandatos coercitivos.⁴⁰

La posibilidad (al menos aparente) de elegir está en el centro de la libertad moderna, tal como la vive la mayoría de la gente. Por más que los primeros teóricos liberales no le dieran demasiada importancia, esa cuestión no dejaba de estar en la base de su reflexión. Los «progresos de la civilización», por ejemplo, desempeñan un papel significativo en la argumentación de Constant sobre el atractivo de la libertad de los modernos: amplían el abanico de actividades a las que los individuos pueden elegir dedicarse en privado. Esto es lo que sugiere también la idea de libertad negativa, pues la ausencia de obstáculos o de obligaciones deja al individuo la opción de hacer o no hacer tal o cual cosa. De ahí la definición de la vida privada como un «espacio potencial» (Snowden) en el que cada cual «puede actuar» como le plazca (Berlin).

40. Grupo Marcuse, *La libertad dans le coma*, op. cit., p. 154 (p. 170 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

Seguramente también era esa la razón por la que la mayoría de los liberales no veían el desarrollo industrial como problemático para su concepción de la libertad, ni aun cuando pusiera en entredicho la esfera privada que era su fundamento.

Si el hecho de tener la opción, y de tener cada vez más opciones, es una dimensión crucial de la libertad moderna, es porque se trata ante todo de una libertad individual. Aparentemente, esta consiste sobre todo en ser uno mismo, en lugar de plegarse a las normas sociales. De modo que tomar nuestras propias decisiones es una de las formas más fáciles de expresar nuestra individualidad y de diferenciarnos de los demás. Más aún, la ampliación del abanico de lo posible nos permite descubrir y construir nuestra singularidad, pues es en la confrontación con oportunidades siempre nuevas como esta puede revelarse y perfeccionarse. Por eso es tan habitual asociar la libertad con el dinero y con la gran ciudad, como comprendió claramente ese sutil analista de la libertad individual que fue el alemán Georg Simmel.

A su juicio, la posibilidad de elegir estaba íntimamente ligada al universo mercantil y urbano, y se ampliaba con la dinerificación y la urbanización de las sociedades modernas. La posibilidad de elegir dependía directamente de la riqueza: cuanto más rico es uno, más medios tiene para aprovechar las posibilidades que ofrece el mundo. Y se encarnaba muy especialmente en la riqueza monetaria, porque una suma de dinero, en cuanto riqueza abstracta, abre más posibilidades que todo equivalente concreto. Si yo poseo un bien, puedo utilizarlo de diversas maneras, pero esas posibilidades concretas no son ilimitadas, ya que su uso también implica restricciones: hacer esto en lugar de aquello, estar aquí y no en otro sitio, etcétera. En cambio, si convierto ese bien en dinero, tengo la libertad de elegir entre todos los bienes que la correspondiente suma de dinero me permita comprar, y entre todos sus usos posibles. Y cuanto más elevada sea esa suma, más numerosas son las posibilidades que se abren. El dinero multiplica al infinito la libertad de elección (al menos a partir de cierto umbral, pues si se dispone de un presupuesto limitado, el uso que se puede hacer de él será también muy limitado). Pero la libertad que ofrece la riqueza dineraria es abstracta y completamente virtual: sin duda, con mi

dinero puedo hacerlo todo; pero mientras siga siendo dinero, no hago nada concreto.⁴¹

Pasa lo mismo con las grandes ciudades. Si ejercen tal fuerza de atracción, incluso cuando han superado el estadio de la megalópolis inhabitable, es principalmente porque intensifican el vértigo de lo posible. Por supuesto, el éxodo rural es un fenómeno con múltiples causas que se nutrió igualmente del deseo de liberarse de los lazos de dominación personal que estructuraban el campo, así como de las formas de control social ligadas a la vida de pueblo. Como señalaba Weber, los campesinos que abandonaban sus tierras se sentían atraídos por «el encanto mágico de la libertad», por más que aquello fuera una mera ilusión, pues en la ciudad iban a toparse con «la dominación impersonal del capital», más inflexible que la del peor patriarca.⁴² Pero el atractivo de las ciudades también radicaba, y sigue radicando, en el hecho de que constituyen un entorno que amplía las posibilidades de elección, en un sinfín de ámbitos, de quienes viven en ellas. En la ciudad uno tiene la impresión de que en todo momento son posibles todos los encuentros, todas las actividades, todas las fantasías, etcétera. Aun cuando uno no pueda aprovecharlo todo, el solo hecho de saber que *virtualmente* todo es posible basta para excitar el sentimiento de libertad. (Weber hablaba de «la rúmia voraz de todo tipo de posibilidades, aparentemente inagotables, de conducta vital y de felicidad»⁴³ que ofrecen las metrópolis).

Si la importancia de esta libertad de elección ya era perceptible hacia 1900, no hizo más que agudizarse a lo largo del siglo XX, con el avance de la urbanización y de la dinerificación, con el extraordinario desarrollo del consumo mercantil y de los supermercados,

41. Véase Berlan, *La fabrique des derniers hommes...*, op. cit., pp. 178-185.

42. Max Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* [1892], citado según la *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/3, Mohr Siebeck, Tübinga, 1984, pp. 919-920 y 895-896.

43. Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber et. al., *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages. Vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1911, p. 98.

con el gratificante espejo que los capitalismo de Estado de tipo soviético (en los que la gente no tenía ninguna posibilidad de elegir en las tiendas) ponían ante las sociedades «liberales» y, finalmente, con el despliegue de internet. Hasta el punto de que esta libertad se convirtió en la bandera de la corriente neoliberal, surgida tras la Segunda Guerra Mundial en respuesta a los atolladeros del liberalismo clásico y al auge de las ideas socialistas. *Free to choose*: ese es el título del manifiesto escrito en 1980 por Rose y Milton Friedman (el economista en jefe de la famosa Escuela de Chicago) para popularizar las recetas políticas que esta corriente preconizaba (erradicación de la inflación, bajada de los salarios, eliminación de prestaciones sociales, desregulación de los mercados, privatizaciones).⁴⁴

Ahora bien, precisamente sabemos que la doctrina neoliberal nunca ha sido objeto de consenso en las sociedades occidentales. Pese a la evidencia del fracaso de los regímenes estalinistas, y pese al eco que encuentran ciertas consignas neoliberales en la moral popular y en los intereses de las capas privilegiadas, el carácter insatisfactorio y no igualitario de esta libertad de elección es ampliamente percibido desde hace mucho tiempo. Cualquier consumidor, incluso solvente, es capaz de darse cuenta de que su nivel de satisfacción no aumenta cuando puede elegir entre veinte marcas de champú en lugar de cuatro. Una parte de la población es consciente de que la calidad de los servicios públicos puede deteriorarse claramente cuando la gente puede elegir entre varias compañías de electricidad, de agua o de tren. Muchos también se dan cuenta de que la libertad de elección suele estar reservada a quienes pueden permitírsela: que es la libertad del consumidor solvente y del asalariado empleable. O sea, que esta libertad es inaccesible para sectores enteros de la población mundial y para una parte cada vez más significativa de las poblaciones de los países industrializados.

44. Rose Friedman y Milton Friedman, *La liberté du choix*, Belfond, París, 1980. [Hay trad. cast.: *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, trad. Carlos Rocha Pujol, Grijalbo, Barcelona, 1981]. Véase también Milton Friedman, *Capitalisme et liberté*, Flammarion, París, 2016 [1962] [hay trad. cast.: *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*, Editorial Síntesis, Madrid, 2012], en el que se enarbola la bandera de la «libertad negativa».

Aun así, el sistema industrial, con su régimen político basado a su vez en la elección entre opciones políticas, está mundialmente aceptado y se percibe como favorable a la libertad (a lo que nos queda de libertad). Sin duda esto tiene que ver con la dificultad de imaginar alternativas a la producción en masa. Pero también se debe, creo yo, a que este sistema económico alimenta un sentimiento de libertad aún más profundo que el que resulta de la elección entre numerosas posibilidades. Este sistema parece liberarnos, «librarnos», de unos cuantos inconvenientes ligados a la vida en sociedad y a la vida biológica; es a esta cuestión de la liberación entendida como un librarse o quedar exento, así como a las esperanzas y servidumbres asociadas a ella, a lo que debemos dirigir ahora nuestra atención.

Para entender de qué estamos hablando, volvamos una vez más al discurso de Constant de 1819. Porque este revelador texto viene a decir que lo que nos hace sentirnos libres no es únicamente la posibilidad de elegir o el carácter impersonal de las relaciones de poder, sino el hecho de desembarazarnos, de exonerarnos de una serie de tareas penosas ligadas a nuestra condición de «animales políticos» (Aristóteles). Parece que estas tareas son de dos tipos: o bien son obligaciones políticas en sentido amplio, vinculadas a la pluralidad humana y a lo que de ella se deriva: la necesaria coexistencia con los demás, de la que es tan difícil prescindir, pero que resulta tan difícil de soportar; o bien son exigencias ligadas a nuestra vida material y física, es decir, a nuestra parte animal, al hecho de que no somos puro espíritu, sino seres vivos que sienten la necesidad, el placer y el sufrimiento, y que están sometidos a la enfermedad y la muerte.

En estos dos planos, los modernos se caracterizan claramente por una voluntad de exención que desemboca en la forma de vida típica del mundo contemporáneo, el asalariado-consumidor-votante que ha quedado enteramente a cargo, tanto en lo político como en lo material, del sistema social. Lo que explica nuestro persistente sentimiento de libertad, a pesar de las revelaciones de Snowden, es que este sistema nos libera en gran medida de las exigencias de la vida cotidiana; y más y más a medida que progresa la tecnología, la cual nos promete la superación pura y simple de la condición humana.

Liberarse de las cargas políticas vinculadas a la vida social

Cuando, al final de su discurso, vuelve sobre lo que permite explicar la «necesidad moderna del sistema representativo», Constant aduce ya un solo factor: el de la indisponibilidad política de los modernos. Desde el momento en que la libertad se despliega ante todo en la esfera privada, «cuanto más tiempo nos deje para nuestros intereses privados el ejercicio de los derechos políticos, más preciosa nos resultará la libertad». Y concluye:

El sistema representativo no es más que una organización con cuyo auxilio una nación descarga sobre algunos individuos aquello que no puede o no quiere hacer por sí misma. Los individuos pobres se ocupan de sus negocios por sí mismos; los ricos contratan administradores. Esta es la historia de las naciones antiguas y de las naciones modernas. El sistema representativo es un poder otorgado a cierto número de hombres por la masa del pueblo, que quiere que se defiendan sus intereses, pero que, sin embargo, no siempre tiene tiempo para defenderlos por sí mismo.

Otorgar poderes significa *hacer hacer* a otros lo que uno prefiere no hacer, es decir, delegar en otros determinadas tareas para *descargarse* de ellas. Lo cual presupone que los asuntos públicos se viven como una carga de la que uno quiere ser dispensado. Liberarse del peso de las actividades políticas, con todos los conflictos y compromisos con los demás, con todas las interminables asambleas y «discusiones diarias» que ello conlleva: he aquí un atractivo de la libertad de los modernos mucho más tangible que la inviolabilidad de la vida privada, y menos evanescente que la autodeterminación que uno siente en la experiencia de la elección. Puede incluso verse en él un elemento central del liberalismo, en la medida en que este se presenta como una «liberación de la moral» y «de la política»,⁴⁵ es decir, de los límites que nos impone la convivencia con los demás.

45. Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, Gallimard, París, 2009, pp. 109-125.

Es también lo que se desprende de la aspiración a «la inviolabilidad de un mínimo de libertad individual». Como destaca Isaiah Berlin, esta aspiración es la expresión del deseo de disfrutar «de un ámbito (idealmente) libre de obstáculos, de un vacío en el que nada se interpone en mi camino».⁴⁶ Nada, es decir, nadie. Porque, si una limitación natural se interpone en mi camino, Berlin reconoce que ello no reduce mi libertad política. Solo le afectan las trabas vinculadas a los demás. La libertad negativa es, pues, la libertad de poder decidir *uno solo*, de manera soberana; de ahí su vínculo con la propiedad privada en el sentido moderno, que se caracteriza por dar al propietario plenos poderes sobre aquello que posee. Bien resumida por el aforismo del artista-empresario Ben, «*Free and alone*», es la expresión de lo que podría llamarse un deseo de soberanismo o de absolutismo existencial. Es lo que se deduce de un manifiesto «contra todos los tiranos» publicado en 1646, durante la Revolución inglesa, por uno de los líderes de los *levellers*, aquellos burgueses insurgentes que no fueron tanto «los precursores del radicalismo democrático» como «los pioneros del liberalismo»:⁴⁷

A todo individuo natural le es dada una propiedad individual por naturaleza, que nadie tiene derecho a violar o usurpar. [...] Pues todo hombre es por naturaleza rey, sacerdote y profeta en su propio círculo y sede natural, y, por tanto, ningún otro puede compartir, si no es por delegación, comisión y libre consentimiento suyo, su derecho natural y su libertad.

46. Berlin, «Deux concepts de liberté», *op. cit.*, pp. 211 y 191 (pp. 236 y 214 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

47. Tal como explica el historiador de las ideas C. B. Macpherson en *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Gallimard, París, 2004 [1962], p. 188. [Hay trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. Juan-Ramón Capella, Trotta, Madrid, 2005, p. 159. Traducción modificada]. La siguiente cita está tomada del manifiesto de Richard Overton, *An arrow against all tyrants* [1646], reproducido en el libro de Macpherson (véanse pp. 234-235 [pp. 142-143 de la trad. cast. cit. Traducción modificada]).

Si la libertad de los modernos está íntimamente ligada al deseo de liberarse de la obligación de hacer con los demás, entonces hay que considerar el liberalismo como una continuación de la voluntad de liberarse de la política que ha marcado profundamente el pensamiento occidental desde la Antigüedad. Es lo que hace Arendt en «¿Qué es la libertad?», ensayo contra la tendencia a disociar política y libertad que se pone de manifiesto en la «definición de la libertad política como la posibilidad de liberarse de la política» de la que, señala Arendt, todos participamos «de un modo u otro». Pues la experiencia del totalitarismo en el siglo xx, al propugnar la subordinación de «todas las esferas de la vida a las exigencias de la política», ha terminado de convencernos de que «la libertad empieza donde acaba la política». Sin embargo, esta idea no data del siglo xx, sino del liberalismo y su credo: «Cuanta menos política, más libertad». No obstante, la obsesión de liberarse de ese «mal» que sería la política hunde sus raíces aún más hondo. Se remonta a la filosofía antigua y se difundió con el cristianismo para terminar dominando el pensamiento moderno.⁴⁸

Si bien los ciudadanos griegos y romanos valoraban la participación política, no era el caso de los filósofos antiguos. Para ellos, la «abstención ante la política» era el «requisito previo para la forma de vida más elevada y más libre, la *vita contemplativa*».⁴⁹ Así que no desarrollaron un concepto de libertad, a excepción de los estoicos, quienes lo hicieron, sin embargo, bajo la forma apolítica de la libertad interior. La libertad se va a convertir en una cuestión filosófica central con el cristianismo, bajo la forma metafísica del libre albedrío, como capacidad de elegir. La innovación decisiva del cristianismo, la creencia en una vida individual después de la muerte, alejó a los seres humanos de la preocupación por el mundo común: la creencia en el más allá devalúa el más acá de los asuntos humanos. Como decía en el siglo III el teólogo y apologista Tertuliano: «A nosotros, los cristianos, nada nos es más ajeno que los asuntos

48. Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», *op. cit.* pp. 193 y 196 (pp. 161 y 163 de la trad. cast. cit.).

49. *Ibid.*, pp. 195-196 (p. 163 de la trad. cast. cit.).

públicos». ⁵⁰ Ser libre es poder dedicarse ante todo a la propia salvación. Y para ello hay que estar libre de preocupaciones políticas: «La moral cristiana [...] ha insistido siempre en que cada cual debe ocuparse de sus propios asuntos y en que la responsabilidad política constituía ante todo una carga, que se asumía exclusivamente en aras del bienestar y la salvación de aquellos a quienes liberaba de la preocupación por los asuntos públicos». ⁵¹ A diferencia de los griegos, que valoraban la conflictividad (*agon*) inherente a la pluralidad humana, Arendt señala que los primeros cristianos aspiraban sobre todo a la unidad y la concordia. No querían formar tanto una ciudad como una gran familia, unidos como hermanos bajo la figura del Padre; ⁵² lo que sugiere que el deseo de liberarse de la política es inseparable del miedo al conflicto, considerado como uno de los peores males que nos aquejan.

El pensamiento moderno heredó esta devaluación cristiana de la política, así como la reducción de la libertad al libre albedrío. Sin embargo, el advenimiento de las monarquías absolutas lo obligó a abordar la cuestión de la libertad de manera política, tal y como se había planteado en sus orígenes, en oposición al poder arbitrario de los autócratas. Con todo, mientras que los antiguos asociaban la libertad a la política, ahora la misión de esta última era garantizar la seguridad para hacer posible una libertad que, como señala Arendt, se ejerce fundamentalmente «fuera del ámbito político». De ahí en adelante, «la política es compatible con la libertad solo en la medida y en tanto en cuanto garantice la posibilidad de liberarse *de* la política». El liberalismo contribuyó así a desterrar la noción de libertad de la esfera política y a preparar el terreno para una concepción gerencial del poder, centrada en la seguridad (del disfrute privado). ⁵³

50. Citado en Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, París, 1995, p. 102. [Hay trad. cast.: *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997, p. 85].

51. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, París, 1983 [1958], pp. 100-101. [Hay trad. cast.: *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 68-69. Traducción modificada].

52. *Ibid.*, pp. 93-94 (pp. 63 y 79-80 de la trad. cast. cit.).

53. Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», *op. cit.* pp. 193-195 y 201-202 (pp. 161-163 y 168-169 de la trad. cast. cit.).

La profundidad del deseo de liberarse de la política en la era moderna puede calibrarse mejor señalando que no solo atraviesa el liberalismo, sino también los imaginarios del socialismo y de la cibercultura. Por supuesto, los socialistas valoraban el compromiso político y la lucha, la preocupación por el mundo y por el futuro común. Sin embargo, la fantasía de liberarse de la política caló hondo en el pensamiento de algunos de sus teóricos más influyentes, en particular en Saint-Simon y sus discípulos. Traumatizados por la Revolución, estos últimos esperaban sustituir el «gobierno de los hombres» por la «administración de las cosas».⁵⁴ En otras palabras, se trataba de sustituir la política, en la que todos los ciudadanos tienen voz y voto, por una gestión que se deja en manos de los expertos. Esta fórmula fue utilizada más tarde por Engels, en su célebre panfleto *Del socialismo utópico al socialismo científico*, para sugerir lo que podría significar la «abolición del Estado» que supuestamente seguiría a la revolución comunista.⁵⁵ En ese mismo espíritu, el ideal de una «sociedad sin clases» pudo suscitar entre ciertos marxistas la fantasía de una superación definitiva del conflicto social.

La aspiración a superar la política mediante la gestión científica de la sociedad está igualmente en el centro del pensamiento del fundador de la cibernética, Norbert Wiener. Traumatizado por dos guerras mundiales, Wiener pensaba que se podía sustituir el gobierno humano por una *regulación de los flujos de información*. A partir de 1948, la fantasía cibernética de una «máquina de gobernar» empieza a ser objeto de debate.⁵⁶ Desde entonces, ha impregnado

54. Fórmula del ingeniero Prosper Enfantin, formado en la École Polytechnique (véase Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Fayard, París, 2017, p. 490). La fórmula es fiel al pensamiento de su maestro Saint-Simon, quien creía que el «poder de gobernar» (que organiza la explotación de los humanos) es inútil y debe ser sustituido por el «poder administrativo» (que organiza la explotación de la naturaleza), porque la nación debe funcionar como «una gran fábrica». Véase Henri de Saint-Simon, *Œuvres complètes III*, PUF, París, 2012, pp. 2620-2621.

55. Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Aden, Bruselas, 2005 [1880], p. 101. [Hay trad. cast.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Akal, Madrid, 2021, p. 53].

56. Véase Dominique Dubarle, «Vers la machine à gouverner», *Le Monde*, 28 de diciembre de 1948, reeditado por Pièces et Main d'Œuvre en el folleto «Le vrai

el imaginario cibercultural, así como las propuestas de ciberdemocracia de gestores innovadores y de movimientos de base como los «indignados» españoles, los «partidos pirata», etcétera.⁵⁷ Como ha mostrado Philippe Breton en su investigación sobre *Le culte de l'Internet* (El culto de internet), los fanáticos de la red y los políticos que han seguido su ejemplo prometen un «mundo mejor [...] en el que se realizaría una nueva armonía para una comunidad humana finalmente reconciliada consigo misma». Si el punto de fuga utópico de este discurso es la reunificación espiritual de la humanidad, la promesa se refiere ante todo a dos cosas: por un lado, a la eliminación de la violencia y la conflictividad humana, como si internet tuviera el poder de pacificar la sociedad; por el otro, a la esperanza «de “poder hacerlo todo desde casa”, sin moverse del sillón».⁵⁸ Para Breton, ambas promesas derivan de una misma fobia: la fobia al otro como factor de discordia. Pues, si aceptamos que la política consiste en la necesidad de «hacer con los demás» (en el sentido que sea), la invitación a trasladar todas nuestras actividades al ciberespacio, a costa de crear un mundo sin contacto, pone de manifiesto una fobia a la política.

El ciberespacio, como mundo de luz y transparencia, encarna la utopía de la pacificación, en la que la violencia está identificada: es expulsada al ámbito de lo corporal, de la animalidad, de la materialidad. El precio de la paz es una doble separación, por una parte entre el cuerpo y el espíritu, por la otra, entre los propios cuerpos.⁵⁹

Liberarse de la carga material de la vida cotidiana

Por supuesto, los modernos no querían (ni quieren) descargar-se únicamente de las obligaciones políticas. Quieren descargarse

“fascisme” de notre temps», *Pièce Détachée*, n.º 59, 2013, texto disponible en la página web piecesetmaindoeuvre.com, donde también se indica cómo obtenerlo en formato papel.

57. Véase Aurélien Berlan, «Le citoyen augmenté. Un nouveau seuil dans l'aspiration à se délivrer de la politique», *L'Inventaire*, n.º 6, otoño de 2017.

58. Philippe Breton, *Le culte de l'Internet. Une menace pour le lien social?*, La Découverte, París, 2000, pp. 22 y 30-31.

59. *Ibid.*, p. 92.

también de las necesidades materiales de la vida cotidiana, cronófagas también ellas y consideradas por lo general tediosas: quieren liberarse de la obligación de procurarse lo necesario para comer, beber y calentarse; de cocinar, limpiar, fregar y lavar la ropa; de ocuparse de las personas dependientes que nos rodean (niños pequeños, padres ancianos, familiares enfermos o discapacitados), de construir y mantener nuestras casas, etcétera. Constant no se detiene en esto porque para él es absolutamente evidente.

Es lo que sugiere la manera en que justifica el «sistema representativo» mediante la analogía con los administradores, es decir, como la extensión a la esfera política de una lógica de delegación de cargas que ya opera en la esfera doméstica. Un administrador es un empleado encargado de gestionar los asuntos domésticos de un individuo adinerado, en particular, las tareas relacionadas con el mantenimiento de la casa, el servicio y el avituallamiento de la familia, así como la supervisión de los demás empleados domésticos; es un factótum, un «hombre para todo». Recurrir a esta analogía para justificar la representación política significa que, para Constant, es perfectamente normal, cuando se tienen los medios, descargar en otros los asuntos domésticos y que debería ser exactamente igual en la esfera política, en la que, dada la importancia de los asuntos en juego, para muchos de sus contemporáneos aún no era algo que fuera de suyo.

Este deseo de liberación material desempeña el papel de presupuesto tácito en todo el discurso de Constant. Pues, para poder disfrutar de los atractivos inéditos, ligados a los «progresos de la civilización», que ofrece la vida privada moderna, la primera condición es no sentirse abrumado por la carga material de la vida cotidiana. Y, si uno no está dispuesto a prescindir de los placeres básicos que esta última permite, pero tampoco está dispuesto a tomarse el tiempo y la molestia de responder por sí mismo a las exigencias diarias ligadas a ella, entonces hay que descargarlas en otros.

Esto es precisamente lo que permite el comercio, que no puede entenderse que constituya, como afirma Constant, «el objetivo único, la tendencia universal, la verdadera vida de las naciones» si no se hace referencia a esta búsqueda de liberación material.

Porque el comercio permite a los ricos, mediante la división del trabajo, hacer que otros hagan las tareas penosas de las que no pueden prescindir, pero que no están dispuestos a hacer ellos mismos. Gracias al dinero, pueden comprar el esfuerzo de los pobres para evitarse la molestia de hacer lo que estos están dispuestos, o más bien económicamente obligados, a hacer para conseguir dinero. Cuando Constant aborda el auge del comercio característico de la era moderna, lo contraponen a la guerra como un «medio más suave» de alcanzar «el mismo fin: poseer lo que se desea». Pero, si volvemos a la analogía de los administradores, vemos que hay una tercera manera de conseguir este objetivo: *hacer nosotros mismos* las cosas que queremos o que creemos necesitar, como hace la gente corriente, en lugar de *hacérselas hacer* a otros.

Ciertamente se podría pensar que el deseo de liberación material que veo en este auge del comercio se contradice con la abolición moderna de la esclavitud. De hecho, eso es lo que da a entender Constant cuando, para justificar el despliegue de la libertad de los modernos, explica que los ciudadanos antiguos tenían «ocio de sobra» para ocuparse de los asuntos públicos, gracias a la esclavitud. Pero aquí vemos la hipocresía de este burgués liberal, quien por otra parte reservaba la plena ciudadanía para los propietarios, con el argumento de que solo ellos disponían del ocio, la ilustración y la independencia necesarias.⁶⁰ El motivo es que, gracias a los administradores, a los criados y a los obreros que podían permitirse, se encontraban en el fondo en la misma situación que los ciudadanos de la Antigüedad: descargados por su fortuna de muchas de las exigencias de la vida cotidiana.

Que esta situación se corresponde con un deseo profundo es lo que se desprende de la forma en que Constant presenta los valores de los modernos. Si tienen tan poco tiempo para dedicar a los asuntos públicos es, fundamentalmente, porque tienen otros valores. La falta de tiempo está condicionada por la falta de ganas: es porque creen que tienen cosas mejores que hacer por lo que no quieren perder su tiempo en la política. En palabras de Constant,

60. Constant, *Principes de politique* (versión de 1806-1810), *op. cit.*, p. 175 (pp. 200-201 de la trad. cast. cit.), y *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 374.

«quieren tranquilidad; con la tranquilidad, la holgura; y como fuente de la holgura, la industria»; sobre todo, «quieren disfrutes». Así, los valores de los modernos no serían «libertad, igualdad, fraternidad», como querían los revolucionarios de 1793, apasionados por la libertad de los antiguos, sino «tranquilidad, holgura, industria, disfrute».

La noción de tranquilidad se debe entender aquí en su sentido antiguo: no como inactividad, sino como ausencia de agitación política y de guerra; es decir, como paz, condición indispensable para no verse atrapado por la política contra la propia voluntad. En cuanto al término «holgura», se toma en su sentido moderno, que designa al mismo tiempo un nivel de riqueza bastante elevado y aquello que este hace posible: el acceso a cierto número de comodidades que aligeran la vida cotidiana y la hacen más agradable. Es la «comodidad burguesa», definida como el placer sin esfuerzo que permite el hecho de tener una buena posición económica.

El significado del término «industria», por entonces en plena evolución, es más difícil de delimitar. Constant lo utiliza a veces en su sentido antiguo, refiriéndose al trabajo y, más concretamente, al trabajo aplicado del artesano. Pero a veces lo toma en el sentido moderno de sector secundario por oposición al agrícola (él distingue la propiedad industrial de la propiedad de la tierra), sin utilizarlo no obstante en el sentido actual de «producción mecánica en serie»: en su discurso contrapone las «profesiones industriales» a las «profesiones mecánicas», si bien admite en otra parte que incluso las primeras «se limitan a menudo, por la división del trabajo, a operaciones mecánicas». ⁶¹ La industria es, pues, el trabajo burgués por oposición al de los campesinos y los obreros: un trabajo aplicado más que penoso y, sobre todo, lucrativo. En resumen, es la forma de trabajo que permite vivir con holgura al liberar, gracias al dinero que reporta, de las tareas materiales más duras.

No obstante, el término «disfrute», con sus connotaciones jurídicas y hedonistas, es la palabra clave de Constant para resumir el «espíritu» de los tiempos modernos. Designa, en primer lugar, el

61. Constant, *Écrits politiques*, op. cit., pp. 596 y 371-374.

conjunto de satisfacciones, gozos y alegrías en que le parece que puede resumirse la civilización.⁶² Es lo que Constant llama los «disfrutes de la vida», en un sentido que no es exclusivamente sensualista, puesto que él marca sus distancias con respecto a los «placeres groseros» que gustan de promover los partidarios del despotismo. En segundo lugar, el término denota los derechos individuales en sí mismos o incluso los bienes y las riquezas. Pero su connotación fundamental aparece en la segunda frase del discurso, cuando Constant opone por primera vez los dos tipos de libertad y presenta la libertad antigua con el vocabulario del «ejercicio», lo que la convierte en una actividad exigente, mientras que la libertad moderna la presenta con el vocabulario del «disfrute», lo que sugiere un placer más inmediato, sin esfuerzo.

Lo que vale para la esfera política vale también para la vida material: los modernos quieren exonerarse de las pesadas exigencias de la vida cotidiana para poder dedicarse a actividades más placenteras. Este deseo de liberación material es lo que se vislumbra tras la valorización moderna del comercio y de la industria, de la holgura y del disfrute. En este sentido, el discurso de Constant no ha perdido nada de su actualidad dos siglos más tarde. Es evidente que el deseo de liberación no ha dejado de fortalecerse desde entonces. El advenimiento de la sociedad de consumo puede considerarse una generalización de las formas de liberación material que hasta ese momento habían estado reservadas a las capas superiores de la sociedad: el consumo de masas permite acceder al disfrute de las comodidades y los placeres burgueses a una parte cada vez más amplia de la población. La locura por la tecnología, con su promesa de mejorar la condición humana, tampoco es ajena a este deseo de liberación. ¿No estamos tocando aquí lo que constituye el corazón mismo de la libertad moderna?

Para comprenderlo mejor, volvamos a la cuestión digital de la que partimos. ¿Por qué las herramientas electrónicas nos dan tal sentimiento de libertad, a pesar de la vigilancia que permiten y de la que somos más o menos conscientes? Principalmente por dos

62. *Ibid.*, p. 661.

razones, íntimamente relacionadas. La primera se sitúa en un plano eminentemente práctico: en la mayoría de los casos, nos permiten ahorrar tiempo al descargarnos de microobligaciones cotidianas (desplazarse para hacer la compra, hacer cola en el peaje, copiar un itinerario, etcétera). La segunda es más metafísica: estas herramientas, e internet en particular, parecen liberarnos de nuestra corporeidad, que nos asigna a un espacio-tiempo delimitado y a una identidad fija. En la vida real, vivimos en un sitio y es complicado tener (y asumir) varias identidades. Pero el mundo virtual nos hace creer que podemos estar aquí y en otra parte al mismo tiempo, y nos permite dar rienda suelta a todos los aspectos de nuestra vida interior. Los adeptos de la cibergnosis llegan incluso a fantasear con una liberación absoluta, en la forma de una existencia puramente espiritual en la que, como en las antiguas doctrinas gnósticas, el alma se habría liberado al fin de la «cárcel» del cuerpo.

Así pues, lo que indica el caso Snowden no es tanto el fin de la libertad moderna como la superación de una interpretación que la reducía a la inviolabilidad de la vida privada. Detrás de ese criterio constitucional, del que hoy se hace efectivamente mofa, hay algo más profundo operando en la vida cotidiana: un deseo obsesivo de liberarse de las cargas tradicionalmente asociadas a la condición humana. Si hoy seguimos sintiéndonos libres, a pesar de la amplitud de la vigilancia electrónica a la que estamos sometidos, es porque el sistema industrial y tecnológico sigue asegurándonos esa liberación. Lo específico de la situación actual, desde el punto de vista de la historia de la libertad, consiste solo en que este deseo de liberación parece haberse desembarazado de las salvaguardias constitucionales del liberalismo clásico, como la exigencia de inviolabilidad de la vida privada.

Es a este deseo de liberación material al que debemos volvernos ahora, ya que, si bien está en el centro mismo del liberalismo, con su plan de mejorar nuestras condiciones de vida gracias al desarrollo económico, en realidad va mucho más allá del liberalismo propiamente dicho. Como vamos a ver, está presente en la tradición socialista, en particular, en el marxismo. Es incluso el nexo entre la libertad de los modernos y la de los antiguos, al menos si

hacemos caso a Arendt. Pues, según ella, la libertad política del ciudadano antiguo supone el ocio, la liberación de las tareas materiales: «Para ser libre, el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida».⁶³

Las «necesidades de la vida» son, sobre todo, las necesidades cotidianas relacionadas con nuestra subsistencia corporal y el trabajo necesario para satisfacerlas. Dado que dichas necesidades se atendían en el ámbito privado del *oikos* (casa), este se definía como el ámbito de la necesidad. El ámbito de la libertad, en cambio, era la *polis* (ciudad), espacio público de la palabra y de la acción en el que los hombres se dedicaban a los asuntos relacionados con el mundo común, los cuales presuponían cierta indiferencia ante la vida; de ahí el valor político que se le concedía a la valentía. La libertad exigía, pues, salirse del *oikos* para consagrarse a la *polis*: ser libre era «no solo no estar sometido a la coacción de nadie, sino también poder alejarse del hogar y de la “familia” [...], el ámbito en el que los hombres estaban dominados por la necesidad y la coacción». Esto implicaba una liberación material completa (estar liberado de las necesidades y preocupaciones de la vida cotidiana, de las actividades domésticas, de los hijos, etcétera) y suponía que no se era «ni un esclavo sujeto a la coacción de otro hombre, ni un trabajador manual sujeto a la necesidad de ganarse el pan de cada día». Como reconocía Arendt, la libertad antigua se basaba, así pues, en el «esclavismo».⁶⁴

Hay que manejar con prudencia esta expresión consagrada, las «necesidades de la vida», al describir las tareas cotidianas de la gente corriente. Porque aparte de aire para respirar y agua para beber y un mínimo de calorías para comer, nada es «absolutamente necesario» para la vida humana, como demuestran las elecciones vitales de esas personas atípicas que prescinden de todo lo que al común de los mortales les parece necesario. Hablar de «necesidades» a propósito de menesteres cotidianos que sabemos que son en gran medida históricos y contingentes equivale

63. Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», *op. cit.* p. 192 (p. 160 de la trad. cast. cit.).

64. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, *op. cit.*, pp. 82 y 76 (pp. 69 y 73 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

a naturalizar determinados modos de vida y sus implicaciones; como la esclavitud, justamente: al referirse a la vida material cotidiana como la «necesidad», en el fondo los griegos estaban justificando la esclavitud, al presentarla como una «necesidad» insuperable, como una condición necesaria de la libertad.

Uno de los objetivos de este libro es preguntarse cómo podemos salir de esta concepción orwelliana en la que la libertad (de unos) se basa en la esclavitud (de otros). Arendt tuvo el mérito de denunciar el deseo de liberarse de la política que atraviesa todo el pensamiento occidental desde el advenimiento del cristianismo. Pero no se le ocurrió cuestionar la voluntad de liberarse de las tareas materiales de la vida cotidiana, que el Occidente moderno heredó de la Antigüedad grecorromana. Sin embargo, la concepción apolítica y, en el fondo, extraterrestre de la libertad que domina el Occidente moderno y ha contribuido a meternos en el atolladero socioecológico en el que estamos se constituyó en la encrucijada de estas dos formas de liberación, que deben, por lo tanto, ser criticadas conjuntamente. Sobre todo, debe retener nuestra atención la liberación material, porque es el elemento común a visiones tan diferentes como las de Constant, Marx, Arendt y Aristóteles. Es el momento de cuestionar este impensado y de volver a encontrar en nuestra historia las huellas de otras visiones de la libertad.

EL PROYECTO DE EMANCIPACIÓN, ATRAPADO EN LA FANTASÍA DE LIBERACIÓN

¡Amigos míos! Os prometo mostraros la manera de crear un paraíso en el plazo de diez años, un paraíso en el que cada ser humano podrá obtener en sobreabundancia todo lo que desea en la vida, sin trabajar y sin pagar; donde el entero rostro de la naturaleza se habrá transformado y adoptará las formas más bellas; donde el hombre podrá vivir en los más magníficos palacios, en un lujo y un refinamiento inimaginables, en los jardines más deliciosos; donde podrá lograr en un año, y sin trabajar, más cosas que las que hasta ahora podían hacerse en miles de años; donde podrá allanar montañas, abrir valles, crear lagos, desecar lagos y pantanos, cubrir la tierra de magníficos canales, de carreteras para transportar pesadas cargas de muchos miles de toneladas y recorrer mil millas en veinticuatro horas [...]; donde podrá liberarse de casi todos los males que afligen a la humanidad, salvo la muerte, e incluso podrá posponerla mucho más allá del plazo habitual de la vida humana [...]. Cualquiera podrá obtener cuantos artículos de uso diario necesite con un simple giro de manivela, sin salir de su casa.

John Etzler, *The paradise within the reach of all men, without labor, by powers of nature and machinery. An address to all intelligent men* (1833)

¿De qué sirve salvar el planeta si la humanidad sufre?
Rex Tillerson, director ejecutivo de ExxonMobil (2013)

Si bien la concepción liberal de la libertad presupone el deseo de liberarse de las necesidades de la vida, dicho deseo está también en el centro de las aspiraciones de emancipación que se oponen al liberalismo desde el siglo XIX. Es cierto que los partidarios del socialismo denunciaban las desigualdades y defendían la idea de que todo el mundo debía disfrutar de una libertad real y no solo formal o jurídica. Pero, como veremos, su concepción de la libertad no difiere esencialmente de la de los liberales: solo quieren realizarla para todos. La razón es que, en su mayoría, comparten la misma «religión industrial»¹ que los liberales: la fe en el desarrollo económico y tecnocientífico. Para los marxistas, la emancipación se identifica con el progreso industrial; y la izquierda en general lo presupone como una conquista irrenunciable: la máquina de vapor habría liberado a los negros y la lavadora habría emancipado a las mujeres. Sin embargo, el desastre socioecológico al que conduce la explotación industrial de la naturaleza invita a replantearse, *in extremis*, esta concepción de la libertad [*liberté*] como liberación [*délivrance*].²

1. Musso, *La religion industrielle...*, *op. cit.*, p. 11. Hay que señalar que algunos socialistas criticaron el industrialismo, al igual que hicieron algunos liberales (véase Nicolas Eyguesier, «Notes sur la naissance de l'industrialisme, 1815-1830», *Notes et Morceaux Choisis*, n.º 12 [*Retour sur la Révolution Industrielle*], 2016, esp. pp. 54-70).
2. En este apartado doy entre corchetes o bien distintas acepciones en español de un término francés, o bien el término original francés, que en algunos pasos daré también directamente y sin traducir. Pese a lo engorroso del procedimiento, confío en que ayude a deshacer, o por lo menos a aclarar un tanto, las dificultades que se derivan de la (relativa) falta de correspondencia entre los términos que componen el riquísimo campo léxico de la voz «libre» (*fr. libre*) tanto en francés como en español; la primera y principal de las cuales, que la raíz latina común *liber* ha terminado dando en francés contemporáneo dos nombres verbales distintos, *libération* y *délivrance*, que pueden emplearse como cuasisinónimos para significar «liberación», mientras que en el español contemporáneo disponemos de un solo sustantivo abstracto (el ya mentado «liberación») para ese oficio. Ciertamente es que el verbo «librar» sigue perfectamente vivo en español, y con acepciones equivalentes a las del francés *délivrer*, incluidas las de «parir» y «echar la placenta» (Corominas da noticia incluso de un antiguo «libradura», con el significado de «secundinas, placenta»), y que este verbo ha dado el sustantivo «libranza», cuya segunda acepción, aún vigente, es precisamente la de «liberación»; y también que «deliberar» (muy usual, según informa Corominas, en la acepción de «librar, libertar» durante toda la Edad Media) fue dando paso a partir del 1500 al verbo «deliberar» («liberar»), que el *Diccionario de la lengua española* aún recoge, de donde también el sustantivo verbal (este sí, ya perdido)

¿Por qué elegir el término *délivrance* para describir una aspiración que se ha formulado también en el léxico político de la libertad y la emancipación? Por una parte, los autores modernos lo utilizan de manera habitual y precisamente en pasajes en los que la libertad ya no es lo contrario de la dominación social, sino una fantasmagórica exigencia de abolición de toda obligación. Por otra parte, la polisemia del término tiene la ventaja de sacar a la luz algunos aspectos de este impensado. El término francés *délivrance* tiene en sentido propio tres acepciones: la salida de un cautiverio, es decir, la puesta en libertad en su sentido primero de libertad de movimiento; por analogía, el parto y, más concretamente, la expulsión de la placenta; por último, la entrega, expedición o emisión de un documento administrativo o de un medicamento (antiguamente podía tratarse de cualquier mercancía entregada [*livré*] a domicilio, un significado que se mantiene en el verbo inglés *to deliver*, con el que juega el nombre de la empresa Deliveroo, que libera a sus clientes de tener que ir a un restaurante; el auge de la entrega [*livraison*] a domicilio en los

«delibramiento». Pero es obvio que ni «libranza», en franco desuso en su acepción de «liberación», ni un hipotético intento de resucitar un arcaísmo tan remoto y extraño al oído actual como «delibramiento» eran opciones admisibles en la búsqueda de un equivalente al que verter el francés *délivrance*, el cual nos hubiera librado, liberado, eximido, exonerado, dispensado, descargado, desembarazado y aun absuelto de múltiples dificultades léxicas, pero al que ha habido que renunciar desde un principio. No disponiendo, pues, de un segundo término verdaderamente vigente y de igual categoría gramatical para traer *délivrance* al español conservando a un tiempo la nota semántica común a *libérer* y los valores especializados de «exención», «descargo», «desembarazo» y «alivio», he optado por una solución de compromiso, a saber: traduzco *délivrance* como «liberación» siempre que el contexto inmediato permite entender que se está utilizando en el sentido segundo de «exención». Por el contrario, cuando la ausencia de complementos o especificaciones pueda inducir a confusión o incluso producir contrasentidos, o bien traduzco con un cuasisinónimo del segundo campo («exención» o similares) o bien mantengo «liberación», pero añadiendo una paráfrasis del tipo: «...liberación, entendida como librase o quedar exento...» que aclare en qué sentido específico se está usando el término. Por último, en muchos otros casos en los que ni el contexto ni el sentido son del todo claros, vuelvo a traducir *délivrance* como «liberación» sin más, haciendo de la necesidad virtud y confiando en que la polisemia y la ambigüedad obligadas del término de llegada demuestren cierta utilidad en punto a recoger y reflejar los problemas, ambigüedades, aporías y contradicciones que aquejan de antiguo a la idea de libertad, y con las que el autor anda batiéndose el cobre en el cuerpo de texto. (*N. del T.*)

últimos años, una forma encubierta de vuelta a la domesticidad, es uno de los peores síntomas del deseo de liberación [*délivrance*] que nos asedia —en 2016, un camión de la cadena francesa de supermercados Monoprix rezaba: «El reparto [*livraison*] que te libera [*délivre*]»—).

En un sentido amplio, el término designa el hecho de desembarazarse [*se débarrasser*] de lo que *pesa*, es decir, de lo que cansa y molesta. Una carga no anula la libertad de movimiento, pero la reduce y dificulta su disfrute. Eso explica el significado que ha adquirido el término en el léxico religioso, en el que remite a la idea «del desapego saludable y del fin de la alienación. Alivio [*délivrance*] y liberación [*libération*] son las vías por las cuales el sujeto queda absuelto [*délié*], desligado [*détaché*], liberado [*libéré*] de las cargas de este mundo o de los sufrimientos de la vida». En un sentido más restringido, designa «una práctica de expulsión ritual del mal que remite a la categoría de posesión y es similar al exorcismo».³ Es en este sentido restringido en el que lo toman los teólogos cristianos, que prefieren el término «redención» para referirse a la salvación. Pero en el contexto indio, *délivrance* significa «salvación», en el sentido de acceso al nirvana. Como en otras tradiciones religiosas, se trata de liberarse [*être libéré*] de la «carga de la vida en la tierra». Lo cual presupone que la vida se sitúa bajo el signo de la gravedad, como subrayan todas esas doctrinas de liberación [*délivrance*] que son, en mayor o menor grado, las religiones del Libro (judaísmo, cristianismo, islam), las religiones indias (hinduismo, budismo, jainismo), los cultos místicos de la Antigüedad, el gnosticismo, etcétera. Liberación [*délivrance*] quiere decir en el fondo supresión de los males asociados a la condición terrena y, por lo tanto, superación de la condición humana.

En este sentido, el deseo de liberación [*délivrance*] no es patrimonio exclusivo de las religiones: también está en el centro del pensamiento científico y racionalista moderno, que busca los medios para liberar [*délivrer*] *verdaderamente* a la humanidad, es decir, para mejorar la condición humana superando los límites que tradicionalmente se le asocian. La mecánica nos ha descargado

3. Sandra Fancello, «Délivrance», en Paul Poupard (ed.), *Dictionnaire des religions*, PUF, París, 2007, pp. 234-239.

[*déchargé*] de los esfuerzos físicos más duros, sobre todo de los relacionados con el transporte, y la robótica promete liberarnos [*nous libérer*] de toda tarea manual. La medicina científica ha encontrado los medios para reducir drásticamente el dolor, sobre todo el asociado al parto, y nos promete la milagrosa perspectiva de curar todas las enfermedades y discapacidades. El último avatar de estas promesas tecnocientíficas es el transhumanismo, que anuncia (dos mil años después de Cristo) la «muerte de la muerte».⁴ En resumen, el Progreso es un medio de liberación [*délivrance*]. Por eso esta noción me parece apropiada para designar lo que constituye el fondo común de la «libertad [*liberté*] privada» y de la «emancipación» [*émancipation*], en el sentido amplio y vago que este último término ha adquirido en el mundo moderno.

Originalmente, la emancipación era un concepto específico del derecho romano que se refería al acto por el que el paterfamilias renunciaba a la autoridad que tenía sobre su hijo: una vez emancipado, este podía disponer de su vida y de sus bienes como mejor le pareciera. Dicho de otro modo, la emancipación consistía en otorgar la autonomía jurídica a una persona que legalmente era menor de edad. Sin embargo, a partir de la Edad Media, el término se va a extender a ámbitos no jurídicos, va a adquirir un sentido activo (el verbo se vuelve reflexivo: uno *se* emancipa) y va a designar un proceso que puede afectar a grupos enteros (los juicios, los trabajadores, las mujeres, la humanidad). En el siglo XVII, en Inglaterra, se extiende a los ámbitos cognitivo (emanciparse del error y la superstición), social (emanciparse de las autoridades tradicionales) y existencial (emancipar la naturaleza humana). A partir de ese momento, empieza a estar muy cerca de la idea de liberación [*délivrance*]: un célebre predicador inglés se refiere a la muerte prematura como una «liberación [...] una emancipación de las miserias de esta vida».⁵ En el siglo XIX, el término pasa a

4. Laurent Alexandre, *La mort de la mort*, JC Lattès, París, 2011. Sobre los vínculos entre el miedo a la muerte, el deseo de liberación y la dominación social, véase Jacques Luzzi, *Au rendez-vous des mortels. Le déni de la mort dans la culture moderne, de Descartes au transhumanisme*, La Lenteur, Vaour, 2019.

5. John Donne, decimocuarto sermón [1626], en la antología *The sermons*, vol. 7, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1954, p. 360.

designar la meta y el movimiento de la historia concebida como un proceso continuo e infinito de progreso, es decir, como una emancipación en los tres ámbitos de la relación con los demás (emancipación política), de la relación con uno mismo (emancipación moral y religiosa) y de la relación con la naturaleza (emancipación material mediante el desarrollo económico y técnico).⁶ Aunque actualmente ya no se refiera a nada concreto, es un marcador político: dado que los liberales se han apropiado por completo del término «libertad», la palabra «emancipación» se ha convertido en el estandarte de la izquierda.

¿Cómo cabe entender esta aspiración a trascender la condición humana que es el nexo entre no pocas religiones y las doctrinas seculares que se han burlado de ellas? ¿De dónde saca su fuerza casi universal? ¿Cómo puede ser que, en forma de deseo de trascender la necesidad, sea compartida por antiguos y modernos, ya sean estos liberales, socialistas o incluso anarquistas? ¿No está este deseo en el fundamento del capitalismo, que prospera liberándonos de ciertas tareas y ofreciéndonos constantemente nuevas comodidades (en inglés, *commodities* significa «mercancías»)? ¿No es este deseo lo que ha llevado a tantos defensores de la emancipación a hacerle el juego al desarrollo industrial que hoy amenaza nuestro futuro?

Superar la condición terrena: la búsqueda religiosa de liberación

En la historia de las religiones, registro de las aspiraciones primordiales de la humanidad, la búsqueda de liberación ha adoptado formas diversas, según fuera aquello de lo que había que liberarse, y según fueran las vías elegidas para conseguirlo. Por supuesto, hay formas de liberación específicamente religiosas, que se buscan fuera

6. Véase el artículo «Emanzipation», en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 2, Klett, Stuttgart, 1975, pp. 153-197, esp. pp. 160 y 170-171.

del mundo y contra él (la salvación, el despertar espiritual...), pero las religiones se han hecho eco sobre todo de las preocupaciones políticas y materiales que constituyen la trama de la vida en el mundo, por medio de promesas prosaicas: salud, larga vida, riqueza, etcétera.

Tomemos como ejemplo la tradición judeocristiana, que tanto ha influido en el imaginario occidental. En la Biblia hebrea, la cuestión política de la libertad está presente de forma muy concreta, mediante la historia de un pueblo subyugado y deportado. El término que más tarde será traducido como «redención» o «liberación» se emplea en el texto bíblico para designar la manumisión de los esclavos. Es también lo que significaba originalmente el término latino *redemptio*: la acción de liberar o redimir al esclavo y, más concretamente, el rescate que había que pagar para «recomprar» la libertad. Tras la caída del reino de Judá en el año 586 a. C., la liberación que esperaba el pueblo judío es postergada al futuro: depende de la venida de un «salvador», el Mesías, que pondrá fin a la injusticia, la opresión y la corrupción.

Es en el Nuevo Testamento donde los términos correspondientes a las acepciones de liberación religiosa [*délivrance*] y de liberación política [*libération*] van a diferenciarse. A partir de entonces, el «rescate» o «redención» se centra sobre todo en las faltas éticas y la liberación se espera a título individual. Para los cristianos, Jesús es el Redentor. Hace milagros: multiplica los panes, cura a los enfermos y resucita a los muertos, exorciza a los demonios y promete la vida eterna. Se dirige a todo el mundo, especialmente a los más humildes: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso»⁷ (Mateo 11:28). El padrenuestro, oración fundamental del cristianismo, termina con esta súplica: «Líbranos del mal» (Mateo 6:13). Jesús invita a dejarlo todo, «casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos y campos» (Mateo 19:29), para seguirlo; hace de la pobreza virtud y predica

7. Me baso aquí y en lo que sigue en la traducción ecuménica en francés de la Biblia, Le Cerf/Société Biblique Française, Paris-Pierrefitte, 2010. [Por mi parte, sigo las versiones de la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1987, y de Antonio Piñero (ed.), *Los libros del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 2021. (N. del T.).]

el perdón como forma de liberarse del conflicto, otra figura del mal. Anuncia que el «reino de Dios» ya está aquí (Lucas 17:21) y que es un reino de felicidad y justicia (Mateo 5:3-12). Pero las promesas de Jesús se estrellan con la dura realidad de la dominación romana. Tras su crucifixión, los cristianos van a trasladar sus esperanzas a la vida futura. La liberación se hace «metafísica»: tiene lugar *más allá* de la vida física y terrenal.

Los cristianos reinterpretan entonces el mito adánico del Génesis. Al principio, la humanidad vivía a salvo de toda preocupación en el jardín del Edén, donde no conocía ni el mal ni la muerte, ni el trabajo ni la necesidad política de organizarse con los demás. Como trasgrede la ley divina al probar el fruto del árbol del conocimiento (pecado original), Dios la expulsa del paraíso (caída) y la somete a tres maldiciones que definen su nueva condición en la tierra: el sufrimiento ligado al embarazo y el parto («Con dolor parirás»), el trabajo agrícola («Con el sudor de tu frente comerás el pan») y la muerte («Polvo eres y al polvo tornarás», Génesis 3:1-20). Se añade tácitamente una cuarta maldición: la del conflicto, la violencia y el poder; en definitiva, la maldición de la política (parodiando el estilo bíblico, podríamos decir: «Con los demás tendrás que entenderte»). Esta última está implícita en la medida en que, aunque no se formule en el Génesis, caracteriza la vida en la tierra por oposición a la situación paradisíaca del jardín del Edén. Para los primeros teólogos cristianos, la obligación de someterse al poder («Sométase toda persona a las autoridades superiores», Romanos 13:1) es uno de los castigos divinos que siguen a la caída.

Dado que la vida en la tierra está maldita, a los cristianos les obsesiona la idea de superar la condición terrena. Pero, a excepción de las corrientes milenaristas, que soñaron con alcanzar el paraíso en la tierra mediante la fusión de los dos reinos (el celestial y el terrenal: poder espiritual y poder temporal), los cristianos van a situar esta superación en el más allá. Asociando el mal a la carne, se trata de liberarse del cuerpo en favor del espíritu, de la gravedad en favor de la gracia. La verdadera vida, la verdadera libertad, solo comenzará después de la muerte, una vez liberados de esta carne que impide ascender hacia el Señor.

El sueño de liberarse de los males de la condición terrena no es exclusivo de las religiones del Libro. Según el mito griego de la Edad de Oro, al principio los hombres se sentaban a la mesa con los dioses; no conocían el trabajo, la enfermedad o el sufrimiento, ni siquiera la muerte; pero entonces Zeus los expulsó y los condenó al trabajo y la miseria.⁸ Las leyendas del cuerno de la abundancia y del país de Jauja, con sus casas de azúcar y su fuente de la eterna juventud, expresan también esta fantasía. Igualmente, los tupí-guaraníes de la Amazonia van en busca de la Tierra sin Mal, donde «no hay hambre, ni enfermedad, ni muerte».⁹

Liberación y rechazo religioso del mundo

Según el gran sociólogo de las religiones Max Weber, cuyo pensamiento vamos a seguir aquí, la búsqueda de liberación desempeña un papel estructural en la historia religiosa. Por ella entiende, en términos muy generales, «la liberación de la miseria, el hambre, la sequía, la enfermedad y, en última instancia, el sufrimiento y la muerte».¹⁰ No todas las religiones prometen la liberación. Es el caso, por ejemplo, del confucianismo. Pero se trata de un motivo que trasciende las culturas, porque hunde sus raíces en la experiencia universal del sufrimiento al que están especialmente sometidas las poblaciones pobres y dominadas, así como en el cuestionamiento intelectual del (sin)sentido de la vida en un mundo imperfecto. Este tema nos permite, por lo tanto, comprender la afinidad que ha podido haber, en determinados momentos de la historia, entre las aspiraciones populares y las ideas de los clérigos, al menos cuando, alejados del poder y reducidos

8. Véase Jean-Pierre Vernant, *L'histoire n'est pas tout à fait finie. Ulysse et Persée, Pandora et l'Odyssee*, Bayard, Montrouge, 2013, pp. 130-141.

9. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, París, 1971, pp. 203-209; y Hélène Clastres, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, París, 1975.

10. Max Weber, *Sociologie des religions*, Gallimard, París, 1996, pp. 348-349 [hay trad. cast.: «Contribución a la sociología de las religiones mundiales», en *Sociología de la religión*, trad. Enrique Gavilán, Akal, Madrid, 2021, p. 358]. Las obras de Weber que se van a mencionar son todas recopilaciones de artículos escritos entre 1904 y 1920.

a la impotencia, se ponían a reflexionar sobre la injusticia y el absurdo del mundo.¹¹

Detrás de toda búsqueda de liberación subyace un posicionamiento negativo hacia «el mundo», es decir, hacia el ámbito de la vida humana ordinaria, no sublimada por la religión. En la medida en que las prácticas religiosas tienen que ver con lo que se sale de lo cotidiano, ya sean poderes mágicos o estados accesibles únicamente en determinados momentos, o solo a determinadas personas (éxtasis, trance, beatitud, carisma, visiones, etcétera), siempre han estado en tensión con el mundo cotidiano. Por oposición a lo profano, lo sagrado designa aquello que no forma parte de la vida diaria: al igual que los espacios sagrados están apartados, las ceremonias y las fiestas religiosas rompen el discurrir ordinario del tiempo.

En el estadio en el que las religiones son ante todo mágicas, la liberación pasa por la embriaguez (y a veces por la orgía sagrada), que permite suspender las preocupaciones cotidianas, relativas a la subsistencia, y los hábitos, convenciones y rutinas que conforman la trama de la vida social y familiar. Esta vía de liberación sigue presente en el mundo moderno, bajo diversas formas. Weber señala, en este sentido, que el gusto por el arte y por el erotismo refleja el deseo de liberarse de la vida cotidiana y de su banalidad.¹² Lo mismo puede decirse, de un modo más general, de todas las formas de búsqueda de intensidad. En la novela estadounidense *Liberación*, los protagonistas buscan liberarse del aburrimiento que rezuma su vida banal: emprenden una aventura en canoa, lejos de la civilización urbana, en busca de una vida más intensa, pero su escapada los pone frente a la bestialidad humana.¹³

11. Max Weber, *Économie et société*, t. II, Plon, París, 1995, pp. 261-270 y 363. [Hay trad. cast.: *Economía y sociedad*, trad. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Imaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Francisco Gil Villegas, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1944].

12. Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, pp. 436 y 442-443 (pp. 216 y 235 de la trad. cast. cit.).

13. Véase James Dickey, *Délivrance*, Gallmeister, París, 2015 [1970]. [Hay trad. cast.: *Liberación*, trad. Rafael Vázquez Zamora, Destino, Barcelona, 1973]. El deseo de liberarse del aburrimiento y la búsqueda de intensidad también desempeñaron un papel en el advenimiento del nazismo: véase mi artículo «Liberté privée,

En cuanto aspiramos a disfrutar de ordinario de los «estados extra-ordinarios» que caracterizan a la religión, por ejemplo, en la forma de un «estado sagrado», que abarca al conjunto del hombre y su destino, permanente en sus consecuencias»,¹⁴ las tensiones con el mundo se amplifican. Y más aún cuando las religiones adquieren una dimensión ética y ven el mundo como un lugar de corrupción y perdición. Las aspiraciones a la liberación tienden entonces a convertirse en «éticas religiosas de la negación del mundo», de su «negación teórica y práctica»,¹⁵ pues el mundo cotidiano es sinsentido, imperfección, sufrimiento y agitación. En términos cristianos, es el reino de la criatura y de la carne, por oposición al espíritu. El rechazo del mundo conduce entonces a la voluntad de salirse de todo lo que lo caracteriza, en particular del cuerpo y de esas grandes esferas estructuradoras de la vida social que son la familia, la economía y la política.

*Lo no divino es lo que tiene que eliminarse del hombre cotidiano para que pueda ser igual a un dios. Lo no divino es ante todo la disposición cotidiana del cuerpo humano y el mundo cotidiano tal como aparecen naturalmente.*¹⁶

La orgía cede su sitio a una «reducción planificada de las funciones corporales: infralimentación permanente, abstinencia sexual, regulación del ritmo respiratorio, etcétera», así como a ejercicios de concentración espiritual como el yoga o la meditación. Una buena ilustración de ello es el método monacal de salvación, basado en la retirada del mundo, que generalmente evoluciona hacia una «combinación de higiene física y psíquica con una regulación igualmente sistemática de todo pensamiento y actividad».¹⁷ Por eso en Occidente los monjes cristianos se imponían una regulación sistemática de la vida «con el objetivo de superar

intensité collective et autonomie politique. À propos de *L'histoire d'un Allemand*, de Sebastian Haffner», *Notes et Morceaux Choisis*, n.º 8, 2008, pp. 103-130.

14. Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, pp. 347-348 (p. 356 de la trad. cast. cit.).

15. *Ibid.*, p. 410 y ss. (p. 265 de la trad. cast. cit.).

16. *Ibid.*, pp. 186-187 (p. 217 de la trad. cast. cit.).

17. *Ibid.*, pp. 189-190 (p. 220 de la trad. cast. cit.).

el *status naturae*, de sustraer al hombre del poder de los instintos irracionales y de la dependencia de la naturaleza y del mundo». ¹⁸ El budismo —cuyo reciente éxito en el Occidente contemporáneo parece indicar que responde a aspiraciones que siguen siendo actuales— es otra ilustración de esta dinámica de rechazo del mundo.

Para Weber, el budismo es «la forma más radical imaginable de aspiración a la liberación». Conmocionado por el absurdo de una vida sometida a los «tres males de la enfermedad, la vejez y la muerte», y por el escándalo de la «absurda caducidad de la belleza, la fortuna y la alegría», Siddharta abandona el hogar familiar para entrar en una soledad errante: es la «gran renuncia». Meditando bajo un árbol, alcanza la iluminación y se convierte en el Buda («el despierto»): para liberarse de todo sufrimiento, hay que liberarse de todo deseo y, por lo tanto, de las ansias de vivir, lo que supone abandonar la creencia en un «alma» entendida como una entidad perenne. De este modo, podremos alcanzar el «descanso divino», el nirvana (término que significa «extinción de la llama»), lo que nos permite escapar de la rueda infinita del deseo y de las reencarnaciones. El individuo debe «caminar solitario como el rinoceronte», lo que significa «tener una piel tan dura como la suya para protegerse de los sentimientos». ¹⁹ En este punto, el budismo está cerca del jainismo, que, «para preservarle de toda imbricación en relaciones y vinculaciones personales o locales», exigía al monje «el deber de realizar sin descanso cambios de un lugar a otro». ²⁰

Las vías espirituales y temporales de la búsqueda de liberación

La historia de las religiones nos permite comprender aspectos importantes de la búsqueda de liberación. En primer lugar, que está muy relacionada con la distancia entre nuestras esperanzas y el

18. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard, París, 2003, p. 135. [Hay trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Joaquín Abellán García, Alianza, Madrid, 2001, p. 140].

19. Max Weber, *Hindouisme et bouddhisme*, Flammarion, París, 2003, pp. 350-358. [Hay trad. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, trad. Julio Carabaña y Jorge Vigil, Taurus, Madrid, 1987, pp. 215-220. Traducción modificada].

20. *Ibid.*, p. 335 (p. 206 de la trad. cast. cit.).

mundo, y que es indicio de una relación torturada con la vida, de una insatisfacción que está en el centro de la condición humana, íntimamente ligada al deseo y, por lo tanto, a la carencia. Cuanto más altas son las esperanzas, más intensa es la depreciación del mundo; y cuanto más se rechaza el mundo, más se desea liberarse de la vida que se lleva en él. Es como si sus aspectos negativos terminaran por obnubilarnos, hasta el punto de desembocar en un odio del mundo, de la vida y de uno mismo. Weber no fue el único que diagnosticó un fenómeno tan desconcertante: también Nietzsche puso la evolución de Occidente, desde Sócrates hasta el cristianismo, bajo el signo del nihilismo, en el sentido de una voluntad de nada y de destrucción, a la que él opuso el *amor fati* (el amor al destino, otro nombre de la «necesidad») y la alegría trágica basada en la aceptación dionisiaca de la vida *en todos sus aspectos*.

En segundo lugar, la historia de las religiones nos enseña que la búsqueda de la liberación no se reduce a promesas relativas al más allá, que Weber clasifica en tres tipos: liberarse de los «sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre», del «absurdo desasosiego y caducidad de la vida en cuanto tal» o de la «inevitable imperfección personal».²¹ La fuerza de las religiones radica en que han sido capaces de proponer métodos espirituales para liberar a los seres humanos del deseo insaciable de realizar estas fantasías aquí en la tierra, aun a costa de volver insoportable la condición terrena. A sus adeptos les proporcionaron, si no la beatitud, sí al menos formas de serenidad que les permitían reconciliarse con la fatalidad: precisamente el *amor fati*, por más que le pese a Nietzsche. Estos métodos, muy variados, no siempre eran mortíferos: contemplación, meditación, instauración de ritos tranquilizadores o embriagadores, etcétera. En general, implicaban formas de renuncia y desapego, es decir, un *trabajo sobre sí mismo* para atemperar los deseos de poder, de plenitud y de perfección: para liberarse de su influjo nihilista. Porque, para superar la insatisfacción, fruto del desajuste entre nuestros deseos y la realidad, solo hay dos vías: o cambiar nuestros deseos o

21. Weber, *Économie et société*, *op. cit.*, p. 293 (p. 419 de la trad. cast. cit.).

transformar el mundo. Las sabidurías religiosas, al igual que las filosóficas, han optado generalmente por la primera.

Por último, permite entender que la emancipación moderna con respecto a la religión no ha consistido en abandonar la búsqueda de la liberación, sino solo las vías *espirituales* hacia la liberación. A partir de cierto momento, es por vías temporales y, más concretamente, tecnocientíficas como van a tratar de alcanzarse, aquí abajo, los bienes que las religiones habían pospuesto para el más allá. Pues las insatisfacciones que reflejan las grandes fantasías que aspiran a acabar con el sufrimiento, la impermanencia y la imperfección siguen operando en el imaginario moderno; el transhumanismo es buen ejemplo de ello. Y explican en parte la fascinación que ejercen las promesas «milagrosas» de la ciencia, así como las direcciones que ha ido tomando la investigación tecnocientífica, verdaderamente irracional en vista de las desastrosas consecuencias políticas y ecológicas a las que conducen, pero también de los objetivos menos fantasmagóricos que se han dejado de lado. Puesto que la fantasía de superar (los males de) la condición humana no puede desembocar sino en un refuerzo de las desigualdades y de las estructuras de dominación que están en el origen de los peores males que nos aquejan. Los transhumanistas lo aceptan y afirman que los humanos que se nieguen a ser «mejorados» por la tecnociencia serán los «chimpancés del futuro».²²

De este modo, se reproduce el error fundamentalmente conservador de las religiones (y de Nietzsche), que, en la doctrina del *amor fati*, no supieron distinguir los males que forman parte de la condición terrena, y que no cabe superar sin reforzar la dominación y la desigualdad social, de los males que son producidos por las condiciones sociales y políticas, es decir, por formas históricas de dominación que no han existido siempre. Al desviar de la lucha contra estos problemas sociopolíticos, la creencia en el Progreso por medio de la tecnociencia ha cumplido en la era moderna la

22. Según la expresión del transhumanista Kevin Warwick, quien no tiene reparo en afirmar que serán los transhumanos «implantados e hibridizados» los que «dominarán el mundo». Véase Pièces et Main d'Œuvre, *Manifeste des chimpanzés du futur. Contre le transhumanisme*, Service Compris, Seyssinet-Pariset, 2017, esp. pp. 9 y 43-48.

misma función que las religiones: mantener a los explotados a la espera alimentándolos con promesas ilusorias sobre el «radiante porvenir» que les espera.

Liberación material y dominación social en Occidente

Mientras los clérigos alejados del poder y las clases populares tendían a posponer sus esperanzas para el más allá, los poderosos, por su parte, seguían buscando formas de liberación aquí abajo. Estos han buscado siempre descargarse del peso de la vida cotidiana, al menos del asociado a los trabajos físicamente más penosos y a las tareas domésticas más rutinarias. Ese es el fondo común de la mayoría de las concepciones filosóficas de la libertad, desde la Antigüedad hasta nuestros días. Pasado cierto umbral de «civilización» y de desarrollo de las desigualdades sociales, los grupos dominantes han podido (querer) liberarse de una parte de las necesidades de la vida terrena. En la práctica, no hay treinta y seis maneras de hacerlo: o *se reduce* el peso, o *se descarga* sobre las espaldas de gente que uno pone a su servicio.

La primera vía es la del desapego. En Occidente, no fue promovida únicamente por figuras religiosas. Los filósofos de la Antigüedad también la preconizaron, en la forma de la frugalidad feliz: cínicos, estoicos y epicúreos invitaban todos ellos a liberarse de los deseos artificiales, lo que los llevaba a apartarse del mundo. Pero esta vía choca con dos límites. Por un lado, la renuncia presupone en realidad esfuerzos «espirituales», en la forma de un «trabajo sobre sí». Por otro lado, siempre tenemos un mínimo de necesidades que cubrir. Hasta los habitantes de esa utopía pastoral que es el jardín de la Arcadia, imagen por excelencia de la vida sencilla, tienen que hacer algún esfuerzo para satisfacer sus necesidades. Por esta vía cabe, pues, verse *aliviados* de la carga de la vida material, pero no *liberados*.

Para liberarse de las necesidades de la vida cotidiana, la única vía que queda es descargar en otros los esfuerzos necesarios para satisfacer nuestras necesidades, es decir, *hacerles hacer* las tareas correspondientes. Lo que quiere decir obligarlos a ello, por la

fuerza o mediante otras estratagemas: en la práctica, la liberación material pasa por la dominación social. Constituye incluso su rasgo distintivo, más inequívoco que la violencia física. Pues puede que una persona en una posición de dominación nunca tenga que recurrir a usar por sí misma la fuerza, ya sea porque la delega, ya porque la conciencia de que la violencia pende sobre sus cabezas basta para que los dominados acepten hacerse cargo de una parte de las necesidades de sus amos. En cambio, la historia demuestra que los que mandan *siempre* han descargado cierto número de tareas materiales en los grupos a los que dominaban, ya fueran mujeres, esclavos, siervos u obreros. Les han *hecho hacer* las tareas domésticas rutinarias y los trabajos penosos e, idealmente, han *hecho hacer* el trabajo de vigilancia y represión de sus subordinados a algunos de ellos, ya fueran administradores, capataces o policías, a fin de liberarse también de esas tediosas y agotadoras tareas políticas.

Así pues, dominar es *hacer hacer*.²³ En esta expresión, el sentido del verbo «hacer» no es el mismo en ambas apariciones. Mientras que la segunda remite a un «hacer» real, es decir, a una actividad física (por lo general, en esta posición se sustituye por el verbo

23. El autor aclara al fin el juego que viene haciendo con la fórmula *faire faire* («hacer hacer»), variante con verbo *faire* duplicado de lo que en gramática y lingüística contemporáneas suele denominarse «estructura o construcción causativa» (a veces también factitiva), cuya forma habitual en francés es *faire* + infinitivo. Esta construcción, que es uno de los medios con que cuentan algunas lenguas para expresar la causatividad (esto es, para indicar que «el referente del sujeto no ejecuta de modo efectivo la acción expresada por el verbo, sino que hace que otros la realicen en su lugar», RAE, *Nueva gramática de la lengua española*), se presenta aquí en forma, si se puede decir así, depurada, quintaesenciada o «absoluta», tanto en sentido sintáctico como semántico; es decir, despojada de los complementos verbales y nominales y de los índices de flexión del verbo causativo («hacer») con que se presenta en el uso normal de los hablantes, y con el verbo de acción por antonomasia (nuevamente, «hacer») en el lugar que habría de ocupar el infinitivo derivado o subordinado, esto es, con el verbo «hacer» convertido en algo así como el representante genérico, abstracto y universal de cualquier forma de actividad. Si bien esta suerte de construcción absoluta es tan forzada y hasta impropia en español como en francés, tal vez resulte menos dura en esta última lengua, en la que un sintagma como «*faire faire* (*quelque chose à quelqu'un*)» es perfectamente gramatical, siempre y cuando se presente con los debidos complementos. No sé si puede decirse lo mismo del español, que, como equivalente de *faire faire* parece preferir paráfrasis del tipo

que designa la práctica en cuestión: *faire laver ses vêtements* [«hacer que le laven la ropa»], *faire construire sa maison* [«hacer que le construyan la casa»], etcétera), la primera es en realidad sinónimo de «dar la orden de». El que «hace hacer» cosas a otros no está haciendo nada, se limita a decirles lo que hay que hacer. Al articular la cuestión del mando con la de la liberación en el sentido de exención, esta expresión constituye la fórmula clave de la dominación social, que se basa siempre en la separación entre ejecutantes (que hacen) y dirigentes (que *hacen hacer*).

Hay varias maneras, más o menos directas, más o menos inflexibles y violentas, de hacer que otros hagan las tareas de las que uno quiere librarse. Esta liberación requirió en un primer momento medios *despóticos*, que implicaban el sometimiento por las armas de personas que quedaban reducidas a la condición de esclavos o siervos. Posteriormente, la burguesía moderna generalizó medios más «liberales» —es decir, indirectos e impersonales— para alcanzar el mismo objetivo, al tiempo que se liberaba del ejercicio de la violencia. En primer lugar, la *vía económica de la exención mediante el mercado*, dispositivo que permitía a los ricos liberarse de la escasez e incluso del trabajo. En segundo lugar, *la dominación tecnocientífica de la naturaleza*, que abrió la fantasmagórica posibilidad de una liberación integral de la humanidad, de la que poco a poco iba a contagiarse el proyecto de emancipación social.

*La vía despótica de la liberación material:
esclavizar a seres desarmados*

La forma más directa de desembarazarse de las tareas que uno no quiere asumir consiste en esclavizar a otros por la fuerza de las armas.

«poner [a alguien] a hacer [algo]», «mandar hacer [algo]» y hasta expedientes sintácticamente más alejados de la fórmula original, como puede ser la voz media («cortarse el pelo», en lugar de *se faire couper les cheveux*) o la sustitución del infinitivo derivado o segundo por una subordinada completiva introducida por «que» (hacer que [le] + verbo en subjuntivo), opción por la que me he decantado para traducir los ejemplos que figuran en el cuerpo de texto. A fin de dejar señalado el carácter forzado y por eso mismo revelador tanto de la construcción francesa como de su traducción literal al español, doy «hacer hacer» entrecomillado o en cursiva en todas sus apariciones. (*N. del T.*)

Una vez aplastado militarmente, el esclavo deja de ser un sujeto de derecho: es propiedad de su amo, que dispone de un poder absoluto y arbitrario sobre su cuerpo, su trabajo y sus posesiones, es decir, sobre la totalidad de su vida.

La esclavitud ha adoptado formas muy diversas a lo largo de la historia. En la Antigüedad había esclavos en las minas, las obras públicas y la administración, pero la forma dominante de esclavitud era la doméstica. Aristóteles ofrece una buena visión de conjunto: el esclavo es un «instrumento animado» que sirve para ejecutar las tareas que le dicta su amo, ligadas principalmente a la satisfacción de las necesidades de la «vida diaria». El esclavo se encuentra hasta tal punto atado al ámbito doméstico que uno de los términos utilizados para designarlo, *oikétès*, deriva de la palabra *oikos*, «casa»; exactamente igual que, en francés, el adjetivo *domestique* terminó por designar al criado. Instrumentalizado (considerado tan solo como una herramienta, como un medio de producción), el esclavo está también animalizado (se le trata como a una bestia de carga) y mercantilizado (está reducido a la condición de «bien mueble» que se compra y se vende): el esclavo no es dueño de sí mismo, es «el hombre de otro».²⁴

El esclavo *sirve* a su amo, le *sirve de* herramienta y le *sirve para* ocuparse de sus necesidades. «Servir», «servir de» y «servir para»: llama la atención hasta qué punto el idioma vincula la relación técnica de medios y fines con la relación despótica de amo y esclavo. En ambos casos, se trata de facilitarse la tarea y, más en general, la vida diaria. Es precisamente naturalizando este deseo de liberación como Aristóteles legitima la esclavitud: «Si las lanzaderas tejieran por sí mismas [...], los maestros tejedores no tendrían necesidad de ejecutantes, ni los amos de esclavos».²⁵ En otras palabras, mientras las herramientas no funcionen solas, se necesitarán esclavos, «instrumentos animados» que accionen los «instrumentos inanimados» para que sus amos estén «liberados de la necesidad».

La esclavitud es un sistema en el que un grupo dominante pone a su servicio *por la fuerza* a otras personas, generalmente arrancadas

24. Todas las citas son de Aristóteles, *Les politiques*, libro I, caps. 2-4.

25. *Ibid.*, cap. 4, cita 1253 b 38.

de su propia comunidad. (El término «servicio» deriva de la misma raíz que ha dado «servidumbre», *asservir* [«subyugar» en francés], «servilismo», etcétera). Es mediante las armas, primer medio de dominación, como los amos defienden su exorbitante privilegio: estar exentos del trabajo. Pues, para liberarse de las necesidades materiales por la vía despótica, hay que disfrutar de una superioridad incuestionable en el combate que disuada a los posibles rebeldes. Lo cual implica reducir a los esclavos a la impotencia, prohibiéndoles el acceso a las armas y a las artes militares.²⁶

Entre la esclavitud, que se basa en la privación de libertad y en el ejercicio directo de la violencia, y la vía liberal de liberación de la necesidad, fundada en el reconocimiento de la libertad y en formas indirectas o estructurales de violencia, la dominación social adopta toda una serie de formas intermedias. Por ejemplo, la servidumbre medieval es una forma atenuada de esclavitud: jurídicamente, el siervo no es libre y es explotado por su señor; sin embargo, no es una mercancía, tiene ciertos derechos y propiedades y una vida propia. Del mismo modo, el patriarcado se basa en la inferiorización jurídica de las mujeres, menores *de iure*, y en la violencia masculina: sea la que puede ejercer el marido contra la mujer, sea la que puede infligirle cualquier hombre si intenta escapar de la violencia conyugal huyendo del domicilio familiar. Igual que el señor se presentaba como el «protector» del siervo que, «a cambio», le debía toda una serie de aportaciones en especie y en trabajo (las corveas),²⁷ en el modelo patriarcal, el marido se presenta como el «protector» de su mujer, que, «a cambio», lo libera de determinadas tareas domésticas.

26. Véase Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, La Découverte, París, 2017, pp. 24-40. [Hay trad. cast.: *Autodefensa. Una filosofía de la violencia*, trad. Margarita Martínez, Txalaparta, Tafalla, 2019, pp. 35-44]. Aunque en el contexto colonial el desarme de los esclavos fue la norma, algunos esclavos podían ser armados para servir como fuerzas auxiliares o como carne de cañón lejos de su lugar de origen.

27. Marc Bloch, «Liberté et servitude personnelles au Moyen Âge, particulièrement en France», en *Mélanges historiques*, CNRS, París, 2011, p. 302.

La vía liberal de la liberación material: poner a los pobres a trabajar

La nueva clase dominante de los tiempos modernos desarrolló métodos más sutiles que la dominación directa para *hacer hacer* a otros las tareas de las que ella quería liberarse. Los burgueses comprendieron que era posible, e incluso rentable, apropiarse del trabajo de los demás sin apropiarse de sus vidas, es decir, explotarlos respetando formalmente su libertad. Solo tenían que ir al mercado, esa institución central de las ciudades en las que vivían, y comprar todas las mercancías y alquilar toda la mano de obra que quisieran, cuyo precio bajaba con la competencia. Es verdad que para eso hacía falta dinero. Pero los burgueses también se habían dado cuenta de que, hábilmente invertido como capital, el dinero podía «criar hijos». Mercado, trabajo asalariado, competencia, capital: estas categorías esbozan un dispositivo económico que, *en determinadas condiciones y para determinados individuos*, permite liberarse de las necesidades materiales sin tener que someter a otros por la fuerza de las armas.

La primera de estas condiciones es la desigualdad de riqueza. El dinero tiende a realizarla en virtud de su propia lógica. Porque no es solo un equivalente general que facilita los intercambios; es también un medio de atesoramiento que permite transformar las riquezas concretas y percederas en riqueza abstracta que puede almacenarse indefinidamente. El dinero funciona entonces como un crédito sobre el trabajo social: una suma de dinero es un vale para canjear por una determinada cantidad de trabajo, de quien sea y cuando se quiera. Por lo tanto, acumularlo permite a los ricos descargarse de ciertas tareas. Cuanto más progresa la economía de mercado (cuantas más actividades y más bienes se hayan transformado en mercancía), mayor es el número de actividades de las que pueden liberarse. Y cuanto más gente «necesitada» haya, más trabajadores dispuestos a ponerse a su servicio mediante la venta de sus productos o de su fuerza de trabajo habrá. Al poner el trabajo de unos a disposición de aquellos que tienen los medios financieros para apropiárselo, el mercado pone efectivamente a los pobres a disposición de los ricos. Es un dispositivo que acrecienta el poder de quienes tienen dinero, tanto sobre las cosas como sobre las personas.

Este poder, al contrario que el del amo de esclavos, el del señor feudal o el del marido, no es personal: es un poder impersonal que los ricos tienen, como clase, sobre los pobres. No se ejerce sobre un individuo en particular, sino sobre una masa de gente en la que, *dada su situación económica*, un individuo adinerado siempre encontrará a alguien dispuesto a hacer lo que él quiera a cambio del dinero que aquel tanto necesita. Y cuanto mayor y más pobre sea esa masa, tanto más fácilmente podrán los ricos *hacer hacer* lo que ellos quieran a los pobres. En principio, estos últimos siempre podrán negarse: tal es la ficción liberal del intercambio libremente consentido. Pero, en realidad, su reticencia pesa cada vez menos, a medida que aumenta su necesidad de dinero, convertido en un imperativo vital en una sociedad en la que es requisito para acceder a todo lo que se necesita para vivir.

En una economía de mercado plenamente desarrollada, la riqueza permite liberarse del trabajo de tres maneras. La primera consiste en *apropiarse de los frutos del trabajo del prójimo comprándoselos en el mercado de bienes y servicios*; la amplitud de la liberación posible, si puede decirse así, dependerá de la diversidad de la oferta. En este caso, la apropiación del trabajo ajeno se lleva a cabo sin subordinación formal: un cliente no puede dar órdenes a su proveedor; si no está satisfecho con el producto o con su precio, se va a otro sitio. La segunda manera, el trabajo asalariado, recuerda a la vía despótica. Consiste en *apropiarse del tiempo de trabajo de otros alquilando sus servicios en el mercado laboral*. En este caso, la apropiación del trabajo ajeno implica su subordinación formal, aunque temporal y remunerada: el patrón puede dar órdenes a sus empleados, como el amo a sus esclavos, pero solo dentro del horario estipulado en el contrato de trabajo. Entre ambas, está el caso en que el cliente «hace un pedido» o «encarga» un producto: se encuentra entonces en posición de «ordenante», pero sus órdenes se refieren al producto acabado y no al trabajo del proveedor, que sigue siendo libre de hacerlo como él quiera.

Aunque las relaciones entre proveedor y cliente y entre empleado y empleador son jurídicamente distintas de las relaciones entre esclavo y amo, la lengua subraya su profunda continuidad. En la antigua Roma, los «clientes» eran hombres oficialmente

libres, pero legalmente dependientes de un noble de alto rango, el «patrón», que los representaba ante los tribunales, los «protegia» y les otorgaba tierras y armas a cambio de su lealtad y de determinados servicios; en la práctica, solían ser libertos que seguían teniendo deberes para con sus antiguos amos. El hecho de que estos términos latinos se hayan reciclado para pensar las relaciones comerciales modernas es señal de que estas se han percibido como relaciones de poder. Más concretamente, el par latino *cliens/patrōnus* se ha descompuesto para pensar dos relaciones análogas, la del jefe o patrón que «ordena» [*commande*] a su trabajador, y la del cliente que «hace un pedido» [*commande*] a su proveedor. La percepción de la continuidad entre estas variadas relaciones de poder se refleja también en la polisemia moderna del verbo francés *commander*. Al principio solo significaba mando jerárquico: dar órdenes. En época moderna, el verbo se utiliza por analogía, primero en el ámbito comercial (el cliente «pide» [*commande*] en el restaurante) y luego en el técnico (el usuario «controla» [*commande*] su máquina). En todos los casos, de lo que se trata es de descargarse de ciertas tareas y se utiliza la misma palabra para los tres medios empleados: la dominación política, el contrato comercial y el manejo técnico.

Aunque hay una clara continuidad entre las relaciones de dominación y las relaciones de intercambio, todos los esfuerzos de los economistas están encaminados a enmascararla tras el velo jurídico de la igualdad y la libertad de las partes contratantes en el mercado. *De iure*, estas están en una relación horizontal de intercambio: «Dame lo que yo necesito y obtendrás de mí lo que tú necesitas».²⁸ Sin embargo, *de facto*, están en una relación asimétrica de poder. El problema es que esta inversión no es solo una ilusión propagada por los economistas; está generada por el propio dispositivo del mercado, al que uno es siempre (formalmente) libre de acudir o no. En la Antigüedad, los poderosos *ponían* a los vencidos a su servicio; pero, en el mercado, son los pobres los que *se ponen*

28. Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Flammarion, París, 1991 [1776], p. 82. [Hay trad. cast.: *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Tecnos, Madrid, 2009].

al servicio de los ricos. Lo que en otra época *imponían* los que mandaban (la servidumbre), los dominados deben ahora *ofrecerlo* (sus servicios).

Se me podría replicar que los burgueses no buscaban liberarse del trabajo: lo valoraban; y eso es incluso lo que constituye su originalidad con respecto a las otras clases dominantes, que veían en el trabajo una actividad vil y servil. Lo que define ideológicamente a la burguesía, y con ella a la civilización moderna a la que ha dado forma, es el «valor trabajo», que efectivamente ha estructurado, y sigue estructurando, la conducta vital de las clases burguesas. Lejos de querer liberarse del trabajo, lo que estas querían era *liberarse de la necesidad por medio del trabajo*. Es lo que decía Voltaire en 1759 cuando afirmaba que el trabajo «aleja de nosotros tres grandes males: el aburrimiento, el vicio y la necesidad» (*Cándido*). En efecto, el objetivo es alcanzar la opulencia, dejar de «pasar necesidad». Pero el medio para liberarse de ella es el «trabajo». Kant no parece decir otra cosa, aunque reconoce que la aspiración última es superar también el trabajo:

*Quiere el ser humano vivir cómoda y plácidamente, pero la naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo (Arbeit) y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le libren sagazmente de ellos.*²⁹

No obstante, en este pasaje Kant sugiere que de lo que «el ser humano» quiere liberarse no es de *cualquier* actividad, sino únicamente de las *penosas*. Y, para ello, erige en «ley de la naturaleza» la obligación de entregarse a ellas para escapar «sagazmente» de ellas. ¿Qué quiere decir esto? O bien Kant está pensando en la inteligencia técnica, es decir, en el desarrollo de procesos mecánicos que alivien el esfuerzo físico —luego llegaremos a eso—, o bien está pensando en la habilidad económica de invertir el dinero ganado con el trabajo físico y ponerlo a «trabajar» para nosotros. Sea como

29. Immanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [1784], cuarto principio.

fuere, en ambos casos el trabajo del que hay que liberarse es un trabajo de tipo manual, en favor del trabajo más «intelectual», y sobre todo más lucrativo, del ingeniero o el inversor. Recordemos que el término *Arbeit* designaba primeramente el trabajo de los siervos en el campo, un trabajo que no permitía hacerse rico.³⁰

Así pues, pese a su valorización del trabajo, la burguesía no rompió con el antiguo deseo de liberación, ni con las viejas clases dominantes. Pues en realidad este deseo se refería a un tipo específico de actividad: la vinculada a las necesidades materiales de la vida cotidiana. En el Génesis, el trabajo al que la humanidad queda condenada es el agrícola, el que «hace sudar». Por lo general, eran las tareas más penosas (el trabajo en las minas, por ejemplo) o las más cotidianas (el cuidado de la casa o de los hijos) las que los griegos descargaban en los esclavos. Del mismo modo, la burguesía moderna trataba de librarse de las actividades extenuantes y tediosas de campesinos, obreros y sirvientes en favor de actividades «intelectuales» que se tenían por más «agradables».

Lo que impide ver esta continuidad es la amplia categoría de trabajo, surgida en el siglo XVIII. En otras épocas se disponía de términos distintos para designar los diversos tipos de actividad, pero a partir de esa época «el trabajo» va a englobarlas a *todas*, siempre que reporten dinero o supongan un gasto de tiempo o energía. Se borra entonces todo lo que las opone *cualitativamente*, como si el «trabajo» del inversor fuera del mismo tipo que el del obrero por la simple razón de que sus actividades se miden en tiempo y, por tanto, en dinero. Esta es la consecuencia de la economía de mercado, que vuelve conmensurables todas las actividades en la medida en que se cambian por dinero. Pero, al equipararlas todas, la categoría «trabajo» oculta el hecho de que no todas son equivalentes, aunque solo sea porque no todas están igual de valoradas ni igual de bien pagadas.

Así pues, el «valor trabajo» no es la igual valorización de toda actividad productiva o útil, ni mucho menos. Si constituye un leitmotiv de la burguesía, es también por motivos poco confesables.

30. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 124 (p. 151 de la trad. cast. cit.).

Por un lado, justifica su dominación social: mientras que los privilegios de los que disfrutaban las clases dominantes feudales se basaban necesariamente en la extorsión, pues eran clases ociosas, la burguesía da a entender que sus privilegios son el fruto merecido del esfuerzo y del talento, y no de un sistema de mercado que permite a los ricos hacerse más ricos mientras descargan, como los nobles, las tareas más penosas en unos pobres condenados a seguir siéndolo. Por otro lado, justifica el hecho, consustancial a toda voluntad de liberación material, de poner a trabajar al prójimo, al dar un valor ético a la venta de uno mismo, cosa que por lo general había sido considerada indigna de un hombre libre. Recordemos que, para las clases dominantes modernas, la cuestión central era cómo empujar a los pobres a trabajar, para ponerlos a su servicio. En Inglaterra y en otros lugares, promulgaron leyes brutales para obligar a los pobres, bajo amenaza de muerte o de reclusión en *workhouses* públicas, a asalariarse.³¹ En 1697, el liberal John Locke presenta ante la Cámara de Comercio una memoria en respuesta a la cuestión de «cómo poner a los pobres a trabajar»; en ella, propone castigar a los mendigos con tres años de trabajos forzados o de correccional, así como la «creación de escuelas de trabajo obligatorias» para los niños indigentes de entre tres y catorce años.³²

Lo característico de la burguesía como clase dominante no es que haya renunciado a explotar el trabajo ajeno para liberarse de la necesidad, sino la vía que ha privilegiado para conseguirlo: no la vía despótica del trabajo servil, que obliga a la clase dominante a asumir las tareas políticas relativas al ejercicio de la violencia, sino la vía liberal de la explotación del trabajo remunerado, basada en el poder que da el dinero en el mercado. La coerción pasa a estar a cargo de otras instancias, y no de los poderosos mismos, que

31. Véase Edward P. Thompson, *La guerra des forêts. Luites sociales dans l'Angleterre du XVIII^e siècle*, La Découverte, París, 2014. [Hay trad. cast.: *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*, trad. Teresa Arijón, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2010].

32. Véase John Locke, *Que faire des pauvres?*, PUF, París, 2013 [1697], esp. pp. 41-45. [Hay trad. cast.: «Ensayo sobre la ley de pobres», incluido en *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, trad. Blanca Rodríguez López y Diego Fernández Peychaux, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, p. 202].

quedan así liberados de esta tarea política. Porque el dispositivo del mercado funciona como medio de exención solo en determinadas condiciones que, históricamente, presuponen la violencia del Estado.

La primera de estas condiciones es que haya un número suficiente de personas dispuestas a ponerse al servicio de los ricos, lo cual requiere que esas personas tengan necesidad de dinero. Y cuanto más vital sea esa necesidad (cuanto más condicione su supervivencia), más «dispuestos a todo» estarán los pobres. Así pues, para que el mercado funcione como mecanismo de exención, hace falta *generar una población dependiente del trabajo remunerado*. Por definición, esa población no existía en los inicios de la economía de mercado, en el contexto de una economía de subsistencia en la que la mayoría de la gente vivía sin dinero. Hay varias formas de lograr esta condición macroeconómica (o macropolítica) para la liberación mediante el mercado: fiscalidad monetaria, desposesión, control biopolítico de la demografía y creación de necesidades de mercado.

En primer lugar, está la fiscalidad monetaria, que consiste en imponer por la fuerza de las armas gravámenes obligatorios en dinero. Históricamente, los mercados surgieron como consecuencia de la formación de ejércitos de mercenarios y no de la «propensión natural» al intercambio que suponen los economistas: para pagar un sueldo a sus soldados, los soberanos instauraron impuestos en dinero; y el efecto de esos impuestos fue incitar a las poblaciones dominadas a vender su trabajo y a producir para mercados en los que los soldados podían abastecerse.³³ Un ejemplo particularmente pérfido del papel de la fiscalidad para obligar al trabajo asalariado es el «impuesto moralizador» aplicado por el general Gallieni en Madagascar con el fin de inculcar la «ética del trabajo» a los nativos. Para ayudar a los colonos a encontrar mano de obra, las autoridades francesas instauraron en 1901 un impuesto de capitación que debía pagarse en metálico poco después de

33. Este vínculo innato entre el mercado y el Estado, o más exactamente el bucle que forman la fiscalidad monetaria, la violencia militar y la economía de mercado, está bien señalado en Fabian Scheidler, *La fin de la mégamachine. Sur les traces d'une civilisation en voie d'effondrement*, Seuil, París, 2020, pp. 75-82 y 156-159.

cada cosecha, lo que obligaba a los campesinos malgaches a vender una parte de su producción cuando los precios eran más bajos. Pero en el momento de mayor escasez, justo antes de la siguiente cosecha, los que se habían quedado sin reservas tenían que comprar víveres cuando los precios eran más altos, por lo que se veían obligados a vender su fuerza de trabajo a los dueños de las plantaciones o a entrar en la espiral del endeudamiento.³⁴

En segundo lugar, se puede privar a las poblaciones del acceso a ciertos recursos que les permiten asegurar su subsistencia sin dinero. Una desposesión de este tipo requiere la utilización de las armas, ya sea para destruir los recursos en cuestión (política de tierra quemada) o para expropiárselos a las poblaciones (privatización de bienes comunales). Lo mismo ocurre cuando esta desposesión no es un *proceso en marcha* en el que se están arrebatando los recursos a sus usuarios, sino una *situación* en la que se nace, como sucede en el mundo actual, en el que la mayor parte de los recursos están privatizados y, por lo tanto, o están vedados o hay que pagar por ellos; en tal caso, hacen falta fuerzas armadas para garantizar el orden de la propiedad privada. Esto explica el interés estructural que tienen los poseedores en que se privatice la mayor cantidad de bienes posible: de este modo se amplía su «libertad» potencial, entendida como el ámbito de lo que pueden *hacer hacer* a otros, dado que crece la dependencia general hacia el trabajo remunerado.

Según Marx, el capitalismo nació por un proceso de desposesión activa. A finales de la Edad Media, los campesinos obtenían una parte importante de sus recursos de los bienes comunales, tierras sobre las que tenían una serie de derechos de uso (rebusca, pastoreo, recogida de leña, etcétera). Pero los señores se apropiaron de esas tierras mediante los «cercamientos», lo que convirtió a una parte de los campesinos en proletarios que solo contaban con su fuerza de trabajo para vivir. En los inicios del capitalismo se produce, por tanto, una «separación radical del productor

34. David Graeber, *Deute. 5000 ans d'histoire*, Les Liens qui Libèrent, París, 2013, p. 65. [Hay trad. cast.: *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, trad. Joan Andreano Weyland, Ariel, Barcelona, 2012, p. 69].

y los medios de producción», que al principio eran idénticos a los medios de subsistencia. Si bien Marx hablaba de «acumulación originaria», también señalaba que este proceso se «reproduce en escala cada vez mayor» una vez establecida la producción capitalista.³⁵ Pues la desposesión es indispensable para forzar a los unos a venderse a los otros. Los grandes terratenientes rusos eran perfectamente conscientes de ello: cuando pareció que era inevitable abolir la servidumbre y llevar a cabo una reforma agraria, se aseguraron de que *en ningún caso* tuvieran sus mujiks acceso a tierra suficiente como para asegurarse la subsistencia.³⁶ De lo contrario, ¿qué habría podido obligarlos a volver a trabajar la tierra de sus antiguos amos?

En tercer lugar, también cabe hacer que la población crezca hasta el punto de que los recursos tradicionales ya no basten para alimentarla y que, por lo tanto, una parte de la gente se vea obligada a encontrar vías distintas a la de la autosubsistencia para vivir. De ahí el interés de las clases dirigentes modernas en las políticas natalistas y la gestión demográfica: eso que Foucault denominó «biopolítica». Aunque sea de manera indirecta, esta estrategia también puede haber requerido el uso de la fuerza. Según la historiadora feminista Silvia Federici, la «caza de brujas» que tiñó de sangre los inicios de la Edad Moderna fue principalmente una respuesta al alto precio de la mano de obra en aquella época, que estaba relacionado con el escaso número de personas dispuestas a asalariarse. Para que hubiese más mano de obra en el mercado, hizo falta demonizar a estas curanderas, que a menudo vivían solas y conocían métodos anticonceptivos y abortivos.³⁷

35. Karl Marx, *Le capital*, libro I, Éditions Sociales, París, 1976 [1867], cap. 26, p. 518. [Hay trad. cast.: *El capital*, libro I, vol. 3, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, Ciudad de México, 1975, cap. XXIV, p. 893]. Aunque Marx situó la explotación en el centro del capitalismo, algunos marxistas vieron claramente la importancia crucial de la desposesión en su funcionamiento normal. Véanse Rosa Luxemburgo, *L'accumulation du capital. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, Agone/Smolny, Marsella-Toulouse, 2019 [1913], esp. pp. 359-436 [hay trad. cast.: *La acumulación del capital*, Edicions Internacionals Sedov, s/l, p. 35, lc.cx/fb27Sk]; así como David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, Les Prairies Ordinaires, París, 2010 [2003], esp. cap. 4 [hay trad. cast.: *El nuevo imperialismo*, trad. Juanmari Madariaga, Akal, Madrid, 2004].

36. Véase Chantal de Cisenoy, *Lénine face aux moujiks*, La Lenteur, París, 2017, pp. 39-42.

37. Silvia Federici, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*,

Por último, pero no por ello menos importante, se puede tratar de inocular a la población una serie de deseos que solo pueden saciarse con dinero, debido a que los recursos que permiten satisfacerlos no son directamente accesibles, ya se trate de productos exóticos o de alta tecnología. De entre todas las formas de generar una necesidad de dinero, esta es la más suave (ya que prescinde de la fuerza de las armas) y, al mismo tiempo, la más tiránica, ya que aspira a subyugar el alma de la gente, a aculturarla, a manipular sus deseos para controlar su conducta. Antes de practicarse sistemáticamente en las sociedades de consumo,³⁸ ya se había utilizado en el contexto colonial, en conjunción con el resto de estrategias. Así, tras la abolición de la esclavitud en Jamaica, el Parlamento británico recomendó dos medidas para garantizar que los antiguos esclavos fueran a venderse a sus antiguos amos como asalariados: por un lado, utilizar al ejército para impedir que se instalaran en los bosques para vivir de manera autosuficiente (una forma de cercamiento de espacios todavía libres del control colonial); por otro, inculcarles deseos y hábitos de consumo nuevos dependientes de la mercancía.³⁹ Los franceses tuvieron la misma idea en Madagascar: acostumbrar a los campesinos a los «pequeños artículos de lujo: parasoles, pintalabios, galletas»⁴⁰ como complemento al «impuesto moralizador». Y lo mismo el Che Guevara, aunque en su caso para incitar a los campesinos congoleños a hacer la revolución: ante su falta de ardor revolucionario, relacionado con el hecho de que vivían de forma autosuficiente de la tierra de la que disponían, llegó a decir que «tendríamos que haber encontrado la manera de introducir la necesidad de adquirir artículos de la gran industria».⁴¹

Entremonde/Senonevero, Ginebra-Marsella, 2014, pp. 92-108 y 327-361. [Hay trad. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010, pp. 72-90 y 219-286].

38. Véase Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Minuit, París, 1968 [1964], esp. pp. 30-37. [Hay trad. cast.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. Antonio Elorza, Seix Barral, Barcelona, 1969, pp. 31-43].

39. Véase Thomas C. Holt, *The problem of freedom. Race, labor, and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992, esp. pp. 44-73.

40. Graeber, *Dette. 5000 ans...*, op. cit., p. 65 (p. 70 de la trad. cast. cit.).

41. Ernesto Che Guevara, *Passages de la guerre révolutionnaire: le Congo*, Métailié,

Una vez comprendido que el mercado puede servir a los ricos como dispositivo de liberación material, se entiende que el núcleo de la libertad liberal no sea tanto la inviolabilidad de la vida privada cuanto la riqueza: de ahí la asociación liberal de la libertad con la propiedad. La fórmula clave de la libertad liberal no es el *laissez-faire*, el «dejar hacer», sino el *faire-faire*, el «hacer hacer». Decir que la libertad consiste en «hacer lo que uno quiere» oculta el hecho de que en la práctica eso significa *hacer hacer a otros lo que uno mismo no quiere hacer*: porque, para gozar del vértigo de lo posible, la primera condición es no estar abrumado por el peso de lo necesario. Eso es precisamente lo que el dinero permite a quienes lo tienen y sin tener que emplear la fuerza física: de eso se encarga el Estado, que crea las condiciones macroeconómicas para la liberación por el mercado. La propia existencia del Estado, por la amenaza que impone sobre toda persona que tenga la tentación de trasgredir el orden de la propiedad, hace que quienes están privados de todo y no quieren correr el riesgo de la represión estén *obligados* a ponerse a disposición de los pudientes por medio del mercado. La burguesía moderna ha logrado así una *liberación temporal completa*: *está liberada de las cargas de la vida cotidiana y descargada del ejercicio de la violencia, que delega en las fuerzas del orden.*

Este dispositivo fue implantándose poco a poco, desde los inicios de la era burguesa (e incluso antes). Pero solo mostró su verdadero potencial a partir de la Revolución Industrial, cuando se asoció con lo que constituye, de manera incontestable, la gran innovación de la era moderna: el advenimiento de la tecnociencia.

*La vía tecnocientífica de la liberación material:
dominar la naturaleza*

Dado que es imposible liberarse en este mundo de las necesidades de la vida sin descargarlas en otro, todas las vías de liberación examinadas hasta ahora implicaban la explotación del prójimo,

París, 2000 [1965] [ed. orig. cast.: *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*, Random House, Barcelona, 1999]; citado en Jean Rolin, *L'explosion de la durite*, Gallimard, París, 2008, pp. 32-33.

según distintas modalidades. La novedad de la vía tecnocientífica es que promete la posibilidad de liberarse en este mundo *sin explotar a ningún ser humano*, simplemente dominando la naturaleza. Se trata, *en teoría*, no de apropiarse del trabajo de otros (en la práctica eso será indispensable), sino de explotar las fuerzas de la naturaleza a fin de hacerlas trabajar para nosotros, de ponerlas a nuestro servicio. Lo cual requiere comprender la manera en que dichas fuerzas actúan (el aspecto científico) e idear los medios para *hacerles hacer* las tareas de las que queremos librarnos (el aspecto técnico). Dado que los «esclavos» que permiten esa liberación son, aparentemente, las solas fuerzas de la naturaleza y las máquinas que ellas accionan, y dado que a estos no se los maneja con armas, sino con ecuaciones, la dominación de la naturaleza abre la fantasmagórica posibilidad de lograr una liberación *completa y universal*, compatible con el ideal de libertad e igualdad de todos los individuos. Lo cual suscitó un entusiasmo generalizado, sobre todo entre unos intelectuales reconcomidos por la mala conciencia de estar disfrutando de un modo de vida basado en la negación de los ideales humanistas y universalistas que defendían.

El proyecto de dominio científico de la naturaleza está en el centro del pensamiento de Descartes. En el *Discurso del método* (1637), lo justifica esgrimiendo la conservación de la salud, primer bien de esta vida, así como «la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían disfrutar sin esfuerzo alguno de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella».⁴² Descartes compara esta perspectiva de liberación temporal con la que ofrece la economía de mercado: se trata de «emplear» las fuerzas de la naturaleza como se emplea a los artesanos, para «hacernos dueños y señores de la naturaleza». En palabras de uno de sus comentaristas: «La naturaleza ya podía sustituir a los esclavos».⁴³ Pero, al igual que el sometimiento de los seres humanos implica reducirlos a la condición de objetos, herramientas o bestias de carga, la esclavización de la naturaleza implica *reducirla a una suma de cosas, máquinas o artificios*. En esto consiste el reduccionismo científico,

42. René Descartes, *Discours de la méthode* [1637], sexta parte.

43. Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Gallimard, París, 2000, p. 359.

que borra la diferencia entre lo que nace («naturaleza» viene de «nacer») y lo que es fabricado: «Todos los seres contruidos mediante artificio son, de acuerdo con tales reglas, naturales». El animal no es más que una máquina, solo que «incomparablemente mejor ordenada» que las que nosotros podemos fabricar.⁴⁴ Al reverendo padre que le pregunta por los gritos que profieren los animales que se dedica a diseccionar *vivos*, Descartes le explica que, como no tienen alma, no pueden sentir dolor:⁴⁵ *contra toda evidencia*, sus gritos no serían sino chirridos de poleas mal engrasadas... La «naturaleza» designa de ahí en adelante todo lo que se puede utilizar y dominar *desalmadamente*.

Otra figura fundacional de la ciencia moderna, Francis Bacon, aspira también a una ciencia «operativa» para el «enriquecimiento y beneficio de la vida humana», que permitirá incluso vencer «las fatalidades y miserias de la humanidad».⁴⁶ Bacon concluye su *Novum organum* (1620) con una formulación aún más explícita del proyecto de liberar a la humanidad de su condición maldita *en este mundo*, y de volver al reino de Adán en el jardín del Edén:

*Por causa del pecado, el hombre perdió su estado de inocencia y su imperio sobre la creación. Sin embargo, una y otra cosa pueden recobrase en parte en esta vida; la primera mediante la religión y la fe, la segunda mediante las artes y las ciencias.*⁴⁷

Al igual que Descartes, Bacon suaviza un tanto su deseo de omnipotencia reservando un lugar para la religión. Pero, como Descartes, aspira a combinar las ciencias y las artes para aumentar «el

44. Descartes, *Principes de la philosophie* [1644], art. 203, y *Discours de la méthode*, quinta parte.

45. Carta de Descartes al padre Mersenne, 11 de junio de 1640, en *Œuvres de Descartes*, t. III, Vrin, París, 1996, p. 85.

46. Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Gallimard, París, 1991 [1605], p. 94. [Hay trad. cast.: *El avance del saber*, trad. María Luisa Balseiro, Alianza, Madrid, 1988, p. 84]. La segunda fórmula está tomada de un texto de 1623 citado en Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Flammarion, París, 2004, p. 148.

47. Francis Bacon, *Novum organum*, PUF, París, 1986 [1620], p. 334. [Hay trad. cast.: *La gran restauración* (novum organum), trad. Miguel Ángel Granada, Tecnos, Madrid, 2011, p. 397].

poder y el dominio de la humanidad sobre el universo». De ahí el principio de Bacon: *Knowledge is power*. Puesto que «solo se puede vencer a la naturaleza obedeciéndola»,⁴⁸ tenemos que conocer las leyes que la rigen. De este modo podremos transformarla mediante la industria, para ir más allá de los límites que nos impone. De manera visionaria, elabora una lista de «maravillas» que la ciencia no ha dejado de perseguir, desde entonces hasta el transhumanismo de nuestra época:

*Prolongar la vida. Devolver hasta cierto punto la juventud. [...] Curar enfermedades que se tienen por incurables. Aménorar el dolor. [...] Engrandecer los límites de la mente humana. [...] Producir nuevas especies. [...] Instrumentos de destrucción, como los de la guerra y el veneno. Hacer feliz a la gente. [...] Acelerar el tiempo. [...] Producir nuevos alimentos, etcétera.*⁴⁹

La continuidad entre el dominio tecnocientífico de la naturaleza y la dominación social se pone claramente de manifiesto en la vida de este científico, que fue también hombre de negocios y estadista. Como juez y lord canciller de Inglaterra, contribuyó a los cercamientos y a la caza de brujas. Las sesiones de tortura en las que participó contribuyeron a inspirarle su concepción del método experimental como un empeño viril encaminado a forzar a la naturaleza a desvelar sus secretos. En 1609, sugirió a la compañía de comercio colonial con la que estaba asociado que instaurase en sus plantaciones un régimen de trabajo cercano a la ley marcial. Creía estar librando una «guerra santa» dirigida a borrar a los «monstruos» de la faz de la tierra, es decir, a borrar a todos aquellos cuyo monstruoso sometimiento era lo que se trataba en realidad de justificar: los nativos y los africanos, los campesinos sin tierra de Irlanda y de Inglaterra, las brujas y los anabaptistas (los «rojos» de la época, que predicaban el uso

48. *Ibid.*, pp. 182 y 101 (pp. 44 y 159 de la trad. cast. cit.).

49. Francis Bacon, *La nouvelle Atlantide*, Payot, París, 1983 [1627], pp. 86-87. [Hay trad. cast.: *Nueva Atlántida*, Akal, Madrid, 2006, p. 94].

compartido: *Omnia sunt communia*).⁵⁰ Recordemos que Hobbes, teórico del absolutismo estatal y fundador de la antropología liberal («El hombre es un lobo para el hombre»), fue su secretario.

El grabado que ilustra el *Novum organum* es revelador. En él se ven dos barcos traspasando las Columnas de Hércules (Gibraltar), que durante mucho tiempo habían marcado los límites del mundo conocido, y una frase en latín que dice: «Muchos viajarán en todas direcciones y harán avanzar la ciencia». Por lo general, estos navíos suelen entenderse como una metáfora de la ampliación del conocimiento por medio de la ciencia. Pero, vistos los vínculos de Bacon con el comercio colonial, ilustran en realidad un proyecto más global de conquista del mundo que tiene lugar *en todos los planos —político, económico y científico— al mismo tiempo*. A sus ojos, el científico es en el fondo un *conquistador*⁵¹ de la naturaleza: Bacon cuenta a Cristóbal Colón entre los «más insignes inventores».⁵²

En su última obra, *La nueva Atlántida* (1627), describe una utopía tecnocrática. Una isla llena de talleres, minas y fábricas gobernada científicamente por un colegio de «padres». Estos se reúnen en la Casa de Salomón, que parece menos un palacio que un laboratorio o una universidad, y tratan de extender los conocimientos científicos y técnicos por todos los medios. Es verdad que hay un rey, pero tiene un papel meramente simbólico. Dicho de otro modo, la ciencia y la tecnología suplantán a la política: el verdadero poder, el que determina el futuro, está en manos de lo que ahora se llama «investigación y desarrollo». Esta es la contribución principal de Bacon al avance de la ciencia: haber comprendido que había que *organizarla* para que arrastre consigo un aluvión de conocimientos que permitirán hacer «retroceder los límites del imperio humano» y «realizar todo lo posible».⁵³ La Casa de Salomón serviría de modelo para la fundación de la Royal Society, una de

50. Sobre el lado oscuro de quien, por lo general, suele decirse únicamente que es, en palabras de Voltaire, el «padre del método científico», véanse «Atlantide e i suoi schiavi. Note su Francis Bacon», *I Giorni e le Notti*, n.º 5, 2017, pp. 15-18; y Scheidler, *La fin de la mégamachine*, *op. cit.*, pp. 219-223.

51. En castellano en el original. (*N. del T.*)

52. Bacon, *La nouvelle Atlantide*, *op. cit.*, p. 84 (p. 152 de la trad. cast. cit.).

53. *Ibid.*, p. 72 (p. 93 de la trad. cast. cit.).

las primeras sociedades científicas del mundo, en Londres en 1660. Los redactores de la *Enciclopedia*, la contribución emblemática de la Ilustración francesa a la difusión del saber, pondrán su obra bajo el patrocinio de Bacon, «el más grande, el más universal y el más elocuente de los filósofos». ⁵⁴

El saber, tal como lo concibieron Descartes y Bacon, no aspira únicamente a la verdad, sino a la verdad «útil» al «hombre». Está al servicio de un proyecto sin precedentes, que Occidente ha proseguido desde entonces con fervor: la dominación de la naturaleza, presentada como el medio para mejorar la condición humana. Lo que desde el siglo XIX se ha idealizado como «la Ciencia», en singular y con mayúscula de deferencia (aunque las ciencias sean diversas), no es otra cosa que esta promesa: liberar a la humanidad de los males y los límites de la condición terrena. La ciencia sería la panacea universal, el medio para resolver todos nuestros problemas. Como dijo Émile Zola: «Ya no hay para la humanidad más salvación que ella». ⁵⁵

Un programa así presupone una nueva concepción del conocimiento: en lugar de ser contemplativo o especulativo, ha de volverse práctico, activo, operativo, es decir, entrar en sinergia con la técnica y la industria, el sentido de las cuales también cambia. La técnica ya no debe cultivarse para suscitar asombro y admiración, como en la antigua Grecia, ⁵⁶ sino para satisfacer nuestras necesidades y nuestros deseos. En cuanto al trabajo artesanal, que requiere destreza e ingenio y que era lo que solía designarse con la noción de industria, en adelante tendrá que organizarse a gran escala y recurrir a las máquinas, a fin de multiplicar nuestro poder de acción sobre la naturaleza.

54. Jean d'Alembert, «Discours préliminaire des éditeurs», en *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. I, Flammarion, París, 1986 [1751], p. 137. [Hay trad. cast.: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Aguilar, Barcelona, 1965].

55. Véase Guillaume Carnino, *L'invention de la science. La nouvelle religion de l'âge industriel*, Seuil, París, 2015, de donde tomo prestada esta cita de Zola extraída de un artículo de portada de *Le Figaro* del 5 de septiembre de 1881.

56. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, vol. II, Maspero, París, 1974 [1965], pp. 49-50. [Hay trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. Juan Diego López Bonillo, Ariel, Barcelona, 1973, p. 286].

La Ciencia así entendida es la matriz y el modelo de la idea de Progreso que va a dominar el imaginario moderno a partir del siglo XVIII como gran relato de la mejora gradual y necesaria de la condición humana: el progreso del saber científico y técnico entraña el progreso económico y social, que se supone que conduce a su vez al progreso político y moral de la humanidad.⁵⁷ El Progreso seculariza así la «historia sagrada», que consideraba que la evolución humana está gobernada por la Providencia y conduce a la salvación.⁵⁸ Hereda su visión lineal y orientada de la historia, así como su macrosujeto: «la humanidad», que avanza acumulando sin cesar conocimientos que permiten mejorar sus condiciones de vida. Si bien el Progreso cumple una función de consolación similar a la de las promesas religiosas de liberación, se distingue de estas en dos aspectos. Puesto que el progreso del saber no tiene un final determinable, el Progreso es un proceso de mejora *infinita*. Y el horizonte al que aspira no es una liberación en el más allá, sino en este mundo: «La idea de progreso incluye la promesa de una vida menos gravosa, menos dolorosa, que se vuelve posible por un proceso continuo de trasgresión o abolición de los límites que han definido tradicionalmente la condición humana».⁵⁹

Este relato escatológico según el cual la humanidad sometida a la naturaleza debe dominarla para liberarse de ella conduce a una nueva problemática de la libertad. Si originalmente se trataba de una cuestión *política* de relaciones interhumanas, ahora se convierte en una cuestión *técnica* de relaciones con la naturaleza. Esta despolitización se ve reforzada por la referencia a «la humanidad», que borra las diferencias entre las condiciones sociales. La libertad ya no es un estatus que los caprichos de la historia pueden

57. En su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1795], Nicolas de Condorcet ofrece una de las formulaciones más clásicas de esta visión idealista y dominante de la historia.

58. Véanse Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Gallimard, París, 2002 [1949]. [Hay trad. cast.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. Norberto Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007]; y Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Flammarion, París, 2006 [1991].

59. Taguieff, *Le sens du progrès...*, *op. cit.*, pp. 15-16.

arrebatarse a cada (grupo) humano, sino un horizonte al que el género humano se estaría acercando necesariamente: la libertad es el «fin de la historia», el estado futuro hacia el que la humanidad tendería por fuerza. En este marco, la libertad se disuelve en el proceso infinito que conduce a ella, es decir, en la «emancipación» en el sentido moderno.

Lejos de oponerse a la libertad negativa del liberalismo (véase el primer capítulo), esta concepción la radicaliza, al considerar que toda restricción —no solo las que unos humanos imponen a otros, sino también las que resultan de nuestra inscripción en un mundo que no está modelado por nuestra sola voluntad— es liberticida. Si la humanidad está «sometida» a la naturaleza, es en el sentido de que la naturaleza pone límites a lo que podemos hacer. Y, si la técnica es «emancipadora», es porque los hace retroceder. Puesto que la libertad se experimenta en la eliminación de los obstáculos que limitan nuestra voluntad, la «emancipación» es la proyección sobre la humanidad de la libertad negativa como ampliación de lo posible y aumento del poder de actuar. Como decía el jurista y economista liberal Charles Dunoyer en 1845:

Lo que yo llamo libertad [...] es este poder que el hombre adquiere de usar más fácilmente sus facultades, a medida que se libera de los obstáculos que estorbaban primeramente su ejercicio. Digo que es más libre cuanto más se libera de las causas que le impedían usarlas [...] cuanto más ha ampliado y desobstruido su esfera de acción.⁶⁰

El sueño industrial de liberación y los espejismos de la emancipación

El progreso científico y técnico suscita la esperanza de liberarse de la miseria (decuplicando la capacidad de producción) y del

60. Charles Dunoyer, *De la liberté du travail ou simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance*, Guillaumin, París, 1845, p. 24. Énfasis de Berlan.

trabajo (transfiriendo a dispositivos mecánicos las tareas penosas y rutinarias). De este modo, promete la superación de la opresión. Incluso hace soñar con vencer el mal por excelencia, la enfermedad, causa de sufrimiento y de muerte. Esto es lo que lleva a Descartes a decir que su fin es «el bien general de todos los hombres». ⁶¹ En su época, sin embargo, esta liberación general es todavía un horizonte absolutamente teórico y lejano, con más motivo para las clases populares. La promesa de liberación tecnocientífica solo empieza a ser plausible con la industrialización, que se inicia a finales del siglo XVIII en Inglaterra y se extiende a continuación al resto del mundo: es entonces cuando la creencia en el Progreso y la Ciencia se difunde de manera generalizada. Pero, en realidad, esta inmensa transformación sociohistórica va a traducirse de primero en una terrible regresión de las condiciones materiales de vida de las clases trabajadoras; sobre todo, va a permitir al dispositivo de poder impersonal e indirecto del mercado adquirir una dimensión universal, intensificando hasta un grado inédito la explotación del mundo y sus desastrosas consecuencias socioecológicas.

La expresión «revolución industrial» aparece a principios del siglo XIX para describir una conmoción cuya amplitud parece comparable a la de 1789, pero cuyo centro de gravedad se sitúa en la transformación de los métodos de producción y no de las instituciones políticas. La evolución del término «industria» refleja la mutación que está teniendo lugar. Desde finales del siglo XVIII, empieza a designar un sector en plena expansión en el que se incluye tanto la explotación de fuentes de energía y de recursos minerales como la manufactura. Estas actividades tienen un aire de familia, un aire baconiano: hacen uso de máquinas, organizan el trabajo a gran escala y suponen grandes inversiones. La Revolución Industrial es la irrupción de este modo de producción capitalista que, al albur de las sucesivas oleadas de industrialización, se va a adueñar de todos los sectores de actividad, transformando radicalmente las modalidades del trabajo: asalariado y socializado, mecanizado y disciplinado, fragmentado y cronometrado, su productividad

61. Descartes, *Discours de la méthode*, sexta parte.

umenta hasta el punto de transformar todos los aspectos de la vida cotidiana y de la organización social. Paradójicamente, esta intensificación del trabajo va a alimentar el sueño de reducirlo e incluso de abolirlo, al tiempo que, *en realidad*, va sometiendo a los humanos a la dominación de las organizaciones industriales y de las oligarquías que las dirigen.⁶²

*Industrialismo, maquinismo y pauperización:
el mito de la liberación tecnocientífica*

Este modo de producción suscita enseguida enormes esperanzas, sobre todo en la izquierda, entre los primeros intelectuales socialistas que aspiran a una emancipación social que se equipara con el proyecto tecnocientífico de liberación universal. La mejor ilustración de ello es la obra del ingeniero furierista John Etzler que hemos citado en el epígrafe de este capítulo. Lo que resulta fascinante en ella, vista con la distancia del tiempo, es tanto el carácter inverosímil de lo que propone realizar en diez años como su aspecto visionario. Su utopía anticipa las proezas técnicas del mundo actual, incluido que todo esté disponible «en un clic» (Etzler habla de «un simple giro de manivela»), y formula algunas de las promesas políticas (gratuidad, fin del trabajo, abundancia) que siguen obsesionando a la izquierda, a pesar de dos siglos de estrepitosos desmentidos.

Henri de Saint-Simon, figura mucho más conocida, contribuyó en gran medida a que los defensores de la igualdad social quedaran atrapados en el atolladero del «industrialismo», que es como bautiza él en 1824 su movimiento de ideas. Para mejorar la suerte de la humanidad, sostiene, hay que organizar la explotación de la naturaleza. Y a tal fin, hay que apartar del poder a las clases ociosas —el clero y la nobleza— en favor de los «industriales»,

62. Véanse Patrick Verley, *La révolution industrielle*, Gallimard, París, 1997, esp. pp. 13-121; Jean-Pierre Rioux, *La révolution industrielle, 1780-1880*, Seuil, París, 1971, esp. pp. 7-18 y 158-190; y Edward P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, La Fabrique, París, 2004 [hay trad. cast.: «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial», incluido en *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*, trad. Jordi Beltrán y Eva Rodríguez Halffter Capitán Swing, Madrid, 2019].

es decir, los que «trabajan», los que contribuyen a la producción: obreros, empresarios, banqueros, etcétera. En resumen, hay que completar la revolución iniciada en 1789. La sociedad que Saint-Simon anhela con todas sus fuerzas será «industrial», en un sentido que combina el antiguo significado del término —que se refería al trabajo en general y al que requería cierta dosis de ingenio en particular— con el nuevo, que está surgiendo de la materialización de ese ingenio en las máquinas. Inspirándose en el economista liberal Jean-Baptiste Say, para quien «la industria se compone de la teoría, la aplicación y la ejecución»,⁶³ Saint-Simon considera que la industria se basa en la asociación, que él imagina horizontal, entre el científico, el empresario y el obrero. Gracias a su mutua colaboración, la industria podrá emancipar a la humanidad. La «Canción de los industriales» que cierra *El sistema industrial* (1820-1821) ilustra la realidad de la industria como trabajo colectivo y poder supremo, así como la negativa del autor a ver (a diferencia de otros)⁶⁴ su devastador impacto ecológico:

*La industria, con sus cien mil brazos, alegre recorre nuestros climas y fertiliza nuestros campos. El desierto se puebla con solo oír su voz, la tierra árida se fertiliza y, para deleite del mundo, al mundo da leyes.*⁶⁵

Para acompañar y acelerar el desarrollo industrial, Saint-Simon considera necesario crear un *nuevo cristianismo*⁶⁶ centrado en el Progreso, a fin de «desplazar el paraíso terrenal y trasladarlo del pasado al futuro». Para él, esa es la operación intelectual «más

63. Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses*, t. I, Deterville, París, 1803, p. 8.

64. Ese mismo año, Charles Fourier escribió un texto titulado «Détérioration matérielle de la planète». Véase Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, 2016, París, p. 285; sobre la conciencia precoz de los estragos ecológicos en la era industrial, véanse los capítulos 8 y 11 de este último libro.

65. Saint-Simon, *Œuvres complètes III, op. cit.*, pp. 2622-2623.

66. Ese fue el título de su último libro, publicado en 1825; dos años antes había publicado también, con Auguste Comte, *Catéchisme des industriels*.

importante», la que «instaurará la idea justa, consoladora y poderosamente estimulante de que el trabajo al que nos entregamos aumentará el bienestar de nuestros hijos, idea esencialmente religiosa, ya que presenta el paraíso celestial como la recompensa final de todos los trabajos que hayan contribuido a mejorar la suerte del género humano». ⁶⁷

Para comprender mejor estas esperanzas y su carácter ilusorio, examinemos la Primera Revolución Industrial, que suele asociarse a la máquina de vapor, el carbón y los telares mecánicos. Si las promesas de Descartes y Bacon resultaban utópicas en su época (el siglo XVII), era porque las máquinas que les fascinaban dependían en su mayor parte de la energía humana y animal, o de molinos de viento y agua, lo que reducía enormemente su potencial para aumentar la capacidad global de acción de los seres humanos: la energía eólica o hidráulica, bastante aleatoria, no es transportable y, al igual que la energía muscular de humanos y animales, también es limitada. La máquina de vapor volvería las tornas, pues proporciona una energía que puede utilizarse cuando y donde se necesite, y que supera en potencia a todas las anteriores, sobre todo cuando se alimenta con combustibles fósiles.

Al transformar el calor del fuego en movimientos que permiten accionar todo tipo de mecanismos, el vapor infunde esperanzas en la realización del programa tecnocientífico de liberación material. La máquina de vapor se hace cargo del esfuerzo físico, mientras que la habilidad manual se delega en la máquina-herramienta. A partir de este momento, parece posible liberarse del trabajo en su dimensión tediosa y repetitiva. Si recordamos que, para Aristóteles, el esclavo era un «instrumento animado» encargado de accionar «instrumentos inanimados», se entiende que la asociación de un motor a una máquina-herramienta haya podido presagiar el fin de la esclavitud.

También parecía anunciar la superación de la necesidad y la producción de abundancia. Tomemos el ejemplo de la industria del algodón, sector emblemático de la Revolución Industrial

67. Henri de Saint-Simon, *Œuvres complètes IV*, PUF, París, 2012, pp. 3055-3056.

inglesa. Si bien hasta entonces la producción de paño se hacía a mano, de manera artesanal y doméstica, esta va a ser una de las primeras industrias en ser mecanizada a finales del siglo XVIII. Crece entonces a un ritmo sin precedentes, lo que permite a Inglaterra inundar de producto los mercados del mundo entero. Este auge está ligado a una modificación profunda de los hábitos populares: la gente deja de confeccionar sus propias telas y las compra en el mercado, pero como los tejidos industriales son menos recios y más «bonitos» (están teñidos), también se renuevan más a menudo. Las clases populares acceden así a la moda, hasta entonces reservada a las élites, y pueden permitirse ropa barata cuya abundancia suscita la esperanza de que en adelante ya nadie tendrá que ir en harapos. Son los inicios, aún muy tímidos, del consumo de masas.⁶⁸

Lo que Marx llamó «el sueño de Aristóteles»⁶⁹ (que no era sino una ocurrencia destinada a justificar, por reducción al absurdo, la «necesidad» de la esclavitud) parecía hacerse realidad: las lanzaderas tejían solas, o casi. Sin embargo, el maquinismo no puso fin a la esclavitud. En el sentido jurídico estricto de que el esclavo es propiedad de otro, la esclavitud ya había desaparecido de Europa. Pero, en el sentido económico amplio de una mano de obra alienada y explotada sin piedad, el maquinismo no hizo sino renovar sus modalidades. Prueba de ello es la feroz resistencia que opusieron los artesanos dondequiera que se introdujeron los oficios mecánicos, como en la revuelta ludita que tuvo lugar entre 1811 y 1817, que llevó a la Corona inglesa a castigar con la muerte la destrucción de máquinas.⁷⁰

Para comprender estas resistencias, irracionales a ojos de los defensores del Progreso, hay que entender por qué la mecanización no podía conducir sino a la generalización del trabajo asalariado, que los obreros vivían como una nueva esclavitud. La industria

68. Véase Verley, *La révolution industrielle*, op. cit., pp. 27-30 y 331-336.

69. Marx, *Le capital*, libro I, op. cit., cap. 15, p. 290. [Hay trad. cast.: *El capital*, libro I, vol. 2, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, Ciudad de México, 1975, cap. XIII, p. 497].

70. Véanse Kirkpatrick Sale, *La révolte luddite. Briseurs de machines à l'ère de l'industrialisation*, L'échappée, Paris, 2006 [1995]; y François Jarrige, *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, La Découverte, Paris, 2014, cap. 2.

textil permite liberarse de la necesidad de hilar y tejer, pero a condición de tener dinero con el que poder costearse las telas producidas por la industria. Para ello, los pobres van a tener que ir al mercado a vender algo con lo que ganar el dinero necesario. La liberación por la industria implica dependencia del dinero y, por lo tanto, del trabajo remunerado: para disfrutar de ella va a haber que vender(se). Ahora bien, ¿qué tipo de actividades remuneradas estaban disponibles en aquella época en el mercado laboral?

Para los más desposeídos, era sobre todo trabajo en fábricas, forjas y minas, donde reinaban condiciones terroríficas: en aquellos lugares no había regulación ninguna y, para rentabilizar sus máquinas, los patronos hacían trabajar a los obreros el mayor tiempo posible. Como habían entendido las condiciones macroeconómicas de su poder, sabían cómo crear masas de desposeídos que no podían rechazar esas condiciones de trabajo: intensificaron los cercamientos por vía parlamentaria y en 1834 suprimieron la asistencia social a los indigentes. Porque, como señalaba un liberal ya en 1786:

*El hambre domesticará a los animales más feroces, enseñará a los más perversos [...] la obediencia y la sujeción. En general, únicamente el hambre puede espolear y aguijonear [a los pobres] para obligarlos a trabajar.*⁷¹

Los patronos también se dieron cuenta pronto de que las máquinas empujaban en la misma dirección y contribuían a engrosar lo que Marx llamaba «el ejército industrial de reserva [...] siempre disponible para la demanda capitalista».⁷² Dado que las máquinas se hacen cargo del trabajo físico más duro y de una parte del trabajo cualificado, dejan en el paro a parte de los obreros, y el

71. Observaciones del médico británico William Townsend en un famoso ensayo de 1786 en el que pedía la abolición de la asistencia social a los pobres (*las poor laws*). Citadas en Karl Polanyi, *La grande transformation*, Gallimard, París, 1983 [1944], p. 173. [Hay trad. cast.: *La gran transformación*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Virus, Barcelona, 2016, p. 211].

72. Marx, *Le capital*, libro I, *op. cit.*, cap. 15, p. 347 (*El capital*, libro I, vol. 2, trad. cast. cit., cap. XIII, p. 583).

trabajo restante pueden hacerlo perfectamente mujeres y niños, lo cual infla el mercado de trabajo y abarata su coste. Y como el resultado de todo ello es una producción en serie que es más barata que los productos hechos a mano, los pequeños productores son eliminados y obligados a unirse a las masas de proletarios en busca de trabajo.

Por supuesto, los defensores de la industria siguieron presentándose como los buenos de la película. Andrew Ure, por ejemplo, explica en *The philosophy of manufactures* (1835) que «el objetivo y el efecto constantes de los progresos de la ciencia en las manufacturas son verdaderamente filantrópicos, pues tienden a aliviar al trabajador de sutilezas de ajuste que agotan su mente y fatigan sus ojos o de la penosa repetición de esfuerzos que deforman o desgastan su constitución». Pero en la misma obra Ure señala, de manera menos hipócrita, que las máquinas (en este caso, la hiladora automática) permiten ante todo «restablecer el orden entre las clases laboriosas»: «Cuando el capital pone la ciencia a su servicio, la mano refractaria del trabajo siempre aprende a ser dócil». A los industriales no les interesan las máquinas porque vayan a liberar a los obreros del trabajo, sino porque les permiten contener su resistencia y «liberar al capital de la opresión del trabajo».⁷³

Lejos de las bellas promesas de sus ideólogos, la industria proletariza a los trabajadores y los obliga a un trabajo sin descanso, digno del de los esclavos que, del otro lado del Atlántico, cultivaban el algodón que luego era transformado en Europa. Como para responder a Saint-Simon, *Le chant des canuts* (La canción de los tejedores de seda) expresa la rabia de los tejedores lioneses que no cesan de sublevarse, hartos de confeccionar la ropa de los «grandes» sin tener ellos nada que ponerse. *En un primer momento, la industria no liberó a nadie: provocó el empobrecimiento dramático de*

73. Como decía con satisfacción un industrial de Mánchester de la primera mitad del siglo XIX citado en François Jarrige, «Le travail discipliné: genèse d'un projet technologique au XIX^e siècle», *Cahiers d'Histoire*, n.º 110, 2009, pp. 99-100. Tomo las citas de Andrew Ure de una excelente conferencia de Celia Izoard, de junio de 2017, sobre los retos políticos de la robótica «Robots et travail», que se puede escuchar en el programa de Radio Zinzine *Racine de moins un*, descargable en lc.cx/dpRqWz.

las clases trabajadoras y solo benefició a los ricos, que ya estaban liberados de la necesidad y del trabajo, permitiéndoles enriquecerse aún más y ampliar su vestuario.

Solo una visión abstracta de las técnicas, pensadas independientemente de las condiciones sociales, políticas y ecológicas en las que se inventan y difunden, podía hacer creer que el maquinismo generaría un bienestar general. Si, siguiendo a Karl Polanyi, volvemos a situar el maquinismo en el contexto de la sociedad mercantil profundamente desigual en el que surgió, se entiende que el efecto que tuvo fuera el de «desencastrar» la economía del resto de la sociedad, es decir, «liberar» las actividades productivas de las limitaciones que hasta entonces les había impuesto su inserción en el tejido social y natural de la vida. Dado que permite una producción en serie que amplía la competencia a una escala mundial y que obedece únicamente a una lógica capitalista, el maquinismo entraña «la transformación de la sustancia natural y humana de la sociedad en mercancía». La actividad humana y la naturaleza se convierten, bajo la forma del trabajo asalariado y de las materias primas, en mercancías que se intercambian según las reglas implacables de la rentabilidad. Así pues, el maquinismo está en la base de un dispositivo que «debe dislocar las relaciones humanas y amenazar con aniquilar el hábitat natural del hombre».⁷⁴

*Marxismo, productivismo y burocracia:
la ilusión de una sociedad industrial sin clases*

Fascinado por la perspectiva de realizar el paraíso en la tierra, Saint-Simon no había previsto el infierno del pauperismo, esa pobreza que ya no aflige a los vagabundos sin trabajo, sino a los obreros industriales que se matan a trabajar. A partir de mediados del siglo XIX, la resolución de este problema, conocido como la «cuestión social»,⁷⁵ va a estar en el centro de los debates. Y para los

74. Polanyi, *La grande transformation*, op. cit., esp. pp. 84-86 (p. 102 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

75. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, París, 1995, esp. pp. 25-27 y 347-371.

socialistas, exige abolir o al menos regular la economía de mercado, a fin de hacer prevalecer el bien común sobre el interés privado y la libertad individual pura que promueven los liberales.

Bajo la influencia de Marx, el proyecto socialista de emancipación va a identificarse con la lucha contra la nueva clase dominante que es la burguesía. A su juicio, el pauperismo no es consecuencia del maquinismo, sino simplemente de la apropiación por los capitalistas del plusvalor que genera el trabajo obrero que esos capitalistas explotan. Al contrario, al permitir el crecimiento de la producción, el maquinismo sienta las bases para una emancipación radical. Pues, si los intentos de derrocar la dominación social han terminado siempre restableciéndola, bajo una forma nueva si era necesario, ello se debe, según Marx, a que la dominación hunde sus raíces en la propiedad privada, que a su vez tiene su origen en la escasez de recursos. De modo que el desarrollo industrial de las fuerzas productivas permite esperar la superación definitiva de la dominación social: «Sin él, solo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la miseria anterior».⁷⁶ Así, en su polémica contra los idealistas que sueñan con la liberación, Marx explica:

[L]a liberación real no es posible si no es en el mundo real y con medios reales; no se puede abolir la esclavitud sin la máquina de vapor y la mule jenny [...]; en general, no se puede liberar a los hombres mientras no estén en condiciones de asegurarse plenamente comida, bebida, vivienda y ropa de adecuada calidad y en suficiente cantidad. La «liberación» es un acto histórico y no mental, y conducirán a ella las relaciones históricas, el estado de la industria, del comercio, de la agricultura, de las relaciones...⁷⁷

76. Karl Marx, *L'idéologie allemande* [1845-1846], citado en la antología *Philosophie* compilada por Maximilien Rubel, Gallimard, París, 1982, p. 320. [Hay trad. cast.: *La ideología alemana*, Akal, trad. Wenceslao Roces, Madrid, 2014, pp. 28-29].

77. *Ibid.*, p. 310. [Hay trad. cast.: Karl Marx y Friedrich Engels, «Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista. (Primer capítulo de *La ideología alemana*)», en *Obras escogidas en tres tomos*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 22].

Contra los luditas, Marx invita a distinguir el maquinismo de la forma en que lo utilizan los patronos en el marco de la economía de mercado.⁷⁸ Pues, a pesar de sus «espantosas consecuencias inmediatas», las condiciones económicas modernas constituyen un «progreso oculto».⁷⁹ Según Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo conducirá *finalmente* a su derrocamiento, primero porque dicho desarrollo engendra sus propios sepultureros —los proletarios privados de todo y portadores «por lo tanto» de la emancipación universal— y segundo porque, al socializar el trabajo, prepara la abolición de la propiedad privada.⁸⁰

Esta concepción dialéctica de la historia es problemática. En general, se basa en un acto de fe en el Progreso y puede justificarlo todo, según el principio de que «en la historia, como en la naturaleza, la corrupción es el laboratorio de la vida»; hasta la colonización de la India, ya que la industria británica estaría creando las «condiciones materiales de la libertad».⁸¹ En este caso, el problema central es que el maquinismo industrial presupone una rígida división del trabajo entre los que lo organizan y los que lo ejecutan, e implica efectivamente una relación de dominación, inscrita en el proceso mismo de producción. Marx lo sabía bien, ya que había hecho de la división del trabajo, en particular de la dominación del trabajo intelectual sobre el manual y de la ciudad sobre el campo, el fundamento de las desigualdades de

78. Marx, *Le capital*, libro I, *op. cit.*, cap. 15, p. 303 (*El capital*, libro I, vol. 2, trad. cast. cit., cap. XIII, p. 523).

79. Véase la carta de Marx a Engels del 7 de diciembre de 1867, *Marx-Engels-Werke*, vol. 31, Dietz, Berlín, 1961-1968, p. 404.

80. Véase Karl Marx, *Le capital*, libro I, *op. cit.*, cap. 32, pp. 556-558 [hay trad. cast.: *El capital*, libro I, vol. 3, trad. cast. cit., cap. XXIV, p. 952], y *Le manifeste communiste* [1848], en la antología *Philosophie*, *op. cit.*, pp. 407 y 414 [hay trad. cast.: «Manifiesto del Partido Comunista», incluido en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, vol. 1, Akal, Madrid, 1975, p. 34].

81. Karl Marx, «The future results of the British rule in India» [1853], en *Marx-Engels-Werke*, *op. cit.*, vol. 9, pp. 224-225. [Hay trad. cast.: «Futuros resultados de la dominación británica en la India», incluido en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, vol. 1, Akal, Madrid, 1975, p. 366 («the material basis of the new world» en el texto original de Marx)]. Marx utilizó el principio anterior para justificar la «terrible» disolución de los lazos familiares y el trabajo de mujeres y niños (*Le capital*, libro I, *op. cit.*, cap. 15, p. 349 [*El capital*, libro I, vol. 2, ed. cast. cit., cap. XIII, p. 596]).

clase.⁸² Sin embargo, el sueño de liberación le hizo creer que esta dominación, una vez abolida la propiedad de los medios de producción y la figura del patrón, podría desaparecer. No obstante, un mero cambio en el sistema de propiedad solo podría traducirse, para los obreros, en un cambio del personal dirigente, ya que el proceso de producción industrial siempre exigirá ingenieros que lo organicen.

Saint-Simon imaginaba que la división del trabajo industrial entre empresarios, ingenieros y obreros podía adoptar la forma de un reparto de tareas entre colaboradores iguales y solidarios. Esa es la razón por la que, tanto para él como para sus discípulos tecnócratas, el capital era un «gran libertador»: gracias a él, «las fuerzas de la naturaleza se han unido a las de los brazos del hombre y han dispensado al género humano de los trabajos más penosos y humillantes».⁸³ La lucidez de Marx consistió en comprender que los intereses de los patronos eran irreconciliables con los de sus asalariados. Pero su error fue reducir la estructura social generada por la Revolución Industrial a la oposición entre propietarios de medios de producción y proletarios que solo poseen su fuerza de trabajo.

De este modo, Marx pasó por alto la figura intermedia del ingeniero y, con ella, la burocratización que acompaña a la industrialización como si fuera su sombra. Ahora bien, no hay ninguna razón para pensar que los distintos tipos de personal directivo que intervienen en cualquier organización industrial, por el hecho de ser también asalariados, vayan a sentirse solidarios con los trabajadores. Su trabajo y su formación los acercan más bien a los propietarios de los medios de producción, de quienes son meros apoderados.⁸⁴ Forman parte de la burguesía, que se caracteriza no solo por la propiedad, sino también por la «cultura», la formación académica y el trabajo intelectual (o más bien de oficina). Esta es la razón por la que, para los liberales y para los anarquistas, el socialismo industrialista no podía

82. Marx, *L'idéologie allemande*, citado en Rubel (comp.), *Philosophie, op. cit.*, pp. 313, 320 y 343-348 (pp. 17-18, 25-26 y 39 en la trad. cast. cit.).

83. Michel Chevalier, *Lettres sur l'organisation du travail, ou études sur les principales causes de la misère et sur les moyens proposés pour y remédier*, Capelle, París, 1848, p. 27.

84. Sobre este punto crucial, véase el estudio general de François Caron, *La dynamique de l'innovation. Changement technique et changement social (XVI^e-XX^e siècle)*, Gallimard, París, 2010.

acabar sino dando el poder a una «aristocracia del saber»: una «dictadura de los funcionarios», no una sociedad sin clases.⁸⁵

Algunos socialistas lúcidos también terminaron reconociéndolo y reformulando consecuentemente el ideal socialista. Así, a principios de la década de 1930, Simone Weil mostró que, puesto que implica organizar la cooperación a una escala cada vez mayor, el progreso en el dominio de la naturaleza refuerza la subordinación de los obreros que ejecutan el trabajo con respecto al personal directivo que lo organiza. Señal de su originalidad dentro del pensamiento occidental, Weil deducía de ello que había que liberarse del sueño de superar la necesidad.⁸⁶ Sin embargo, la fuerza de este sueño será tal que la mayoría de los marxistas preferirán cerrar los ojos ante la realidad burocrática de la URSS, como Jean-Paul Sartre, quien creía que no había que «quitarle la esperanza a Billancourt».⁸⁷

Al sellar las nupcias entre la Ciencia y el Capital, el desarrollo industrial ha hecho del capitalismo un modo de producción que se basa tanto en los capitales de los burgueses como en el saber de los ingenieros. Más que el «poseedor de dinero» (Marx) que

85. Véase, por ejemplo, Max Weber, «Le socialisme» [1918], en *Œuvres politiques* (1895-1919), *op. cit.*, pp. 477-481, donde señala que el desarrollo del capitalismo industrial conduce a «un rápido aumento del número de “empleados” y, por tanto, de la burocracia económica privada» y que «nada está más lejos de esta categoría que la solidaridad con el proletariado». Del lado anarquista, véanse Piotr Kropotkin, *La conquête du pain*, Le Sextant, París, 2017 [1892], cap. 13 [hay trad. cast.: *La conquista del pan*, trad. León-Ignacio, Penguin Clásicos, Barcelona, 2017]; y Mijaíl Bakunin, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale en France (1870-1871)*, Tops / H. Trinquier, Antony, 2003 [hay trad. cast.: *La revolución social en Francia*, Júcar, Gijón, 1980], y «Étatisme et anarchie», en Daniel Guérin (ed.), *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, vol. I, La Découverte, París, 1999, p. 240 y ss. [hay trad. cast.: *Estatismo y anarquía*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2007, p. 210 y ss.].

86. Véase Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [1934], incluida en la recopilación *Œuvres*, Gallimard, París, 1999, pp. 314-320 [hay trad. cast.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. Carmen Revilla Guzmán, Paidós, Barcelona, 1995, p. 94 y ss.], en particular, la cita que figura al inicio de este libro, p. 9.

87. Boulogne-Billancourt, localidad de la región parisina muy cercana a la capital, albergó en tiempos la mayor fábrica de Renault. En la frase de Sartre, designa por metonimia a la clase obrera. (*N. del T.*)

existía desde hacía siglos, es «el poseedor de diplomas» el que caracteriza verdaderamente al capitalismo industrial: el directivo que se ha beneficiado de una formación en escuelas técnicas superiores y centros universitarios. Estas instituciones se multiplican a lo largo de los siglos XIX y XX, principalmente bajo el impulso del Estado, que desempeña un papel fundamental en el desarrollo científico y técnico, al tiempo que garantiza las condiciones macroeconómicas de la dominación burguesa mediante el mercado. Las sociedades industriales no podrían funcionar sin una «élite del poder»⁸⁸ formada por «trabajadores de cuello blanco» (ingenieros, directivos, abogados, profesores-investigadores, contables, periodistas, etcétera), ya se trate de una *nomenklatura* (como en los países del Este) o de un *establishment* (como en Occidente).

Se entiende entonces por qué la vía tecnocientífica de liberación no podía ser sino ilusoria en sus pretensiones de universalidad. Pues se basa en una organización industrial cuyo funcionamiento y desarrollo son imposibles sin la división del trabajo y la dominación de clase que dicha división implica. En teoría, la vía tecnocientífica de liberación pasa por la apropiación de las fuerzas de la naturaleza para *hacerles hacer* aquello que necesitamos y no por la explotación de otros. Pero en la práctica requiere trabajo, a menudo en condiciones infernales, en minas, plantaciones y fábricas. Históricamente, se ha basado siempre en la apropiación de fuerzas humanas, ya sea en forma de esclavos (fuera de Occidente), proletarios o ambos. Así que ha tenido siempre una dimensión política, pues no ha dejado de exigir formas directas o indirectas de violencia que permitan disponer de las masas de trabajadores desposeídos que hacen falta para llevar a cabo *el trabajo sucio del Progreso*.

Los defensores liberales de la industria no lo ocultaban. En un ensayo de 1825, Dunoyer contraponía la dominación, que en su opinión se basa en el expolio violento y caracteriza al Antiguo Régimen, a la industria, que consiste en «orientar hacia las cosas la actividad asesina que [los hombres] dirigen los unos contra los

88. Charles Wright Mills, *L'élite au pouvoir*, Agone, Marsella, 2012 [1956]. [Hay trad. cast.: *La élite del poder*, trad. Florentino M. Torner y Ernestina de Champourcín, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1957].

otros»: «Nos aliamos contra los azotes de la naturaleza», nos asociamos «para actuar sobre las cosas y no para esquilmar a los hombres». ⁸⁹ Encontramos aquí el mito de la dominación de la naturaleza que supuestamente sustituye a la de los humanos. No obstante, al final de su ensayo Dunoyer explica por qué esta colaboración nunca podrá ser igualitaria:

*El régimen industrial está tan lejos de excluir las desigualdades sociales que, muy al contrario, las implica, y todo desarrollo de la industria sería, a lo que parece, imposible si los hombres fueran todos igualmente felices. La acción de la industria comprende, como enseña la economía política, tres órdenes distintos de trabajos: el estudio de las leyes de la naturaleza, la aplicación de estas leyes a objetos determinados y la ejecución de las obras concebidas. De modo que la sociedad industrial ha de menester tres clases distintas de personas: científicos, empresarios y obreros. Ahora bien, iguálense todas las condiciones, supóngase por un instante que todo el mundo goza de la misma fortuna y la misma educación: faltaría la última de las clases; todos querrían naturalmente hacer el trabajo del científico o del empresario; nadie querría rebajarse al papel de mano de obra; o bien todos se verían obligados a cumplir las funciones de científico, empresario y obrero, lo que volvería imposible todo progreso.*⁹⁰

El progreso de la industria presupone el de las desigualdades. Porque el problema esencial consiste en saber quién aceptará el trabajo no cualificado y dirigido, y cómo se logrará que lo acepte. La respuesta de Dunoyer es sencilla: la condición macroeconómica para el desarrollo industrial es la desposesión. Los obreros, «al no disponer ya de una base suficiente para ocuparse y procurarse los medios de vida, se verán obligados a alquilar sus servicios».⁹¹

89. Charles Dunoyer, *L'industrie et la morale considérées dans leurs rapports avec la liberté*, Sautelet, París, 1825, pp. 338 y 357.

90. *Ibid.*, p. 391.

91. *Ibid.*, p. 373.

De manera que el pauperismo no es un efecto secundario y transitorio del maquinismo: es la condición de su expansión. Del mismo modo, si bien la industria promueve la libertad, que Dunoyer identifica (igual que Marx después de él) con el desarrollo de nuestras facultades, su auge significa que los seres humanos serán «muy desigualmente libres, es la conclusión inevitable».⁹² En realidad, el progreso industrial implica la división de la sociedad en clases, lo que es sinónimo de opresión social.

*Fordismo, keynesianismo y consumo de masas:
la cara oculta de la abundancia*

En el mundo occidental, el siglo xx se ha caracterizado por el cumplimiento, parcial pero notable, de las promesas de liberación, gracias al desarrollo de la «sociedad de consumo y del tiempo libre». No se trata de un nuevo tipo de sociedad, basada en el ocio, diferente de la sociedad industrial surgida en el siglo xix: el trabajo y la producción no solo no desaparecen, sino que siguen intensificándose. Se trata más bien de su culminación. Pues la reorganización capitalista del trabajo, al multiplicar su productividad, tenía que provocar una completa transformación de la vida cotidiana, dado que sustituía los bienes con los que las clases populares habían cubierto hasta entonces sus necesidades por mercancías producidas industrialmente. El hecho de que William Morris (otro socialista lúcido con respecto al callejón sin salida del industrialismo) denunciara, ya a finales del siglo xix, «la era del sucedáneo» —apuntando a esa sustitución de los productos artesanales duraderos por la morralla industrial desechable— muestra claramente que la dinámica del consumo y la obsolescencia programada estaba ya en marcha.⁹³

Desmintiendo la polarización entre burgueses y proletarios que había pronosticado Marx, la clase media asalariada no dejó de

92. *Ibid.*, pp. 55, 369 y 392-393.

93. William Morris, *L'âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne*, L'Encyclopédie des Nuisances, 1996. [Hay trad. cast.: *La era del sucedáneo y otros textos contra la sociedad moderna*, trad. Javier Rodríguez Hidalgo, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2016].

crecer y el «nivel de vida» (es decir, el poder adquisitivo) general, incluido el de las clases trabajadoras, aumentó a lo largo de (casi) todo el siglo xx. La jornada laboral se redujo y los salarios crecieron, de modo que primero las clases medias y luego una parte de la clase obrera accedieron a cierto nivel de confort y a un mínimo de ocio. La esperanza de vida aumentó. Trabajadores y consumidores estaban cada vez más asistidos por las máquinas en sus actividades: gracias a la electrificación, bastaba con apretar un botón para hacer las tareas más tediosas. Con más de trescientos años de retraso, el proyecto de Descartes y Bacon parecía hacerse realidad y *la liberación por la abundancia* dominó el imaginario del siglo xx, hasta el punto de que acabó por verse como el contenido mismo de la libertad. Es la quintaesencia del «sueño americano» de un modo de vida liberado de la necesidad (*Freedom from want*, según una fórmula de Roosevelt de 1941), presentado por varios presidentes de Estados Unidos como la realización del proyecto de los primeros colonos ingleses de fundar «una ciudad en la cima de un monte» (Mateo 5:14), es decir, de alcanzar la Tierra Prometida, la Nueva Jerusalén.⁹⁴

Suele creerse que esta mejora de las condiciones de vida fue conquistada con mucho esfuerzo por un movimiento social masivo y organizado, ligado al auge de las ideas socialistas. Y, en efecto, por medio de una presión política cotidiana, este movimiento contribuyó a que, tras más de un siglo de degradación de las condiciones de vida y de generaciones sacrificadas, el capitalismo restituyera a las clases populares, bajo la forma adulterada de las mercancías industriales, una parte del nivel de vida que tenían antes de su proletarianización. Pero dicha mejora se debió también y sobre todo a otros factores, económicos y tecnológicos, que son los únicos que permiten comprender el éxito político de las reivindicaciones sociales: al toparse con desequilibrios sistémicos y disponer de energía sobreaundante, el capitalismo podía *y debía* hacer concesiones.

Como Marx comprendió, el capitalismo industrial en una economía de mercado se ve minado por una contradicción (que

94. Véase Eliade, *La nostalgie des origines...*, *op. cit.*, pp. 178-203.

él, erróneamente, creía insoluble): por un lado, el capitalismo conduce a una expansión continua y gigantesca de la producción; por el otro, la competencia entre las empresas las empuja a reducir al máximo los salarios, lo que hace que los trabajadores no puedan permitirse pagar las mercancías producidas. El resultado son crisis recurrentes de sobreproducción que, al provocar quiebras y desempleo, también pueden avivar la contestación social. De ahí la necesidad, según Marx, de expropiar a los capitalistas para poder planificar la economía.

Aunque los propietarios siempre se negaron a aceptar esta solución, poco a poco fueron comprendiendo que iba a ser necesario regular mínimamente el sistema y conceder una parte mayor del plusvalor a los trabajadores, para que así pudieran absorber los excedentes. Esta idea surgió en Estados Unidos en la década de 1920, primero bajo el nombre de «consumismo»⁹⁵ y luego de «fordismo», en referencia a Henry Ford, que propuso mejores salarios para que sus obreros pudieran permitirse los coches que él les hacía producir en serie. De este modo, Ford pretendía conseguir tres cosas al mismo tiempo: fidelizar a la mano de obra (la dureza del trabajo en la cadena de montaje provocaba una considerable rotación de la plantilla que perjudicaba la productividad); evitar las crisis de sobreproducción para garantizar la continuidad de los beneficios, y ganar por la mano a los socialistas, al ofrecer a los trabajadores aquella mejora de las condiciones de vida que se suponía que solo la superación del capitalismo permitía esperar. Aterrorizados por la revolución bolchevique y la contestación social que fomentaba, cada vez más empresarios fueron tomando conciencia de la necesidad de esa regulación. La crisis de 1929 terminó de convencerlos, tanto como el economista John M. Keynes, quien abogaba por la intervención del Estado para estimular la demanda. Al igual que los socialistas del siglo XIX, Keynes prometía hacer accesible la abundancia a toda la humanidad en el plazo de un siglo. Solo que, para él, sería el capitalismo el que se encargaría de ello, siempre y cuando se estabilizara su rumbo combinando

95. *Consumptionism*. Véase Grupo Marcuse, *De la misère humaine en milieu publicitaire*, op. cit., p. 60 (p. 77 de la trad. cast. cit.).

la competencia entre empresas y el control estatal, los dos ejes del progreso industrial.⁹⁶

Tal promesa, no obstante, solo era plausible con una condición, que ya se sabía que era bastante problemática: la abundancia energética, es decir, el uso de combustibles fósiles, que son los únicos que permiten extraer un inmenso excedente de energía gracias a su incomparable «tasa de rendimiento energético». Esta cifra designa la relación entre la energía utilizable y la gastada para obtenerla. Por supuesto, es difícil de calcular, porque hay que tener en cuenta todos los costes energéticos, que varían en función de muchos factores implicados en la producción y el transporte de la energía hasta su usuario. Sin embargo, hay dos cosas seguras: la tasa de rendimiento de los combustibles fósiles convencionales es de cuatro a dieciséis veces superior a la de las energías preindustriales y a la de las nuevas fuentes de energía, sobre todo las intermitentes (llamadas renovables); y disminuye con el tiempo, porque siempre empiezan explotándose las fuentes más rentables. Así que vamos a tener que gastar cada vez más energía para obtener cada vez menos, lo que obliga a replantearse todo el complejo edificio del mundo industrial y los estilos de vida occidentalizados vinculados a él.

El uso de combustibles fósiles dio un significado totalmente nuevo a la noción de abundancia y ha hecho que el sueño de confort climatizado mute en pesadilla climática. Antes de la era industrial, abundancia quería decir seguridad alimentaria: en el imaginario popular, lo que salía del cuerno de la abundancia eran cosas buenas para comer (miel, frutas, etcétera). Ahora son todo tipo de mercancías. Pero, como su producción, transporte y utilización exige una cantidad enorme de energía, «abundancia» significa hoy, antes que nada, uso ilimitado de combustibles fósiles. Esto es lo único verdaderamente abundante para todo el mundo. Sigue habiendo pobres que no tienen donde caerse muertos, pero incluso ellos dependen de esta abundancia, sobre todo mediante los

96. Véase John Maynard Keynes, «Perspectives économiques pour nos petits-enfants» [1930], en *La pauvreté dans l'abondance*, Gallimard, París, 2002, pp. 103-118. [Hay trad. cast.: *Las posibilidades económicas de nuestros nietos*, trad. Jordi Pascual Escutia, Taurus, Madrid, 2015, pp. 113-118].

alimentos más o menos tóxicos que les suministra la industria agroalimentaria, devoradora de combustibles fósiles. De manera que lo que sale del cuerno de la abundancia *industrial* es sobre todo dióxido de carbono. El imaginario popular no se equivoca: el símbolo de la sociedad industrial es la chimenea de fábrica; y el símbolo de la liberación que esta sociedad permite es el vehículo a motor, que suprime los límites espaciales y las dificultades antaño asociadas al transporte (el término inglés *travel*, «viaje, viajar», viene del francés *travail*, «trabajo»).

Industria y energía avanzan de la mano. El desarrollo del capitalismo exige un crecimiento constante del consumo energético de todas las fuentes combinadas. La bulimia energética que lo caracteriza se manifiesta en el hecho de que las fuentes de energía no se reemplazan, sino que se suman.⁹⁷ *El problema ecológico fundamental es esta huida hacia delante que, siendo problemática en sí misma (por el impacto de todo consumo energético), lo es aún más porque hace posibles todas las demás depredaciones, al multiplicar nuestra capacidad de acción.* En la supuesta «transición energética» que los Estados industriales se jactan de estar impulsando, *nunca* se trata de reducir el consumo de energía, sino solo de cambiar la posición de una determinada fuente en el mix energético, que está diseñado para crecer, al igual que el PIB.

Esta voracidad energética está estrechamente ligada a la búsqueda de la liberación material. El término «energía», en su acepción científica, designa aquello que permite «realizar un trabajo»: en griego, *ergon* significa «trabajo», en el sentido de gasto de energía. Solo la energía permite liberarse de la labor sin descargarla en otro. Del mismo modo que el imaginario progresista veía en las máquinas, como decía burlonamente Orwell, «nuestra nueva raza de esclavos, que liberará a la humanidad»,⁹⁸ en el siglo xx se acuñó la

97. Véanse Jean-Baptiste Fressoz, «L'anthropocène est un "accumulocène"», *Regards Croisés sur l'Économie*, n.º 26, 2020, y «Pour une histoire désorientée de l'énergie», *Entropia*, n.º 15, otoño de 2013; véase también François Jarrige y Alexis Vrignon, *Face à la puissance. Une histoire des énergies alternatives à l'âge industriel*, La Découverte, París, 2020.

98. George Orwell, *Le quai de Wigan*, Champ Libre, París, 1982 [1937], p. 217. [Hay trad. cast.: *El camino a Wigan Pier*, trad. María José Martín Pinto, Akal, Madrid, 2022, p. 230].

noción de «esclavos energéticos» para alabar el progreso técnico y moral que la industria hace posible al sustituir a los criados por electrodomésticos. En la actualidad, hay ingenieros que calculan en «esclavos equivalentes» lo que representaría nuestro consumo de energía si pusiéramos a hacer el trabajo correspondiente a seres humanos y llegan a la conclusión de que cada francés tiene a su disposición el equivalente a la faraónica cifra de más de quinientos esclavos.⁹⁹

Todo esto dice mucho de la naturaleza esclavizante del sueño de liberación y de las sociedades a las que obsesiona. Ya se trate de realizarlo con esclavos, máquinas o robots (palabra acuñada en los años veinte a partir del término checo *robota*, que designa el trabajo forzado de los siervos), siempre conduce a formas de esclavismo. Porque la explotación de las fuentes de energía requiere un trabajo de esclavos. Para extraer el carbón que según Marx liberaría a los esclavos, hubo que condenar a millones de mineros a trabajar en condiciones infernales. El paso al petróleo dio lugar a una geopolítica imperialista dirigida a garantizar por todos los medios la seguridad de nuestro abastecimiento energético, que procede en gran parte de los países del Sur. Las energías llamadas «limpias» requieren cantidades demenciales de tierras raras, cuya producción tiene lugar mayormente en China, dadas las condiciones de trabajo infernales y la contaminación que dicha producción implica. En resumen, *el industrialismo es la continuación del esclavismo por otros medios*.

Si bien es verdad que hemos asistido, en Occidente, a una masificación de la liberación, al menos con respecto a la necesidad y los esfuerzos físicos, no debemos engañarnos. Esta masificación no solo se basa en aumentos de productividad que hacen que el trabajo (incluso el «intelectual») sea cada vez más insoportable, sino que lo que ocurre con la energía ocurre también con la mayoría de las mercancías de las que disfrutamos: su abundancia se

99. Véanse Jean-François Mouhot, *Des esclaves énergétiques. Réflexions sur le changement climatique*, Champ Vallon, Ceyzérieu, 2011; y Jean-Marc Jancovici, «Combien suis-je un esclavagiste?», publicado en mayo de 2005 en el blog del autor (jancovici.com).

basa en la explotación de los países del Sur; pasa por la globalización del mercado como dispositivo de poder que permite a los (países) ricos descargar sobre los (países) pobres el peso del trabajo.

Esta división mundial del trabajo entre espacios periféricos consagrados a la producción de materias primas y bienes destinados a ser consumidos por la población solvente de los centros del «sistema-mundo» no es nueva: estaba en el centro del capitalismo basado en el colonialismo y el esclavismo en sentido estricto de principios de la Edad Moderna.¹⁰⁰ Pese a la abolición de la esclavitud en el siglo XIX y a la descolonización formal en el XX, esta división del trabajo se intensificó con la integración de todos los países en el mercado mundial. La liberación por la abundancia tiene, por tanto, una dimensión esclavista, en el sentido de una esclavitud geopolítica que pasa por la división neocolonial del trabajo; esta última ha sido instaurada por la oligarquía capitalista para producir lejos de su vista —pues «ojos que no ven, corazón que no siente»— una gran parte de los bienes con los que abruma a las masas, tanto para controlarlas mejor como para ganar más dinero.

Otro ejemplo que ilustra la fuerza de este sueño de liberación, sobre todo en la izquierda, es el éxito que encontró entre sus filas la consigna del desarrollo, convertido en la ideología oficial de Occidente tras la Segunda Guerra Mundial. En su discurso de investidura el 20 de enero de 1949, Harry Truman, presidente de Estados Unidos, hizo de él su caballo de batalla con el fin de conducir «a la humanidad a la libertad y la felicidad personales». Había que «aliviar el sufrimiento» de los países «subdesarrollados» que «viven en condiciones rayanas en la miseria», ayudándolos a producir «más alimentos, más ropa, más materiales de construcción y más energía mecánica para aligerar sus cargas».¹⁰¹

100. Véase Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, La Découverte, París, 2009. [Hay trad. cast.: *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. Carlos Daniel Schroeder, Siglo XXI México, Ciudad de México, 2005].

101. Véase la traducción de Gilbert Rist de este discurso en *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, París, 2013, pp. 134-136. [Hay trad. cast.: *El desarrollo. Historia de una creencia occidental*, trad. Adolfo Fernández Marugán, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2022, p. 84 y ss.].

Después de dos guerras industriales mundiales, el desarrollo es el nuevo nombre del Progreso. La concepción tecnocientífica de la libertad como dominación de la naturaleza se fusiona con su concepción económica como superación de la miseria en el marco de un gran relato en el que la industria libera a la humanidad de la opresión de la escasez. Pero, al igual que la Revolución Industrial engendró el pauperismo y benefició a los ricos, los «planes de desarrollo» que se suceden desde Truman, lejos de reducir la pobreza, generan miseria y ponen a los países del Sur bajo el control de los países del Norte, cuyo consumo, por su parte, no deja de crecer vertiginosamente.¹⁰²

Pese a todo, la fascinación por la liberación es tal que las instituciones encargadas de garantizar el saqueo occidental del mundo siempre han encontrado almas bellas que justifican el «desarrollo». Un buen ejemplo es el economista indio Amartya Sen; aclamado por la izquierda, en realidad lo único que propone es democratizar la concepción (neo)liberal de la libertad como libre elección y aumento del poder de acción. En su libro *Desarrollo y libertad*, basado en las conferencias que impartió en el Banco Mundial, presenta el desarrollo como el medio de «eliminar distintas formas de falta de libertad que dejan a las personas con pocas opciones y pocas oportunidades de ejercer su capacidad de acción razonada»,¹⁰³ la primera de ellas, la pobreza. Que la libertad pueda significar *antes que nada* dejar que los pueblos vivan como quieran, en lugar de acaparar sus recursos con programas de «desarrollo», no parece que a este indio perfectamente occidentalizado se le haya pasado por la cabeza. En cambio, en 2016, una indígena explicaba en estos términos la lucha de su pueblo, una comunidad «aislada» en las montañas de Colombia: «Nosotros estamos peleando para no tener carreteras ni electricidad; esa forma

102. Véanse Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Actes Sud, Arles, 2004; y François Partant, *La fin du développement. Naissance d'une alternative?*, Maspero, París, 1982.

103. Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Odile Jacob, París, 2003 [1999], p. 12. [Hay trad. cast.: *Desarrollo y libertad*, trad. Esther Rabasco y Luis Toharia Cortés, Planeta, Barcelona, 2000, p. 16. Traducción modificada].

de autodestrucción llamada “desarrollo” es precisamente lo que queremos evitar».¹⁰⁴

El colonialismo informal mediante el desarrollo se explica por una necesidad básica del capitalismo, que Rosa Luxemburgo había acertado a identificar para dar razón del imperialismo formal de los Estados industriales europeos de finales del siglo XIX: la acumulación de capital entraña una expansión permanente de la esfera del mercado, lo que requiere un medio externo, no capitalista, que colonizar.¹⁰⁵ Esta lógica se reproduce de manera simétrica en el propio Occidente: es ella la que explica la privatización neoliberal de los bienes comunes y de los servicios públicos que tanto deplora hoy la izquierda. Pero la fascinación de la izquierda por el progreso industrial le hace perder de vista que esta «mercantilización del mundo» comenzó con la mercantilización de nuestras condiciones de existencia, es decir, con el auge del consumo que ella ha defendido como una liberación.

El auge del consumo de masas, antes y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, puede verse como un proceso de *colonización interna*, de apropiación de la vida material de las clases populares, que hasta ese momento habían escapado en gran medida a los circuitos de reproducción del capital: buena parte de su subsistencia estaba asegurada por la autoproducción, la artesanía y el intercambio local. A partir de entonces, como señaló Henri Lefebvre, «la vida cotidiana sustituye a las colonias» y constituye el nuevo El Dorado en el que invertir: el capitalismo se apodera de la alimentación, la vivienda, el ocio, la cultura, etcétera.¹⁰⁶ Para

104. Se trata de Ati Quigua, durante su intervención en la 15.ª sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU. Citada en Nicolas Casaux, «L'écologie™ du spectacle et ses illusions vertes (espoir, “progrès” & énergies “renouvelables”）」, publicado el 6 de febrero de 2017 en el sitio web *Le Partage* (partage-le.com): lc.cx/Bu9OPt.

105. Luxemburgo, *L'accumulation du capital*, op. cit.

106. En la monumental crítica de la vida cotidiana de Henri Lefebvre, véase en particular *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, París, 1968, cap. 2, «La société bureaucratique de consommation dirigée». [Hay trad. cast.: *La vida cotidiana en el mundo moderno*, trad. Alberto Escudero, Alianza, Madrid, 1984]. La fórmula citada está sacada de *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (pour une métaphilosophie du quotidien)*, L'Arche, París, 1981, p. 31. Véase también Matthieu Amiech, *La participation des cadres du*

conseguir que la gente delegara en las empresas lo que antes hacía por sí misma, se utilizaron todo tipo de medios, especialmente la publicidad, que presentaba las prácticas de subsistencia como cosa anticuada y pasada de moda, y que, excitando el deseo mimético de bienes de mercado, acababa creando nuevas necesidades.¹⁰⁷ O el crédito al consumo, que permitía gastos hasta entonces impensables a condición de endeudarse y encadenarse al trabajo asalariado. O también la imposición por parte de los poderes públicos de normas que disuadían a la gente de hacer las cosas por sí misma, estrategia ampliamente utilizada para modernizar la agricultura y eliminar a los campesinos obligándolos a invertir para cumplir las normas y, por lo tanto, a desarrollar actividades de mercado que los alejaban de las actividades de subsistencia. Desde este punto de vista, el auge del consumo puede verse como una continuación de la «guerra contra la subsistencia»¹⁰⁸ iniciada a principios de la Edad Moderna con los cercamientos. Pero en el siglo xx, en Occidente, esa guerra no pasa tanto por la violencia directa como por una transformación de las condiciones de vida que ha sido aceptada, e incluso deseada, como una emancipación de las ataduras del mundo tradicional y una generalización del estilo de vida «liberado» de las clases altas.

En 1900, Simmel señalaba que «el dinero, al interponerse entre el hombre y las cosas, permite a aquel una existencia, por así decir, abstracta, libre de la consideración directa de las cosas y de la relación directa con ellas»,¹⁰⁹ y libre también de toda consideración

marketing et de la communication au pouvoir industriel. Essai sur le travail et l'influence d'un groupe professionnel en expansion, tesis de Sociología del Trabajo, Universidad de París-Nanterre, 2010, en particular la primera parte, dedicada a la «gestión de la demanda».

107. Grupo Marcuse, *De la misère humaine en milieu publicitaire*, op. cit., cap. 4.

108. Fórmula de Ivan Illich en *Le travail fantôme*, Seuil, París, 1984, pp. 64 y 152. [Hay trad. cast.: «El trabajo fantasma», trad. Javier Sicilia, incluido en *Obras reunidas II*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2008, pp. 89, 142-143 y 167].

109. Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, PUF, París, 1987 [1900], p. 601. [Hay trad. cast.: *Filosofía del dinero*, trad. Ramón Cotarelo, Capitán Swing, Madrid, 2013, p. 559; traducción modificada]. Véase también mi artículo «Liberté individuelle, liberté négative et liberté intérieure. L'évolution du sens de la liberté selon Georg Simmel», *Sociologie et Sociétés*, vol. 49, n.º 2, 2017.

directa por las personas con las que nos pone en relación. Esta forma de vida liberada era la que, por aquel entonces, podían llevar en las ciudades las clases altas y una parte de las clases medias, frente a los artesanos, los campesinos y los obreros, quienes no podían ahorrarse el «contacto directo» con las cosas ni, por lo tanto, con la gente que también tenía trato con ellas. Una forma de vida en la que todo pasa por el dinero, que permite *hacer que te lo hagan todo*. Esa fue la forma de vida que se generalizó en el siglo xx con la cultura del consumo. Matthew Crawford señala que esta cultura porta consigo «una ideología liberacionista» alimentada por el marketing, cuya promesa consiste en «liberarnos de toda implicación mental y corporal con nuestras propias cosas».¹¹⁰

Al dar lugar a la aparición del trabajador-consumidor «que no produce nada de lo que consume y no consume nada de lo que produce»,¹¹¹ este proceso ha tenido una consecuencia política de importancia considerable: ha sellado nuestra impotencia frente a la megamáquina capitalista, haciéndonos totalmente dependientes de ella. La liberación material cambia entonces de sentido. Hasta ese momento, había sido el privilegio de los grupos dominantes y la marca de su dominación. Pero su masificación no abolió la dominación social en Occidente. Al contrario, la reforzó. Es cierto que las clases trabajadoras occidentales participan ahora, al menos en parte, de los beneficios de la dominación mundial que ejerce Occidente. Pero de este modo se han vuelto dependientes, en su forma de vida, del mercado mundial. El vínculo entre liberación, dependencia e impotencia puede verse claramente en nuestra relación con esos macrosistemas técnicos que son las grandes redes (eléctricas, informáticas, de transporte): al tiempo que nos liberan de toda una serie de limitaciones materiales,

110. Matthew B. Crawford, *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, La Découverte, París, 2010, p. 70. [Hay trad. cast.: *Con las manos o con la mente. Sobre el valor de los trabajos manuales e intelectuales*, trad. María Isabel Merino Sánchez Empresa Activa, Madrid, 2010, p. 69. Traducción modificada].

111. André Gorz, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, Gallimard, París, 2004 [1988], p. 44. [Hay trad. cast.: *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*, trad. María del Carmen Ruiz de Elvira, Sistema, Madrid, 1995, p. 37. Traducción modificada].

nos hacen dependientes de las grandes organizaciones estatales e industriales que garantizan su funcionamiento.¹¹²

El resultado es una situación cuyo carácter excepcional puede medirse por la inversión de las relaciones habituales de dependencia material. Hasta la Revolución Industrial, los dominados aseguraban su propia subsistencia y la de sus opresores: no podían competir con ellos en el plano militar, aun cuando pudieran prescindir de ellos en el plano material. Simone Weil observó que, en la mayoría de las sociedades, «los privilegiados, aunque dependen para vivir del trabajo de otros, deciden la suerte de esos mismos de quienes dependen».¹¹³ Sin embargo, en el siglo xx las clases trabajadoras de las naciones industrializadas han pasado a depender para su subsistencia de un sistema sobre el que no tienen ningún poder, a diferencia de las clases dirigentes. Y como estas controlan también el Estado, disponen del poder policial y del poder nutricional. Así que es fácil entender que el sentimiento de impotencia esté tan extendido actualmente. La sociedad de consumo se basa en la delegación de nuestra existencia material y nos hemos convertido en sus rehenes. Como supieron ver los filósofos alemanes Max Horkheimer y Theodor W. Adorno ya en los años cuarenta:

*La impotencia y la ductilidad de las masas aumentan
con la cantidad de bienes que se les asignan.*¹¹⁴

*Del reino de la necesidad al reino de la libertad:
Marx, Mao, Marcuse y compañía*

A pesar de que la liberación por la abundancia fordista reforzaba la depredación ecológica, la explotación geopolítica y la

112. Véanse Gérard Dubey y Alain Gras, *La servitude électrique. Du rêve de liberté à la prison numérique*, Seuil, París, 2021; y Amiech y Mattern, *Le cauchemar de Don Quichotte*, op. cit.

113. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, en *Œuvres*, op. cit., p. 298 (p. 76 de la trad. cast. cit.).

114. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Gallimard, París, 1974 [1944], p. 17 (véase también p. 53). [Hay trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, pp. 54-55 y 89. Traducción modificada].

dependencia del sistema, y de estas implicaciones solo estaban «ocultas» para quienes quisieran hacer la vista gorda, el sueño de liberación no desapareció; es más, se intensificó durante los años dorados del capitalismo de posguerra. Mientras que la izquierda clásica comulgaba con el culto productivista de la industria, que supuestamente iba a liberar a la humanidad de la miseria, surgió una nueva izquierda que veía en la automatización cibernética la promesa de liberación del trabajo. Esta izquierda pudo sustituir desde entonces la fórmula de 1918 de Friedrich Ebert, primer canciller socialdemócrata alemán, «El socialismo es trabajar mucho», por la pintada de Guy Debord de 1953: «No trabajéis nunca». Pero del mismo modo que la glorificación del trabajador había hecho el juego a la industria, la crítica del «trabajo» en nombre de la fantasía de liberación iba a preparar el terreno para el capitalismo tecnológico, cuyo desarrollo era, como ya se sabía, inseparable del complejo militar-industrial. Los intelectuales de izquierdas encontraron entonces en dos textos de Marx, que gozaba de una autoridad poco menos que indiscutible en el bando progresista, el material con el que avalar su ceguera.

Por un lado, está el «Fragmento sobre las máquinas» de los *Grundrisse*, que imagina que la automatización de la producción significaría la ruina de la producción mercantil y «el desarrollo libre de las individualidades»: el trabajo necesario se reduciría al mínimo y los individuos, «gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos», podrían dedicarse a la «formación artística, científica, etcétera».¹¹⁵ Esta perspectiva, puramente teórica a mediados del siglo XIX, parecía estar volviéndose realista, lo que suscitó la esperanza de que la abolición del trabajo estuviera a la vuelta de la esquina y, con ella, la libertad absoluta. Para los situacionistas franceses, se iba a poder superar al fin la escisión entre el arte y la vida. Para los operaístas italianos, el comunismo estaba al alcance de la mano. En cuanto al ecoanarquista Murray

115. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits «Grundrisse»*, Éditions Sociales, París, 2011, pp. 661-662. [Hay trad. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858. Grundrisse*, vol. 2, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, Madrid, 1972, p. 229. Traducción modificada].

Bookchin, deducía de ahí la idea de una «dialéctica de la redención» mediante la tecnología que iba a permitir a la gente recuperar «el control total de su vida cotidiana».¹¹⁶ Una vez más, estas tesis eran expresión del deseo de liberación, no de un análisis lúcido de los entresijos de la automatización: agudización de la depredación ecológica, de la dependencia del sistema, del control de los obreros y de la descualificación de sus saberes.¹¹⁷

Por otra parte, está el pasaje sobre el «reino de la necesidad y el reino de la libertad» al final del libro tercero de *El capital*. A pesar del vocabulario bíblico, Marx hace en él un análisis realista que muestra que la libertad, en el contexto industrial, no puede significar la superación del trabajo, sino únicamente la reducción del tiempo de trabajo gracias a su regulación racional y su control colectivo por los productores asociados. Es verdad que empieza diciendo que «el verdadero reino de la libertad» comienza «más allá de la esfera de la *producción material*», de la esfera del «trabajo determinado por la *necesidad* y la adecuación a finalidades externas». Pero este «más allá» no es su abolición: significa simplemente una reducción de su poder sobre el tiempo del que disponen los individuos. Si este se divide en actividades necesarias y opcionales, la libertad comienza cuando ha terminado el trabajo necesario y se identifica con las actividades que se desean por sí mismas.¹¹⁸

En este texto, Marx resuelve las tensiones entre su apuesta industrialista y su crítica de la división del trabajo, que le habían llevado a presentar el comunismo como un mundo en el que «nadie tiene acotado un círculo exclusivo de actividades» y en el que uno puede, por lo tanto, salir a cazar por la mañana, pescar por

116. Murray Bookchin, *Au-delà de la rareté. L'anarchisme dans une société d'abondance*, Écosociété, Montreal, 2016, p. 50; véase también el capítulo «Vers une technologie libératrice», pp. 97-153. [Hay trad. cast.: «Hacia una tecnología liberadora», en *Por una sociedad ecológica*, trad. Josep Elias, Gustavo Gili, Barcelona, 1978, p. 32].

117. Véanse los análisis del historiador David Noble, *Le progrès sans le peuple. Ce que les nouvelles technologies font au travail*, Agone, Marsella, 2016 [1993]. [Hay trad. cast.: *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo*, trad. M. J. García Antuña, Teresa Loscertales y Elisabeth Corredor, Alikornio, Barcelona, 2000].

118. Karl Marx, *Le capital*, libro III, Éditions Sociales, París, 1976 [1894], cap. 48, p. 742. [Hay trad. cast.: *El capital*, libro III, vol. 8, trad. León Mames, Siglo XXI, Ciudad de México, 1981, cap. XLVIII, p. 1044]. Énfasis de Berlan.

la tarde y dedicarse a la crítica por la noche.¹¹⁹ De ahí en adelante, su ideal de «desarrollo humano integral» ya no pasa por la abolición de la alienación que implica el trabajo industrial, sino por la reducción del tiempo de trabajo alienado. La emancipación ya no tiene lugar en el trabajo, sino fuera de él. Sin embargo, este texto sigue pasando por alto el hecho de que la racionalización de la producción industrial supone una división burocrática del trabajo que contradice la posibilidad de que los «productores asociados» puedan someterlo a su control, como sí entenderá Cornelius Castoriadis dos décadas después de Simone Weil.¹²⁰

Si bien en el texto se rechaza cualquier sueño de liberación total, el vocabulario utilizado contribuyó a situar la mística industrialista en el corazón del marxismo. Para Engels, el desarrollo de la industria hará pasar a la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad; y, por lo tanto, el proletariado tiene una «misión histórica»: «liberar» las fuerzas productivas e incluso «el mundo».¹²¹ Imaginando lo que podría ser este «salto» al «reino de la libertad», Trotski fantaseaba, como Etzler, con transformar «la naturaleza entera, incluidos los faisanes y los esturiones, por medio de la máquina»; y, como los transhumanistas de hoy, con modificar el «*Homo sapiens*, actualmente congelado», con la ayuda de «la selección artificial y los tratamientos psicofísicos».¹²² Convencido de que «la historia de la humanidad es un movimiento constante del reino de la necesidad al reino de la libertad»,¹²³ Mao lanzará el

119. Karl Marx, *L'idéologie allemande*, citado en Rubel (comp.), *Philosophie*, op. cit., p. 319 (p. 27 de la trad. cast. cit.).

120. Véanse las reflexiones de Castoriadis sobre «Le contenu du socialisme» en *Écrits politiques 1945-1997*, t. II, op. cit.

121. Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, op. cit., pp. 101-108 [p. 103 de la trad. cast. cit.]; véase también *Anti-Dühring*, Éditions Sociales, París, 1971 [1878], pp. 142-143 y 319-321 [hay trad. cast.: *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2014, pp. 63-64 y 379].

122. León Trotski, *Littérature et révolution* [1924], cap. 8, consultado en marxists.org. [Hay trad. cast.: *Literatura y revolución*, trad. Alejandro Ariel González, Razón y Revolución, Buenos Aires, 2014].

123. Mao Zedong, *Citations du président Mao Tsé-Toung. Le petit livre rouge*, Éditions du Progrès, Moscú, 1966, p. 224. [Hay trad. cast.: *Citas del presidente Mao Tse-Tung*, Akal, Madrid, 2017, p. 222].

Gran Salto Adelante hacia la industrialización, a costa de la producción de subsistencia, lo que se saldará con hambrunas que provocarán millones de muertos. El postulado de *la-necesidad-del-desarrollo-industrial-para-superar-la-necesidad* se vuelve hegemónico en el socialismo, en la izquierda y más allá. En cuanto a la extrema izquierda, está fascinada por la idea de aligerar las condiciones de vida *hasta el punto de la ingravidez*, como sugiere un cartel estudiantil alemán de principios del siglo XXI, que proclama que «bajo el comunismo, hasta los perros pueden volar». Es difícil expresar mejor en qué consiste la fantasía de liberarse de las necesidades de la vida en la tierra.

Para ilustrar la fascinación que el sueño de liberación siguió ejerciendo sobre la izquierda a finales del siglo XX, quisiera mostrar las contradicciones en las que hizo caer a dos marxistas heterodoxos de los que, sin embargo, me siento muy próximo, dada su lucidez sobre las implicaciones del desarrollo industrial: Herbert Marcuse y André Gorz.

Marcuse es uno de los marxistas que mejor comprendió que la obsesión por el desarrollo industrial y tecnológico había puesto a la URSS en el mismo camino que el capitalismo, solo que peor. En *El hombre unidimensional* (1964), muestra que la oposición al capitalismo está siendo canalizada y neutralizada por nuevas formas de control social que pasan por la satisfacción de las necesidades y la manipulación de los deseos. En las sociedades industriales avanzadas, dice Marcuse, el aparato de producción se ha transformado en aparato de destrucción y represión, y la tecnología, en medio de dominación: el progreso cuantitativo (el crecimiento de la producción) impide cualquier cambio cualitativo (el fin de la opresión). Pero, como Marcuse seguía identificando la libertad con la superación de la necesidad, la tecnología le parecía liberadora a pesar de todo. Detrás de la pretensión de hacer compatibles estas dos tesis como los dos momentos de una dialéctica, estalla sin embargo la contradicción: por un lado, «el cambio cualitativo exige que cambie también la base *técnica* sobre la que descansa esta sociedad», ya que «las técnicas de industrialización

son técnicas políticas» que condenan de antemano la libertad; pero, por otro lado, la ruptura «depende a su vez de la pervivencia de la propia base técnica», porque es esta la que ha «hecho posible la satisfacción de las necesidades y la reducción del trabajo: sigue siendo el fundamento mismo de todas las formas de libertad humana».¹²⁴

La misma tensión puede encontrarse en Gorz, que en los años setenta se sitúa en la vanguardia de la crítica ecológica. Distanciándose de Marx, se acerca a Illich, que denunciaba la desposesión que generaban las instituciones y tecnologías industriales. Gorz se daba cuenta por entonces de que «sin un cambio de herramientas, el cambio de sociedad seguirá siendo formal e ilusorio».¹²⁵

Sin embargo, a partir de los años ochenta, vuelve a caer en los trillados sueños marxistas de liberación por la tecnología y va a buscar «la salvación en las TIC» (acrónimo de «tecnologías de la información y la comunicación»)¹²⁶ El desarrollo de la informática y de la automatización le lleva a creer que el capitalismo está sentando las bases de su propia superación, con lo que no hace más que actualizar, con un aderezo digital, las profecías dialécticas de Marx y sus epígonos socialdemócratas y bolcheviques. Como sugiere el título del libro que inicia este giro, *Les chemins du paradis. L'agonie du capital* [Los caminos del paraíso. La agonía del capital],¹²⁷ estaríamos por fin a punto de entrar en el «reino de la libertad». Al igual que los defensores altermundistas de la «revolución digital» que vendrían después, como Antonio Negri y Michael Hardt, Gorz obvia la cuestión del impacto ecológico y político de internet —que, como toda red tecnológica, confiere un inmenso

124. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., pp. 42 y 255 (pp. 48 y 259-260 de la trad. cast. cit.; traducción modificada); esta tensión vuelve a encontrarse en «The realm of Freedom and the realm of Necessity. A reconsideration», *Praxis*, n.º 1, 1969. Énfasis en el original.

125. André Gorz, *Écologie et politique*, Seuil, París, 1978, p. 28 [hay trad. cast.: *Ecología y política*, Ediciones 2001, Barcelona, 1982]; véase también *Adieux au prolétariat*, Galilée, París, 1980 [hay trad. cast.: *Adiós al proletariado*, Ediciones 2001, Barcelona, 1982, p. X].

126. Véase Fabrice Flipo, «André Gorz, de l'existentialisme au salut par les TIC», publicado el 12 de marzo de 2017 en el sitio web lc.cx/wbNguO.

127. En la edición española, publicada por la editorial Laia en 1986, se modificó la segunda parte del título: en lugar de *L'agonie du capital* figura la frase *Para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda*. (N. del T.).

poder a las industrias que garantizan su funcionamiento (las grandes compañías tecnológicas)— y alimenta, por el contrario, la obcecación con respecto a la «desmaterialización» que supuestamente iba a permitir la tecnología digital.¹²⁸ Esta fascinación por la liberación le lleva a contradicciones insolubles en *Metamorfosis del trabajo* (1988). He aquí cómo presenta este ensayo, por lo demás apasionante:

*La utopía industrialista nos prometía que el desarrollo de las fuerzas productivas y la expansión de la esfera económica iban a liberar a la humanidad de la escasez, la injusticia y el malestar; que iban a darle, junto con el poder soberano de dominar la naturaleza, el poder soberano de determinarse a sí misma [...]. De esta utopía no queda nada. [...] Esto quiere decir que hay que cambiar de utopía.*¹²⁹

Para ello, Gorz se lanza a una reflexión crítica sobre el trabajo heterónimo, definido como «trabajo socialmente dividido, especializado y profesionalizado, ejecutado con vistas a su intercambio mercantil». El centro de la «esfera de la heteronomía» es, efectivamente, el trabajo industrial, que ya no está determinado por quienes lo ejecutan, convertidos en engranajes de una máquina que, «debido a sus dimensiones», no puede ser objeto de reapropiación colectiva ni de autogestión por parte de los trabajadores.¹³⁰

Liberarse del industrialismo implica, por lo tanto, revalorizar la autonomía. Cabría esperar que Gorz definiera la autonomía como lo contrario de la heteronomía, inspirándose —como hace Illich— en lo que esta forma histórica de trabajo ha suplantado. Sin embargo, Gorz se mantiene fiel a Marx y a la idea de que la libertad se opone a la necesidad. En un ejemplo sorprendente, explica que un colectivo más o menos autárquico que hace su

128. Véase André Gorz, *L'immatériel*, Galilée, París, 2003. Sobre la materialidad de las tecnologías digitales y su impacto ecológico, véase Fabrice Flipo, *L'impératif de la sobriété numérique. L'enjeu des modes de vie*, Matériologiques, París, 2020.

129. Gorz, *Métamorphoses du travail*, *op. cit.*, p. 25 (p. 20 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

130. *Ibid.*, p. 267 (pp. 51 y 213 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

propio pan no es realmente autónomo, a diferencia de «los vecinos de un edificio o de un barrio que, en lugar de comprar pan barato en la panadería, se asocian [...] para hacer pan ecológico en su tiempo libre». Pues «este pan es un producto opcional», en el sentido de que no lo hacen bajo la presión del hambre.¹³¹ En otras palabras, *la autonomía no se opone a la heteronomía industrial, sino que la presupone*: es su complemento. No se conquista (todavía) en el ámbito de la necesidad, sino solo más allá, como un «suplemento de alma». Lejos de salir de la utopía industrialista, Gorz fustigaría más tarde toda perspectiva «desindustrialista»,¹³² olvidando claramente todo lo que presupone el hecho de poder comprar «pan barato», en términos ecológicos y sociopolíticos: cultivo industrial de cereales y contaminación, descualificación y mecanización del trabajo, mercantilización, etcétera.

Las contradicciones de Marcuse y de Gorz dan que pensar. ¿Por qué estos dos autores, que veían que el progreso industrial conducía a este desastre que no deja de agravarse ante nuestros ojos, no consiguieron liberarse del imaginario industrialista de la liberación? Si cabe entender el influjo que este ejerció sobre Marx, contemporáneo de la miseria más absoluta y embebido de la ideología del Progreso de su época, ¿cómo se puede explicar su recrudescimiento entre quienes fueron capaces de criticar los puntos ciegos del marxismo? ¿No hay algo en la condición intelectual que suscita la fascinación por la vía tecnocientífica de liberación?

131. *Ibid.*, pp. 271-272 (p. 216 de la trad. cast. cit.; traducción modificada). Las contradicciones de Gorz son profundas, ya que también defiende la «autonomía existencial de los individuos y los grupos» como «capacidad de hacerse cargo» (*ibid.*, pp. 44 y 147, así como *Écologique*, Galilée, París, 2008, p. 53 [hay trad. cast.: *Écológica*, trad. Pablo Betesh, Clave Intelectual, Madrid, 2012]).

132. André Gorz, *Capitalisme, socialisme, ecologie. Désorientations, orientations*, Galilée, París, 1991, p. 28. [Hay trad. cast.: *Capitalismo, socialismo, ecología*, Ediciones HOAC, Madrid, 1995].

Un imaginario aristocrático, escolástico y nihilista

Dado que la búsqueda de liberación material es un rasgo común a pensadores tan diferentes como Platón, Constant y Marx, podríamos pensar que refleja un deseo espontáneo e incluso innato: ¿qué podría ser más «natural» que el deseo de verse liberado de las «necesidades de la vida» y exonerado de los laboriosos esfuerzos que conllevan? ¿Quién prefiere la fatiga al placer, el trabajo duro a la vida fácil? La libertad concreta ¿no es acaso la utopía rabelaisiana de la abadía de Thélème, con su regla «Haz lo que quieras», donde cada cual puede entregarse como mejor le plazca a sus actividades favoritas: beber, leer, retozar, cazar o dormir?¹³³

Por supuesto que sí. Pero en el fondo es simplista oponer el placer al esfuerzo y a la carencia. Hacer las cosas por uno mismo es una fuente de satisfacción, a pesar del esfuerzo que cuesta e incluso gracias a él. Por otra parte, todos sabemos que el placer y el deseo dependen de la carencia: el primero se ve disminuido y el segundo aniquilado por la satisfacción inmediata. Así que Orwell tenía razón al señalar hasta qué punto es falsa «la antítesis entre el trabajo visto como algo intolerablemente tedioso y el no-trabajo visto como algo deseable»,¹³⁴ porque es imposible clasificar tal o cual actividad exclusivamente en la categoría «trabajo» o en la categoría «ocio». Por ejemplo, para un músico profesional, la música será un trabajo y la agricultura un pasatiempo, mientras que para un agricultor será al revés. O sea, que la voluntad de liberarse, en el sentido de quedar exento, no es tan «natural» como se cree. ¿De dónde le viene entonces su fuerza casi universal?

De un fenómeno sociocultural presente prácticamente en todas partes: la división social del trabajo. Traspasado cierto umbral, este principio conduce a la estructuración de las sociedades en grupos encargados de funciones diferentes y jerarquizadas, ya sea según el sexo, los órdenes feudales o la clase social. Lo que se observa entonces es que los miembros de los grupos dominantes se eximen de las tareas ligadas a la vida material. En particular,

133. François Rabelais, *Gargantua* [1534], cap. 57 (y, más ampliamente, caps. 52-57).

134. Orwell, *Le quai de Wigan*, *op. cit.*, p. 222 (p. 235 de la trad. cast. cit.).

todas las aristocracias del mundo se han descargado del trabajo para formar una «clase ociosa». ¹³⁵ Por supuesto, se podría pensar que este hecho sociológico no viene sino a confirmar la «naturalidad» del deseo de liberación material: pues ¿por qué habrían querido estas clases llevar una vida ociosa si no fuera «naturalmente placentera»?

Para disipar esta seudoevidencia, hagámonos otras preguntas: ¿Por qué los nobles se dedicaban *todos* a actividades políticas y militares? ¿Acaso estas no implican también esfuerzo y sufrimiento? ¿Hay por naturaleza más placer en morir en el campo de batalla que en trabajar en el campo? El acaparamiento de poder —es decir, en primer lugar, de armas— no es una cuestión de «placer natural», sino de necesidad social: para conservar los privilegios, hay que estar en una posición de fuerza. Y, como ocurre con cualquier herramienta, el uso eficaz de las armas requiere destreza y ejercicio, y, por tanto, esfuerzo físico. No es una «fobia natural» al esfuerzo lo que hace que los que mandan se aparten de la vida material en favor de la vida política, sino las exigencias de su dominación: para poder ejercitarse en las armas, tienen que desechar otras actividades de las que sin embargo no pueden prescindir.

De lo que siempre han querido liberarse los que mandan no es del esfuerzo en general, sino de las tareas cotidianas que no tienen prestigio, a fin de poder dedicarse a las actividades que dan poder. Esto explica la aparente paradoja de nuestra civilización moderna que, al mismo tiempo que fantasea con la liberación bajo la forma de la ociosidad (del no tener nada que hacer), se presenta como un frenesí de actividad sin precedentes, al precio de la extenuación personal y general. Esta paradoja está inscrita en la etimología de dos términos importantes: el inglés *business*, derivado de la idea de estar ocupado (*busy*), y el francés *négoce* («comercio»), que viene de *nec-ōtium*, la negación del término latino para ocio (para los antiguos, el comercio formaba parte de las actividades de las que era mejor liberarse). Lo que se descubre detrás del sueño de librarse o quedar exento no es un deseo de vivir despreocupadamente, sino

135. Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, París, 1970 [1899]. [Hay trad. cast.: *Teoría de la clase ociosa*, trad. Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2002].

una búsqueda de poder que, a partir de cierto momento, va a depender de otras actividades distintas al manejo de las armas: las que permiten acumular dinero.

La seudonaturalidad del deseo de liberación material es en realidad el resultado de una codificación cultural que jerarquiza las actividades en función de los grupos a los que se les asignan. Ciertas tareas parecen repulsivas porque han sido delegadas en grupos sociales despreciados (mujeres, campesinos, indígenas...) y siguen estando asociadas a ellos en el imaginario colectivo. Por eso tantos hombres sienten aversión por lo que Trotski llamaba la «necesidad fastidiosa de alimentar y educar a los niños»¹³⁶ o por las tareas domésticas, de las que siguen haciéndose cargo mayormente las mujeres. La naturaleza socialmente condicionada y completamente absurda de este tipo de reacción queda demostrada por el hecho de que el trabajo en la cadena de montaje no le suponía a Trotski ningún problema, no más que el que les supone lavar el coche (máquina portadora de prestigio) a muchos hombres que odian fregar los platos.

Las tareas domésticas no son *en sí mismas* más desagradables que otras. Es la devaluación social de las personas a las que les han sido encomendadas lo que las hace repulsivas a ojos de quienes son esclavos del imaginario dominante. El deseo de librarse o eximirse solo parece «natural» porque se ha interiorizado la jerarquía social. Los subalternos tienden a identificarse con los privilegiados, quienes, por su parte, tratan de distinguirse de los primeros. Este proceso de identificación por el que los valores de las clases dominantes tienden a convertirse en los valores dominantes puede explicarse de dos maneras: o bien la envidia que suscitan los privilegiados fomenta el deseo de ser privilegiado, la adhesión a sus valores y la interiorización de la propia inferioridad, o bien las clases sociales dominantes también dominan intelectualmente, porque disponen de los medios para difundir sus ideas y valores.

En la tradición socialista, la asimilación de la libertad a la liberación material se vio reforzada por el hecho de que la mayoría de

136. Trotski, *Littérature et révolution*, cap. 8, consultado en el sitio web marxists.org.

los teóricos eran intelectuales burgueses a quienes repugnaba la idea de tener que compartir penalidades con esos mismos obreros de los que se hacían portavoces. Nada expresa mejor esta identificación con los valores establecidos que la frase de Engels: «Lo que es bueno para la clase dominante debe ser bueno para la sociedad con la cual se identifica aquella».¹³⁷ Por el contrario, el desprecio del modo de vida de los poderosos es el signo de la libertad de espíritu y la condición *sine qua non* para una revuelta que no prepare el camino a formas de dominación social cada vez más insidiosas.

Hay también otra manera en la que el deseo de liberación material arraiga en la división social del trabajo: mediante la distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual. Si para dedicarse a las actividades políticas hay que estar liberado de las necesidades de la vida material, lo mismo ocurre cuando uno quiere dedicarse a la vida del espíritu. A lo largo de diez años, he podido experimentar lo difícil que era avanzar en la redacción de este libro mientras participaba, en pie de igualdad con los míos, en la producción de nuestro sustento común. Hay un hecho evidente que atraviesa toda la historia de la filosofía: pensar, estudiar, leer, etcétera, requiere ocio, *skholè*, entendido como liberación de las necesidades materiales y políticas de la vida. Como dice Hegel:

*Solo después de haber cubierto las necesidades elementales de la vida se ha empezado a filosofar, pues [...] la filosofía es una actividad libre y no egoísta; [...] es una especie de lujo, precisamente en cuanto que el lujo designa aquellos goces y ocupaciones que no se cuentan entre las necesidades materiales, externas, como tales.*¹³⁸

137. Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éditions Sociales, París, 1983 [1884], p. 291. [Hay trad. cast.: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, trad. Academia de las Ciencias de la URSS, Funtamentos, Madrid, 1993, p. 221].

138. Georg W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. I, Gallimard, París, 1954, p. 55. [Hay trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1955, p. 53].

Los aristócratas no son los únicos que aspiran a la liberación material: los intelectuales también. Y como normalmente forman parte de las clases dominantes, esta aspiración puede definirse como un imaginario aristocrático (en el sentido amplio de «grupos privilegiados», incluido el género masculino) y escolástico (en referencia al ocio y a los intelectuales) de la libertad.

Ya estamos en condiciones de entender de dónde viene el consenso filosófico en torno a la idea de que la libertad presupone la liberación material e incluso se identifica con ella: dado que el trabajo intelectual requiere estar liberado de las necesidades de la vida, los intelectuales, y más aún los intelectuales profesionales, no están muy predispuestos a poner semejante idea en cuestión, tanto menos cuanto que ellos mismos suelen provenir de los grupos dominantes. Esto explica también por qué, en su idea de emancipación, han dado primacía al problema técnico y económico de la superación de la necesidad frente a la cuestión propiamente social y política de poner fin a la dominación, y se han empeñado en la idea de que la primera sería la condición de la segunda: la inversa los llevaría inevitablemente a cuestionar su condición de intelectuales liberados del trabajo material y la injusticia social que ello conlleva. Y esto permite entender, en fin, por qué la tecnología y la industria fascinan tanto a los intelectuales de izquierdas: solo ellas pueden hacer creer que es posible una liberación *universal* y atenuar así la tensión entre sus ideales universalistas y los privilegios que su condición implica. Como suele ocurrir, el deseo de tener la conciencia tranquila es garantía de falsa conciencia.

Esta falsa conciencia se manifiesta no solo en sus promesas ilusorias, sino también en su interpretación sesgada de la visión griega —y más concretamente ateniense— de la libertad, que suele esgrimirse para justificar la idea de que la libertad implicaría estar «liberado de la necesidad». Pero ¿es cierto que esta idea era compartida por *todos* los ciudadanos, que *todos* consideraban que el trabajo era incompatible con la libertad? Cabe ponerlo en duda, pues *la mayoría de ellos eran campesinos y artesanos, los más pobres de los cuales no tenían esclavos*.¹³⁹

139. Véanse los trabajos de Claude Mossé (*Politique et société en Grèce ancienne. Le «modèle» athénien*, Aubier, París, 1995, pp. 86-108) e Yvon Garlan (en

En Atenas, estar liberado del trabajo no definía tanto al hombre libre como al aristócrata. Para los griegos, lo más importante era *sobre todo* no estar sometido a las órdenes de otros (no ser esclavo), más que estar liberado de la necesidad (tener esclavos). Por más que contribuyera a alimentar esta confusión, Arendt señalaba que en Grecia «incluso la labor dura y penosa era preferible a la vida fácil de muchos esclavos domésticos». Arendt recordaba también que «el precio que hay que pagar por liberarse por completo de la necesidad es, en cierto sentido, la vida misma», hasta tal punto la experiencia de la necesidad forma parte de la condición humana:

...la eliminación perfecta del dolor y del esfuerzo del trabajo no solo le quitaría a la vida biológica sus placeres más naturales, sino que privaría a la vida específicamente humana de su vivacidad y vitalidad mismas. [...] Para los mortales, la «vida fácil de los dioses» sería una vida sin vida...¹⁴⁰

Era la clase aristocrática, y no tanto el pueblo griego, la que deseaba emanciparse de la necesidad. La obcecación de Gorz a este respecto salta a la vista cuando, para justificar la idea marxiana de que la libertad solo comienza «más allá del reino de la necesidad», afirma que se trata de «una constante desde Platón hasta nuestros días». Es evidente que no le inquieta el hecho de que este aristócrata, que quería acabar con la democracia, clasificara a los campesinos y a los artesanos entre los esclavos.¹⁴¹

No hay antiintelectualismo en mi crítica. Aunque haya decidido alejarme de la carrera a la que mis estudios me destinaban para llevar una vida que contradiga menos lo que he comprendido sobre las fuentes de la opresión social y del desastre medioambiental, soy un intelectual, tanto en el sentido pasional (el gusto por la

particular, la síntesis «De l'esclavage en Grèce antique», *Journal des Savants*, n.º 2, 1999), así como el de Saber Mansouri, *La démocratie athénienne, une affaire d'oisifs? Travail et participation politique au IV^e siècle avant J.-C.*, André Versaille, Bruselas, 2010.

140. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 69 y 168-169 (en castellano, pp. 44 y 128-129 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

141. Gorz, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 31 (p. 27 de la trad. cast. cit.).

reflexión) como en el profesional. Aunque haya optado por asumir la parte de actividades materiales que me corresponde, gano dinero como traductor, profesor, escritor, etcétera. Este libro es un trabajo intelectual, un ensayo filosófico y político, nacido de la constatación de que hace falta derribar, más que venerar, ese ídolo que ha sido «una constante desde Platón hasta nuestros días». Lo que reprocho a los intelectuales, especialmente a los de la izquierda a la que pertenezco (si por izquierda entendemos un posicionamiento en favor de la emancipación, en el sentido de la igualdad social), es que han querido «*democratizar*» la concepción *antidemocrática de la libertad* que subyace al liberalismo. Y esto no porque hayan sido «demasiado» intelectuales, sino porque no lo han sido lo suficiente. La falta de reflexión crítica sobre las implicaciones de su condición los ha llevado a defender la emancipación como exención de las tareas de subsistencia y no como abolición de las relaciones de dominación, lo cual ha distorsionado su perspectiva del mundo en que vivimos. Igual que Rabelais ocultó la suerte de los criados que hacían posible la «libertad» en su abadía de Thélème, la fascinación por la liberación ha llevado a los intelectuales a escamotear los entresijos sociopolíticos y ecológicos del desarrollo industrial o a relativizarlos sosteniendo la ilusión de que este desarrollo conduciría a la «Tierra Prometida», según la expresión de Keynes.¹⁴²

Un siglo después de Keynes, dos siglos después de Saint-Simon, Etzler y Marx, cuatro siglos después de Descartes y Bacon, sus promesas de liberación universal no se han cumplido. En lugar de la Tierra Prometida, la Tierra está siendo saqueada hasta tal punto que es cada vez menos habitable: para sobrevivir y vivir, nos volvemos cada día más dependientes de tecnologías que agravan la devastación ecológica. Nos prometieron la luna y, como recompensa por haberles hecho caso, ¡ahora nos invitan a irnos a vivir a Marte!

En la práctica, estas promesas delirantes conducen a un modo de vida que se parece cada vez más al de los astronautas en su

142. Keynes, «Perspectives économiques pour nos petits-enfants», *op. cit.*, p. 114 (p. 123 de la trad. cast. cit.).

cápsula: una vida abstracta, desarraigada, en una cabina de alta tecnología de la que es imposible escapar de lo hostil que es el mundo exterior. El confinamiento en la cárcel digital impuesto por los gobiernos de todo el mundo a raíz de la epidemia de COVID-19 no es un accidente de la historia, sino la culminación de tendencias en marcha desde hace mucho tiempo.¹⁴³ En mi opinión, estas tendencias son indisolubles del deseo de liberarse de las «necesidades» de la vida humana en la Tierra. En el plano social, es el deseo de no tener que tratar más con los demás, de no tener que enfrentarse a la gente, y eso es lo que el dinero y los ordenadores, el numerario [*le numéraire*] y lo digital [*le numérique*], permiten. En el plano material, es el deseo de liberarse de la necesidad y de las actividades de subsistencia, es decir, de lo que nos vincula con el mundo a través de nuestro cuerpo. Del mismo modo que el deseo religioso de liberación pudo conducir al rechazo del cuerpo y de la vida, al odio al otro y a uno mismo, el sueño exacerbado de liberación temporal aboca sin lugar a dudas al nihilismo como voluntad de aniquilación. Pero con una enorme diferencia: la ciencia, la industria y la tecnología nos han dado los medios para aniquilar el mundo en vez de para simplemente renunciar a él y, llegado el caso, mortificarnos personalmente. Si detrás de todo sueño de liberación hay una tentación nihilista, parece difícil no relacionar el destrozamiento planetario en curso con el rechazo de la condición humana, cuya «quintaesencia» es, como supo ver Arendt, la Tierra.¹⁴⁴ Quizá aún estemos a tiempo de dar marcha atrás y volver a una concepción terrenal de la libertad.

143. Dubey y Gras, *La servitude électrique*, *op. cit.*, pp. 17-20.

144. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 34 (p. 4 de la trad. cast. cit.); véase también «La conquête de l'espace et la dimension de l'homme», en *La crise de la culture*, *op. cit.*, pp. 337-355 [hay trad. cast.: «La conquista del espacio y la estatura del hombre», en *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, pp. 279-293].

AUTONOMÍA: EL IMAGINARIO REVOLUCIONARIO DE LA SUBSISTENCIA

En un planeta finito no se puede escapar a la necesidad. La búsqueda de la libertad no consiste en subyugar o trascender el «reino de la necesidad», sino en centrarse en desarrollar una visión de la libertad, la felicidad y la «buena vida» dentro de los límites de la necesidad, de la naturaleza. Llamamos a esta visión la perspectiva de la subsistencia, porque la pretensión de «trascender» la naturaleza ya no es justificable; por el contrario, tenemos que alimentar y conservar el potencial de subsistencia de la naturaleza en todas sus dimensiones y manifestaciones. La libertad dentro del reino de la necesidad puede universalizarse para todos; la libertad con respecto a la necesidad solo puede estar al alcance de unos pocos.

Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo* (1993)

La verdadera libertad está donde el hombre encuentra su alimento y su sustento, es decir, en el uso de la tierra [...]. Más le vale a un hombre no tener cuerpo que no tener alimento que ofrecerle.

Gerrard Winstanley (1652)

A pesar de su fuerza casi universal y de su hegemonía actual, sería un error considerar que el deseo de librarse o quedar exento es la única concepción posible de la libertad y mucho menos el resultado lógico de su búsqueda. La historia de la libertad no es el largo y tranquilo discurrir de un río cuyo cauce se va ensanchando gradualmente, sino una palestra en la que se enfrentan distintas aspiraciones, defendidas por grupos diferentes. Incluso en Occidente, la cuestión de la libertad no se reduce a la de la liberación entendida como exención. Esta concepción, propia de privilegiados, se impuso contra las aspiraciones de las clases populares, cuyas luchas tenían objetivos diversos, que variaban en función de los contextos y de las formas de dominación de las que pretendían emanciparse; pero lo que está claro es que antes de la era industrial las clases populares no luchaban para descargarse de las necesidades de la vida, en el sentido del ideal de ocio que se desprende de ciertos textos marxistas. *El derecho a la pereza*, publicado por el yerno de Marx en 1880, es una buena ilustración de esta discordancia: es contra el derecho al trabajo que en 1848 reivindicaron algunos de los insurgentes y, más en general, contra el ideal artesanal de Proudhon, contra lo que Paul Lafargue formula en esa obra su ideal de liberación del trabajo, basado en el postulado industrialista de que «la máquina es la redentora de la humanidad, [...] la diosa que le dará ocios y libertad».¹

Lo que las clases populares querían no era tanto liberarse del trabajo como de la opresión y el plustrabajo que los poderosos les imponían para librarse ellos de las «mezquinas tareas materiales». Para ello, lo que exigían era el *libre acceso a los medios de subsistencia que les permitieran satisfacer sus necesidades*. Los «doce artículos» redactados por los insurgentes alemanes en marzo de 1525, en plena Guerra de los Campesinos, lo ilustran perfectamente: sus reivindicaciones perseguían la abolición de determinadas formas de dominación (sacerdotal, feudal, judicial) y de determinados impuestos, así como la libertad de caza y pesca, y la devolución a la

1. Paul Lafargue, *Le droit à la paresse*, Maspero, París, 1970 [1880], pp. 125 y 153. [Hay trad. cast.: *El derecho a la pereza*, trad. Anagal, Virus, Barcelona, 2016, p. 93].

comunidad de los bosques y las tierras comunales.² Así pues, *para las clases populares, emanciparse no es liberarse de las tareas de la vida cotidiana, sino abolir las relaciones de dominación*. Lo confirman sus luchas recurrentes en defensa de los bienes comunales y del derecho a la tierra, y también sus intentos de buscar en otros lugares estas condiciones de la libertad.

Las luchas en defensa de los bienes comunales (bosques, ríos, pastos, etcétera), de los que las clases populares extraían una parte de sus recursos, atestiguan su voluntad de seguir asegurando su subsistencia de manera autónoma. Un buen ejemplo de ello es la Guerra de las Doncellas, que estalló en 1829 y sacudió el departamento francés del Ariège durante todo el siglo XIX: los campesinos se rebelaban contra el Estado, que, en virtud de un nuevo código forestal, les estaba privando de sus antiguos derechos de uso, como la recogida de leña o el pastoreo de animales; es decir, les impedía seguir viviendo por sus propios medios sobre la base de los recursos locales. Las luchas de los pueblos del Sur contra el desarrollo capitalista son ejemplo en nuestros días de esta misma lógica. A principios de los años noventa, mientras en la India las mujeres chipko protegían sus bosques de distintos ataques, las aldeanas de Maishahati (Bangladés) formulaban así sus reivindicaciones: además de liberarse de la opresión patriarcal, querían «una vaca, hijos y una fuente de ingresos propia». Lo que en el fondo estaban exigiendo, como explican las ecofeministas Veronika Bennholdt-Thomsen y Maria Mies, que se hacen eco de sus palabras, era «la posibilidad material de producir y reproducir sus vidas, sus alimentos y su sustento con su propio esfuerzo, independientemente del trabajo asalariado y del mercado capitalista».³ *Contra el ideal de liberación por la «abundancia», reclamaban la autonomía*

2. Véase Maurice Piazola, *Thomas Munzer ou la guerre des paysans*, Héros-Limite, Ginebra, 2015 [1958], pp. 237-238.

3. Veronika Bennholdt-Thomsen y Maria Mies, *Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive, Frauenoffensive*, Múnich, 1997, p. 79. Véase también Vandana Shiva, «Le concept de liberté des femmes Chipko», en Maria Mies y Vandana Shiva, *Écoféminisme, L'Harmattan*, París, 1999 [1993], pp. 273-277 [hay trad. cast.: «El concepto de libertad de las mujeres del movimiento chipko», en *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, trad. Mireia Bofill, Daniel Aguilar, Eduardo Iriarte, Marta Pérez Sánchez y Joan Soler, Icaria, Barcelona, 1997, pp. 391-415].

mediante de la autosuficiencia y del acceso a los recursos locales, que es su condición primera.

Esta reivindicación ha estado en el centro de las luchas campesinas por la tierra desde la Antigüedad hasta los recientes movimientos de los «sin tierra». Su lema recurrente, «¡Tierra y libertad!», expresa resumidamente el vínculo entre autonomía y acceso a los medios de subsistencia. Al final de la revolución que sacudió Inglaterra a mediados del siglo XVII, los *diggers* («cavadores») pensaban, contra los *levellers* («niveladores»), que la igualdad real significaba ir más allá de la propiedad privada de la tierra, pues esta obliga a unos a venderse a otros. Su acto fundacional consistió en ocupar en 1649 unas tierras comunales que habían sido cercadas para cultivar en ellas sus alimentos. Poco después, quince de aquellos *diggers* publicaban un manifiesto que invitaba a compartir el pan y los sudores que cuesta obtenerlo: «¡Trabajad juntos! ¡Comed juntos vuestro pan!».⁴

Cuando parece imposible sacudirse el yugo de la dominación, la única solución es escapar, echarse al monte: zafarse del poder huyendo. En Asia, multitud de personas abandonaban las llanuras controladas por los Estados para refugiarse en una región escarpada (Zomia) donde las tierras eran menos ricas pero libres.⁵ En la Europa del Antiguo Régimen, disidentes y rebeldes se instalaban en tierras abandonadas (pantanos, páramos, montañas...) o tomaban el camino del exilio en busca de tierras baldías no sometidas a tributo.

Estas luchas y éxodos dan fe de un deseo de vivir sin amo, no de liberarse de la «necesidad». En contra de la fantasía modernista que pretende aligerar nuestras condiciones de vida hasta la ingravidez, de lo que se trata es de acceder a los medios de subsistencia a fin

4. Gerrard Winstanley, *L'étendard déployé des vrais niveleurs ou l'état de communisme exposé et offert aux fils des hommes*, Allia, París, 2007 [1649], p. 36. Véase también Christopher Hill, *Le monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, Payot, París, 1977, cap. 7 [hay trad. cast.: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista de la revolución inglesa del siglo XVII*, trad. María del Carmen Ruiz de Elvira, Siglo XXI, Madrid, 1983], de donde se ha tomado la cita que figura en el epígrafe de este capítulo.

5. Véanse James C. Scott, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, París, 2013 [hay trad. cast.: *El arte de no ser gobernados*, trad. Paula Martín Ponz, Traficantes de Sueños/Katakarak, Madrid/Iruña, 2024]; así como Dénètem Touam Bona, *Fugitif, où cours-tu?*, PUF, París, 2016.

de *hacerse cargo* [*prendre en charge*] de ellos. He aquí una expresión reveladora: al unir las nociones de peso y de responsabilidad, la noción de *charge*⁶ muestra la tensión que hay entre la visión del peso que aplasta y la de la misión que eleva. «Hacerse cargo» implica en primer lugar la idea de pesadez material: una carga es un peso tan difícil de transportar que se necesitan medios especiales para hacerlo («carga» viene del latín *carrus*, carro). En este sentido, la primera de todas las cargas es la vida material y la «carga de trabajo» que conlleva: la labor. (En latín, *labor* significaba originalmente «carga bajo la que uno se dobla»). Pero la palabra «carga» designa también una responsabilidad, es decir, una función importante que alguien tiene que asumir, lo que presupone un contexto colectivo de reparto de tareas. Estas pueden ser laboriosas u organizativas, en cuyo caso no son físicamente duras. Las cargas asociadas a la coordinación de esfuerzos pueden ser incluso gratificantes, en la medida en que sitúan a uno en el meollo de la vida colectiva. Desde la Roma republicana hasta las comunidades zapatistas de principios del siglo XXI, los cargos políticos elevan a quienes los asumen. No obstante, como estas responsabilidades implican estar en contacto con los conflictos que suscitan constantemente el reparto de tareas y la coordinación de esfuerzos, pueden pesar mucho en el ánimo de quienes se hacen cargo de ellas; tanto que a menudo se preferirá encomendárselas a otros.

¿Qué nombre puede dársele a esta concepción de libertad que, en contra de la idea de librarse o quedar exento, implica tomar las riendas de la vida cotidiana? Durante mucho tiempo ha carecido de nombre, ya que era la suerte común de la gente que no tenía ni voz ni voto. Y, como esta gente estaba dominada, incluso esclavizada, por oligarquías que buscaban liberarse en aquel primer sentido, esta otra concepción ni siquiera podía asociarse a una idea de libertad que los poderosos habían monopolizado. Las tornas cambiaron en el siglo XX; por un lado, porque los subalternos salieron parcialmente de la oscuridad a la que habían sido relegados y, por otro, porque la generalización de la liberación mediante la

6. El sustantivo francés *charge* significa tanto «carga», en el sentido de «peso», como «cargo», en el sentido de «puesto, oficio, responsabilidad». (*N. del T.*)

industria no dejó de suscitar cierto malestar. En los años sesenta y setenta, una parte de las clases medias que se estaban beneficiando de ella acabaron rebelándose contra esta concepción de la libertad, debilitante para quienes se suponía que disfrutaban de ella y destructiva para todo el mundo; porque, si bien la industria libera a los consumidores del esfuerzo de producir unos bienes (o del esfuerzo de vivir sin ellos) cuya necesidad ella misma les atribuye, su desarrollo se traduce en la sobreexplotación de todos los recursos (humanos, animales, minerales, etcétera).

Para nombrar la alternativa que se buscaba confusamente, acabó por imponerse el término «autonomía». Pues ¿qué es esa autonomía alimentaria o energética a la que hoy aspira cada vez más gente sino el deseo de *volver a hacerse cargo* de una parte de su subsistencia? Detrás de este término está el deseo de reconquistar una libertad que perdimos cuando nos volvimos dependientes del sistema industrial, y *por lo tanto* del dinero que nos permite comprar las mercancías que este sistema produce, y *por lo tanto* (para la mayoría de la gente) del trabajo asalariado por el cual se consigue ese dinero, siempre y cuando se acepten los empleos disponibles en el mercado.

Sin embargo, en el léxico político actual, el término «autonomía» está escindido en dos acepciones que a menudo se piensan la una sin la otra, cuando no la una contra la otra: por un lado, la autonomía material que acabamos de mencionar, que se asocia por lo general a los ecologistas preocupados por construir modos de vida alternativos; por el otro, la autonomía política de los activistas que luchan a muerte contra lo existente. Esta disociación es el fruto podrido del fracaso de la revuelta de 1968 y de la contrarrevolución que siguió. La brecha, presente desde un principio entre las dos vertientes del proyecto de autonomía, no ha dejado de ensancharse, hasta el punto de hacer de ellas dos opciones irreconciliables, tan vanas e ilusorias la una como la otra: la de los ecociudadanos que buscan huecos dentro del sistema y que han renunciado a luchar, y la de los partidarios de la lucha contra el sistema que han renunciado a crear otras formas de vida. Como si fuera posible construir otro mundo sin luchar contra el existente; como si fuera concebible socavar los fundamentos de la dominación social sin desarrollar formas de vida menos dependientes de ella.

Desde su resurgimiento a finales de los años noventa, el movimiento anticapitalista ha sido cada vez más consciente de que había que *volver a articular las dos vertientes de la autonomía*, que en realidad son las dos patas de la revolución necesaria para evitar que el desastre socioecológico mute en masacre. Es lo que vienen haciendo los zapatistas desde 1994, combinando lucha por la autodefensa y construcción de autonomía en Chiapas.⁷ En un contexto completamente diferente, es también lo que ha sido capaz de hacer el movimiento ZAD (Zona a Defender), y esta puesta en práctica del ideal de autonomía seguramente contribuye a explicar por qué ha suscitado un interés que va mucho más allá del «medio autónomo» y por qué ha sido capaz de forzar a la oligarquía a abandonar algunos de sus mortíferos proyectos.

¿Por qué el término «autonomía» resulta apropiado para designar la visión de la libertad asociada al hacerse cargo de la necesidad, en lugar de la asociada a su fantasmagórica superación? ¿Cuáles son los entresijos filosóficos y políticos de las prácticas de subsistencia que constituían la trama de la vida cotidiana de las clases populares en Occidente hace apenas un siglo y siguen conformándola hoy en muchas partes del mundo? En este capítulo propongo algunos elementos de respuesta para estas preguntas. No pretendo con ello defender un nuevo ideal de libertad, sino simplemente desenterrar una concepción probada de la libertad, así como rescatar unas cuantas obviedades de las mazmorras en las que el pensamiento dominante, incluso el supuestamente radical, las ha dejado pudrirse.

7. Véanse Jérôme Baschet, *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance plannétaire*, Flammarion, París, 2005 [hay trad. cast.: *La experiencia zapatista. Rebeldía, resistencia y autonomía*, Milvus, Alcoi, 2024]; y Raúl Ornelas Bernal, *L'autonomie, axe de la résistance zapatiste. Du soulèvement armé à la naissance des Caracoles*, Rue des Cascades, París, 2007 [orig. en cast.: «La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los caracoles», en Ana-Esther Ceceña (comp.), *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*, CLACSO, Buenos Aires, 2004, pp. 71-95].

La semántica de la autonomía

Si bien el significado de la palabra «libertad» se ha enturbiado hasta tal punto que una parte de la izquierda ha consentido que la derecha llamada «liberal» se la apropie, el ideal de no dominación que transmitía la palabra está siendo asumido actualmente, en el léxico político, bajo el término «autonomía». Apenas utilizado antes del siglo XIX, se ha convertido en un mantra de la contestación desde la década de 1970, pese al hostigamiento constante de los industrialistas y a los intentos de los poderes establecidos de apropiarse del término y pervertirlo.

Anarquismo, regionalismo, ecología política: historia de los usos políticos del término

El sustantivo *autonomie*, de inspiración griega, surge tardíamente en la lengua francesa. La primera aparición, que data de finales del siglo XVI, hace referencia a la antigua democracia griega. Sin embargo, su uso histórico primigenio nos transporta a las ciudades medievales que, en el curso de la «revolución comunal» que barrió Europa en los siglos XI y XII, se emanciparon de las autoridades feudales.⁸ En el siglo XIX, se empieza a utilizar el término en filosofía, bajo la influencia de Kant, para tematizar la libertad moral de la voluntad. Y, en la segunda mitad del siglo, sale del lenguaje académico para convertirse en una de las banderas del ala anarquista del movimiento socialista, lo que le valió la crítica feroz y encarnizada de los marxistas.

Así, en 1872, Engels exhortó a los obreros a abandonar el ideal libertario de autonomía en el trabajo, incompatible con la disciplina industrial de las fábricas, sobre cuyas puertas está inscrita, como

8. Véase Max Weber, *La ville*, La Découverte, París, 2014, esp. pp. 73-107 y 178-193 [hay trad. cast.: *La ciudad*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1987]; para Francia, donde el movimiento comunal fue menos fuerte que en otros lugares, véase André Chédeville, Jacques Le Goff y Jacques Rossiaud, *La ville en France au Moyen Âge, des carolingiens à la Renaissance*, Seuil, París, 1998, pp. 163-165.

dice él, la divisa: «¡Renunciad a toda autonomía!».⁹ Pues se supone que el ambiente fabril, por infernal y autoritario que sea, va a liberar las fuerzas productivas y a permitir de este modo la emancipación radical de la humanidad. Un poco más adelante, Lafargue se batirá el cobre con los «autonomistas» franceses. A su juicio, la autonomía material de las comunas campesinas que, sobre la base de la propiedad colectiva de la tierra, distribuían su uso entre sus miembros, era un factor de división del género humano y, por lo tanto, de debilidad: esa era la fuente del despotismo feudal y, peor aún, del «despotismo más absoluto e incontrolable, tal y como puede encontrarse en Rusia». En cuanto a la autonomía municipal (la de las ciudades medievales llamadas «francas» o «libres»), habría abonado el terreno para el «despotismo de las aristocracias corporativas y patricias» que monopolizaron los poderes y la riqueza de las ciudades.¹⁰ Por supuesto, este razonamiento está sesgado por el prejuicio industrialista de Lafargue, el mismo que, según algunos intérpretes, Marx estaría cuestionándose por aquel entonces bajo la influencia de los populistas rusos, quienes veían en la organización aldeana (el *mir*) el fermento de un comunismo campesino.¹¹ En los hechos que refiere Lafargue, nada demuestra que la autonomía fuera la causa del despotismo, ya que este también gobernaba con mano dura las ciudades y aldeas privadas del derecho a administrarse.

9. Friedrich Engels, «De l'autorité», reeditado en el n.º 12 de *Notes et Morceaux Choisis, op. cit.*, pp. 124-125 [versión en castellano: lc.cx/TWiAP4]. La frase, que figura en italiano en el escrito de Engels («Lasciate ogni autonomia, voi ch'intrate!»), es una paráfrasis de la inscripción que Dante hizo figurar sobre la puerta del infierno en la *Divina comedia*: «Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate» («Los que aquí entráis, abandonad toda esperanza»).

10. Véase la serie de artículos difamatorios contra «la autonomía, el comunismo, el federalismo y el libertarismo» que publicó Paul Lafargue en el periódico *L'Égalité*: «Au nom de l'autonomie» (18 de diciembre de 1881) y «L'autonomie» (25 de diciembre de 1881-15 de enero de 1882).

11. Fue su correspondencia con Vera Zasúlich lo que permitió pensar que Marx, en 1881, estaba dispuesto a relativizar su postulado industrialista, según el cual el capitalismo (es decir, el desarrollo industrial) era la condición para el comunismo (es decir, la libertad). Véase Teodor Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian road. Marx and the peripheries of capitalism*, Monthly Review Press, Nueva York, 1983. [Hay trad. cast.: *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Talasa, Madrid, 1990].

A pesar de estas acusaciones, la noción de autonomía se propaga en el siglo xx. Retomando su uso histórico originario, regionalistas e independentistas se la van a apropiarse en la acepción de «autogobierno». De ahí en adelante, el término «autonomista» ya no designa a los libertarios comunales, sino a los partidarios de la independencia nacional o de la autonomía regional. Por eso, a partir de la década de 1970, las fracciones libertarias del movimiento social empezaron a denominarse «los autónomos», en alusión al rechazo de sindicatos y de partidos, pero también a la lucha contra la colonización capitalista de la vida cotidiana.¹² De este modo, el término adquiere un significado material que explica el uso que va a hacer de él la rama no tecnocrática del movimiento ecologista: sintetiza el deseo de salir de la dependencia de un «sistema tecnoproductivo»¹³ que daña todas las formas de vida. En un momento en el que se entrecruzan las luchas regionalistas y anticoloniales, el renacimiento libertario y el auge de la ecología política, la noción de autonomía está en boca de todos los contestatarios. Las empresas no tardan en apropiarse de este valor, que se había vuelto central en la era pos Mayo del 68, prometiendo a los trabajadores (y a los consumidores) un poco más de «autonomía», al menos en una forma compatible con la continuación del desarrollo capitalista.¹⁴

Autonomía colectiva, individual y material: historia de los significados del concepto

Dado que el término «autonomía» es reivindicado por diversas corrientes políticas y atribuido a distintas entidades (desde el

12. Véase Georgy Katsiaticas, *The subversion of politics. European autonomous social movements and the decolonization of everyday life*, AK Press, Oakland, 2006.

13. Como explicó Cornelius Castoriadis en un debate con Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Le Bord de l'Eau, Lormont, 2014 [1980], p. 31. [Hay trad. cast.: *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona, 1982].

14. Sobre la recuperación de la noción de autonomía en los años ochenta y noventa del siglo xx, véase Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, París, 1999, esp. pp. 266-290 y 509-528 [hay trad. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, trad. Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2002].

individuo hasta la nación), su significado varía. Como sugiere su etimología, significa en primer lugar que la ley (*nomos*) se refiere a uno mismo (*autos*): «Darse uno su propia ley» o «regirse uno por sus propias leyes». Puesto que la ley presupone una multitud cuyas relaciones debe regular, se trata ante todo de un *concepto colectivo, político, de libertad*: el «uno mismo» en cuestión remite a un grupo, una comunidad, una ciudad. En este sentido, la idea de autonomía (pero no el término) está en el centro del pensamiento de Rousseau, para quien designa la libertad que no se reduce al libre albedrío o al libertinaje individual, sino que se basa en las reglas que nos damos colectivamente: «Porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad».¹⁵ La libertad no es la anomia (ausencia de normas), sino la autonomía (respetar las reglas que hemos acordado).

Si bien el sentido original del término es colectivo, la filosofía lo somete a una inflexión decisiva desde el momento en que se apropia de él. Al hablar de autonomía de la voluntad, Kant desplaza la idea de Rousseau hacia la moral. De este modo, individualiza la noción, que de ahí en adelante designa la capacidad de una persona para conducirse según las máximas morales que le revela la razón, lo que implica dejar de lado su parte sensible: sus impulsos e intereses.¹⁶ Desde entonces, el concepto de autonomía ha perdido en la filosofía académica su sentido colectivo y político, salvo en Castoriadis. Ahora solo tiene un significado individual que, desde la psicología moral, se ha traspuesto al ámbito político, sobre todo en el pensamiento anglosajón. Por eso Matthew Crawford desarrolla su crítica de la vida abstracta, liberada del trabajo manual, en forma de una crítica de la *autonomy* en nombre de la idea, menos centrada en uno mismo, de *self-reliance* [autosuficiencia].¹⁷

Esta individualización del concepto de autonomía no se da solo en el pensamiento académico, sino también en el lenguaje

15. Rousseau, *Du contrat social...*, *op. cit.*, I, cap. 8 VIII (p. 22 de la trad. cast. cit).

16. Immanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], tercera sección.

17. Crawford, *Éloge du carburateur*, *op. cit.*, pp. 77-83 y 236-239 [pp. 76-81 y 216-219 de la trad. cast. cit. Traducción modificada].

del poder. Las autoridades multiplican las exhortaciones a la autonomía, en el sentido de ser capaz de apañárselas *uno solo*. Para incitar a los beneficiarios de las prestaciones sociales mínimas a renunciar a sus derechos, les invitan a «desarrollar su autonomía»: otra manera, aparentemente menos violenta, de proseguir la cruzada liberal contra la solidaridad social. Es también lo que se les pide a los usuarios de los servicios públicos, que se encuentran solos frente a los autómatas. En la misma línea, el desarrollo de la *silver economy* (que explota el poder adquisitivo de los jubilados con ingresos) va acompañado de un discurso sobre la «autonomía» de las personas mayores y/o dependientes, entendiendo por tal el hecho de estar equipadas con toda una serie de dispositivos que les permiten permanecer en su casa sin que sus familiares tengan que atenderlas. En este caso, la autonomía designa lo contrario de aquello a lo que aspiraba Illich: un mundo más humano y convivencial en el que seríamos menos dependientes de las prótesis industriales.

El lenguaje político y el sentido común se resistieron en parte a esta individualización. Cuando se habla de la autonomía de las ciudades y las regiones (con respecto al Estado), de los trabajadores y sus sindicatos (con respecto a los partidos políticos burgueses, que fue uno de los usos que tuvo la noción a finales del siglo XIX),¹⁸ y luego de los grupos militantes (con respecto a los partidos y los sindicatos), se está hablando siempre del deseo de liberarse colectivamente del yugo que impone la integración en entidades superiores que despojan de sus capacidades a las comunidades de base.

En un sentido más fundamental, todos estos usos ponen de manifiesto otra idea: la defensa de los niveles inferiores o intermedios. La noción de autonomía da fe de un cuestionamiento de las escalas de producción, organización e interacción del mundo moderno, cosa que también se desprende del significado material que tiene en

18. Véase Jacques Julliard, *Autonomie ouvrière. Études sur le syndicalisme d'action directe*, Gallimard/Seuil, París, 1988. Esta idea se remonta a Proudhon, quien quería que los trabajadores tuvieran una conciencia, un discurso y una práctica propios: *De la capacidad política des classes ouvrières*, Le Trident, París, 1989 [1865], p. 56. [Hay trad. cast.: *La capacidad política de la clase obrera*, trad. Francisco Pi y Margall, Júcar, Gijón, 1978, p. 31].

el uso actual: querer más autonomía (sea en el terreno de la construcción o en el de la salud) es aspirar a liberarse de la dependencia de un sistema industrial globalizado, opresivo en su desmesura.

En sus usos más antiguos y en los más recientes, la idea de autonomía está ligada a la crítica de la concentración del poder en lejanas instancias de decisión sobre las que los individuos y las comunidades dejan de tener control. Así que lo importante del concepto no es solo su dimensión colectiva, sino la idea de que lo colectivo debe seguir estando «a escala humana». El concepto de autonomía se basa en la conciencia de que, tras pasados determinados umbrales, los cambios de escala no son cuantitativos, sino cualitativos: las actividades en cuestión cambian de naturaleza y plantean problemas nuevos.¹⁹ Como decía Weber a propósito de la democracia:

Las condiciones de la administración de las formaciones de masas son radicalmente diferentes de las que prevalecen para las pequeñas agrupaciones basadas en las relaciones de vecindad o en los tratos personales. Cuando nos las habemos con una administración de masas, el significado sociológico de la noción de «democracia» cambia hasta tal punto que es absurdo pensar que este nombre genérico pueda abarcar un tipo único.²⁰

Lo que es cierto en el ámbito político también lo es en el económico y técnico: una macrogranja no es un corral grande. Los aerogeneradores industriales no son molinos de viento más potentes. Cuanto mayor es la producción, más organización jerárquica requiere y mayores son los daños ecológicos inéditos que genera, daños relacionados principalmente con las cantidades de recursos y de residuos que entraña dicha producción, que rompen los equilibrios locales (y finalmente globales).

Esta cuestión del tamaño ha adquirido una importancia creciente con el desarrollo del capitalismo. Invertir en una actividad significa redimensionarla a una escala superior. El capitalismo es

19. Véase Olivier Rey, *Une question de taille*, Stock, París, 2014.

20. Max Weber, *La domination*, La Découverte, París, 2013, p. 57.

el comercio a larga distancia por oposición al pequeño comercio, «cultivos a gran escala» por oposición a la agricultura campesina (antes de llegar a caracterizar a la agricultura industrial, el «gran cultivo» se desarrolló en las plantaciones de esclavos, pilar del capitalismo antiguo y del primer capitalismo colonial). Y, tras el paso a la producción en serie, este sistema se ha caracterizado por la búsqueda de «economías de escala», lo que ha dado lugar a una carrera desenfrenada hacia el gigantismo económico, tecnológico y político, del que la globalización no es más que un aspecto. A medida que se acrecienta la producción, nuestras actividades se organizan a escalas que superan nuestra capacidad de control y de representación,²¹ y pasan a depender de macroestructuras sociales y tecnológicas destructivas.

Se entiende entonces que la noción de autonomía haya adquirido una importancia cada vez mayor en la oposición al capitalismo y que haya llegado a ser central entre los alternativos. En ella cristaliza la aspiración a volver, siempre que sea posible y pertinente, a escalas *más pequeñas, locales o regionales*, de producción y organización social, en las que la democracia directa pueda tener sentido. Todo esto aparece claramente en las prácticas y en el léxico de la ecología política: circuitos cortos y comunalismo, crítica de los «macroproyectos» y del productivismo, desconfianza hacia las panaceas tecnológicas en favor de técnicas «intermedias» o «apropiadas», es decir, descentralizadas y adaptadas a las condiciones locales. Esto explica por qué la autonomía se contrapone tan a menudo a la libertad: una vez capturada por el liberalismo, esta última ha quedado asociada al desarraigo de las comunidades locales, mientras que la primera aboga por la *relocalización de las instancias de decisión y de producción*. Mientras que la libertad individual es el corolario del Estado (central) y del mercado (mundial), la autonomía es su enemigo.

21. Sobre el «desnivel prometeico» entre lo que somos capaces de hacer y lo que somos capaces de representarnos, véase Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, L'Encyclopédie des Nuisances/Ivrea, París, 2002 [1956], pp. 294-327. [Hay trad. cast.: *La obsolescencia del hombre (vol. I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, trad. Josep Monter Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2011, pp. 253-280].

*Autarquía y autonomía:
la íntima imbricación de la autosuficiencia y la libertad*

Tomada en su sentido material, la noción se ha alejado de su etimología: cuando hablamos de autonomía alimentaria o médica, no se trata tanto de darse uno sus propias leyes como de proveer a las propias necesidades. En estos usos, la noción significa autosuficiencia, en la medida en que esta condiciona la capacidad para fijar los fines y los medios de la propia acción.

Esta inflexión materialista de la noción de autonomía no debe verse como una traición a su significado original, centrado en la cuestión jurídico-política de la ley. Se trata más bien de una vuelta a las raíces. Pues, para referirse a la capacidad de un grupo de ciudadanos (una ciudad) de darse leyes, los griegos no hablaban, en la época de la democracia, de *autonomia* (este sustantivo se acuñó más tarde para referirse al derecho *limitado* de administrarse a sí mismas que, en determinados casos, podían conservar las ciudades después de haber sido fagocitadas por un imperio),²² sino de *autarkeia* («autarquía»), en el sentido de la capacidad de una ciudad para bastarse a sí misma («tenerlo todo y no carecer de nada».)²³ Pues bien, este término saca a relucir *el mismo vínculo entre autosuficiencia material y autodeterminación política que nosotros hemos identificado en los usos actuales del término «autonomía»*, ya que designa la autosuficiencia (que es su significado original) en cuestiones de gobierno (*autos* = uno mismo, *arkeia* = gobierno).

Hoy recurrimos al término «autonomía» para referirnos a esta idea porque la noción de autarquía ha perdido su significado positivo. Tras haber sido muy apreciada en la Antigüedad, tanto política como individualmente (la autarquía era también una característica del sabio), fue desacreditada por los defensores modernos del «libre comercio» como una llamada al aislacionismo, como un signo de xenofobia. Y, tras la crisis de 1929, lo fue aún más por los movimientos fascistas, que volvieron a ponerla en valor para

22. Véase Jacqueline de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Fallois, París, 1989, pp. 109-120.

23. Aristóteles, *Les politiques*, libro I, cap. 2, y libro VII, caps. 4 y 5 (cita 1326 b 29).

justificar, en colaboración con la idea de espacio vital, sus políticas anexionistas: dado que los países industriales dependían de las materias primas importadas, aspirar a la autarquía significaba apropiarse de sus yacimientos en el extranjero.

Sin embargo, la apología liberal del «dulce comercio» está ligada al auge del capitalismo moderno, indisociable del colonialismo.²⁴ En 1604, uno de los fundadores de la teoría política moderna daba comienzo a un tratado, patrocinado por la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (la primera sociedad por acciones y «compañía colonial» europea, famosa por los genocidios que perpetró en Indonesia),²⁵ explicando que toda nación tiene derecho a comerciar con otras en virtud de la voluntad de Dios, que teme «que algunos, creyendo bastarse a sí mismos, se vuelvan por ello insociables».²⁶ A partir de entonces, vivir en autarquía connota irremediabilmente la idea de vivir replegado sobre uno mismo. De ahí que los países que han intentado desarrollarse de otra manera que no fuera sometiendo al «mercado mundial» (es decir, a las potencias industriales que lo dominan) no hayan recurrido a la noción de autarquía, sino a la de autonomía o a su equivalente inglés, *self-reliance*, como fue el caso de Tanzania durante la época del socialismo *ujamaa* (término suajili que significa «cooperativa», «vivir y trabajar juntos».²⁷

24. Véase Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, París, 2014 [1977]. [Hay trad. cast.: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, trad. Joan Solé, Capitán Swing, Madrid, 2014].

25. Sobre esta «multinacional» *avant la lettre*, véase Scheidler, *La fin de la mégamachine*, *op. cit.*, pp. 200-203.

26. Hugo Grocio, *La liberté des mers*, Panthéon-Assas, París, 2013 [1609], p. 47. [Hay trad. cast.: *De la libertad de los mares*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1979].

27. Sobre el socialismo *ujamaa* promovido por el presidente Julius K. Nyerere (autor de *Liberté et socialisme*, CLE, Yaundé, 1972), véase Rist, *Le développement...*, *op. cit.*, pp. 227-241 (pp. 148-156 de la trad. cast. cit.).

Asegurarse la subsistencia: una concepción popular de la libertad

Si bien la noción de autonomía, en el sentido de vincular la libertad con sus condiciones materiales (con el acceso a los medios de subsistencia que permiten la autosuficiencia), es bastante reciente, no ocurre lo mismo con las prácticas y las aspiraciones correspondientes, que han estado muy difundidas a lo largo de toda la historia. Así lo sugiere una sorprendente convergencia de puntos de vista entre ciudadanos romanos y estadounidenses.

Varios siglos antes de Cristo, la primera distinción jurídica romana clasificaba las cosas en dos categorías. Por un lado, estaban las *res mancipi*, que no se podían enajenar sin una ceremonia pública ante testigos o magistrados (la mancipación): los fundos y las casas situadas en territorio romano, así como los esclavos y los animales domésticos «uncidos por el cuello o por el lomo», es decir, los animales de tiro. Por otro, estaban las *res nec mancipi*, que se podían alienar sin trámite: los demás animales (de corral, domésticos, feroces), el oro y la plata, las tierras y casas no romanas. ¿Cuál es la lógica de este inventario cuasi borgiano? Pese a todo el poder que le otorgaba el derecho romano, el paterfamilias no tenía derecho a enajenar *a su antojo* los bienes que aseguraban la autonomía material a sus descendientes y su acceso a la ciudadanía (casas y tierras romanas, así como animales de tiro). En resumen, no podía privarlos de las condiciones de la libertad.

Más de dos mil años después, durante la Guerra de Secesión estadounidense, algunos abolicionistas criticaron la idea de que bastaba con conceder la libertad jurídica formal a los esclavos: si no se les daban las bases materiales de la libertad, es decir, los medios para subvenir a sus necesidades, se verían obligados a venderse a sus antiguos propietarios y su emancipación no sería más que una engañifa. De modo que, el 16 de enero de 1865, un general ordenó que a las familias liberadas se les concedieran «40 acres and a mule», es decir, unas cuantas hectáreas de tierra y un animal de tiro para trabajarla, como en la época romana. Poco después, sin embargo, el presidente de la Unión revocó esta «orden especial» y los esclavos tuvieron que vender su fuerza de trabajo a sus

antiguos amos, a quienes les fueron devueltas las tierras que habían sido redistribuidas.²⁸ Los negros formalmente liberados no tuvieron entonces más remedio que soportar otro siglo de explotación y segregación racial en los estados del Sur o emigrar al Norte, donde los industriales los esperaban con los brazos abiertos para explotarlos en sus fábricas.

Podríamos multiplicar las referencias históricas que demuestran la existencia de una conciencia difusa, en la mayoría de las culturas, del vínculo intrínseco entre la libertad y la autonomía material. Entre los pilares del pensamiento político de Gandhi, que se inspiraba en las tradiciones populares indias, estaban el *swaraj* (autogestión) y el *swadeshi*, que podría traducirse por «autosuficiencia aldeana» o «economía local»: cada nivel de organización social (familia, aldea, región) debe esforzarse por satisfacer sus necesidades por sus propios medios, aunque tenga que abastecerse del nivel superior para suplir lo que no puede producir. En la cultura china, pueden encontrarse algunos de estos elementos en la *nongjia* («la escuela de los agraristas» o «agraria»), una antigua tradición de pensamiento inspirada por el sabio Shennong, «el divino labrador».²⁹ Esta filosofía igualitaria, que abogaba por la autosuficiencia de la comunidad, sostenía que «un gobernante sabio labra la tierra junto con su pueblo para producir su sustento. Gobierna mientras se prepara su propia comida».³⁰

Sin embargo, la afinidad entre el deseo de eximirse de las cargas materiales de la vida y la condición intelectual hace que *la idea de autonomía se encuentre menos en los textos teóricos clásicos que en la textura misma de los modos de vida de las clases trabajadoras y de las luchas que han librado por su libertad*. Esta afirmación se debe matizar en dos sentidos. Por una parte, el ideal de autonomía ha sido

28. Véase el artículo «Forty acres and a mule» de la enciclopedia en línea Wikipedia, versión inglesa.

29. Sobre este tema, puede leerse Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Points, París, 2014, pp. 166-167. [Hay trad. cast.: *Historia del pensamiento chino*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard, Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 141-142].

30. Fórmula acuñada por Xu Xing, pensador agrario del siglo IV a. C., citada en Wiebke Denecke, *The dynamics of masters literature. Early Chinese thought from Confucius to Han Feizi*, Harvard University Press, Cambridge-Londres, 2010, p. 37.

ampliamente reprimido durante el siglo xx en la cultura popular, o más bien en aquello en lo que esta se convirtió tras caer en manos de la industria mediática: la cultura de masas.³¹ Actualmente, el ideal de autonomía ya no está en el centro de los modos de vida populares, ni siquiera en las zonas rurales en las que, a pesar de todo, aún perduran ciertas prácticas de subsistencia. Por otra parte, si la hegemonía cultural del sueño de librarse o quedar exento ha arrojado el ideal de autonomía a las mazmorras del pensamiento político, es porque este ideal aún no estaba muerto del todo. Cabe encontrar sus rastros en el pensamiento antiguo, con su alta estima de la autarquía y la frugalidad, así como en el republicanismo clásico hasta Rousseau, quien, hablando de Córcega, afirmaba: «Quien depende de los demás y no tiene sus recursos en sí mismo no puede ser libre».³² Posteriormente, la autonomía ya solo encontró el aprecio de autoras y pensadores situados en los márgenes de sus respectivas corrientes de pensamiento: socialistas no marxistas, ecologistas no tecnócratas y feministas no modernistas.

Mejor incluso que Illich, son las ecofeministas de la «perspectiva de la subsistencia»³³ quienes han formulado la concepción más lograda de la libertad como autonomía. Al revalorizar las actividades de subsistencia (la producción local de bienes destinados a satisfacer las necesidades de quienes los producen, por oposición a la fabricación industrial de mercancías), rompen con el deseo de librarse o eximirse, que desemboca en *hacer hacer* a los asalariados, las mujeres o los esclavos lo que uno quiere tener, pero no quiere tomarse la molestia de hacer por sí mismo. Pues el objetivo de estas autoras es *pensar y superar conjuntamente las distintas relaciones de dominación* (dirigentes/ejecutantes, hombres/mujeres, Norte/Sur), lo que exige volver a pensar la libertad

31. Véase Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire?*, Climats, Castelnaud-le-Lez, 2001 [1981].

32. Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, Nautilus, París, 2000 [1765], p. 28. [Hay trad. cast.: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Tecnos, Madrid, 1989].

33. Es el subtítulo del mencionado libro de Veronika Bennholdt-Thomsen y Maria Mies, *Eine Kuh für Hillary*. Hay otras autoras vinculadas a esta categoría, en particular Vandana Shiva, coautora con Mies de otro importante libro: *Écoféminisme*, *op. cit.*

«dentro del reino de la necesidad» (véase la cita en el epígrafe de este capítulo).

Al decir esto se están desmarcando de las feministas modernistas, para quienes las actividades de subsistencia, asociadas a las sociedades tradicionales y a sus relaciones personales de dominación, en particular la de género, son incompatibles con la emancipación. La toma de conciencia del carácter falaz de las formas de emancipación que propone el mundo industrial, caracterizado por una expansión inédita de las relaciones de dominación, pero bajo una forma impersonal, a estas autoras las ha llevado a formular la hipótesis inversa: en una época de catástrofe socioecológica provocada por el capitalismo industrial, la emancipación de las mujeres, al igual que la de los hombres, exige *reinventar la subsistencia fuera de las relaciones tradicionales de dominación personal*.³⁴ Esta es la apuesta de todas aquellas y aquellos que hoy intentan reapropiarse de sus condiciones de vida en el seno de pequeñas estructuras colectivas, en las que se trata de repartir las tareas de forma equitativa en función de las preferencias, las capacidades y las situaciones de unas y otros, y no en función del sexo.

A esta libertad en la necesidad las ecofeministas la llaman «autonomía», pero en un sentido completamente distinto al de Kant. Porque no se trata de salirse del mundo sensible. Al contrario, se trata de asumir nuestra parte sensible asegurando nuestra subsistencia. Es la autonomía en el sentido de la *selbstständigkeit*³⁵ alemana (literalmente, «mantenerse en pie por sí mismo») y del inglés *self-reliance* («apoyarse en uno mismo, contar uno con sus propias fuerzas»), términos que no remiten a la ley, sino a la vida física y material, y que de este modo amplían el alcance de una idea que está muy presente en Kant, pero no en relación con el término «autonomía». Pues, contra la perezosa propensión a delegar en otros (intelectuales, directores de conciencia, médicos, etcétera) la «tediosa tarea» de pensar por uno mismo, y de convertirlos así en nuestros «tutores», Kant da a la Ilustración el lema: «¡Ten el valor de

34. Bennholdt-Thomsen y Mies, *Eine Kuh für Hillary*, op. cit., cap. 8.

35. *Ibid.*, p. 27.

servirte de tu propio entendimiento!».³⁶ En cierto modo, la tarea consiste hoy en extender esta idea más allá del ámbito intelectual, en vista de que el tutelaje material de las poblaciones es el fundamento de un nuevo oscurantismo, que se hace patente en la negación de la gravedad de la situación socioecológica. En el siglo XXI, la Ilustración exige que nos liberemos de la tutela industrial: «¡Tened el valor de serviros de vuestras capacidades intelectuales y físicas, atreveos a hacer por vosotros mismos!».

La subsistencia contra el supermercado industrial

Puede parecer paradójico asociar la libertad a la subsistencia, pues eso querría decir que uno de los valores humanos más elevados se hace depender de las actividades más prosaicas, que lo que distinguiría al humano del animal queda reducido a una exigencia íntimamente ligada a nuestra parte animal. Esta impresión es una consecuencia de la *doxa* que quiere que «subsistencia» sea sinónimo de «supervivencia», es decir, de una «sub-vivencia» puramente animal, reducida a la «lucha por la existencia». Actualmente, los términos «autosubsistencia» y «autosuficiencia» sugieren en primer lugar pobreza y atraso: no se entienden como un «tener lo necesario» para vivir, sino como un «estar *por debajo* de lo suficiente». La «economía de subsistencia» de las culturas campesinas e indígenas se asocia a la escasez y la carencia, cuya causa se atribuye a técnicas consideradas arcaicas. El antropólogo Marshall Sahlins cita a dos de sus predecesores, buenos representantes de esta ideología modernista:

*Los cazadores y recolectores nómadas a duras penas cubrían sus necesidades mínimas de subsistencia y a menudo se quedaban muy por debajo del mínimo necesario. [...] Siempre en movimiento en busca de comida, era evidente que carecían de horas de ocio que pudieran dedicar a actividades de cierta importancia no relacionadas con la subsistencia.*³⁷

36. Immanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?* [1784].

37. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*,

Sahlins demuestra que esta visión es etnocentrismo puro y duro: distorsiona los hechos al imponer a las sociedades no modernas nuestra idea de lo que «hace falta» para vivir. Si, como dice el sentido común, abundancia significa poder satisfacer fácilmente todas las necesidades, entonces los cazadores-recolectores disfrutaban de ella, ya que cubrían sus necesidades trabajando entre tres y cuatro horas diarias; es decir, el tiempo de trabajo que Lafargue esperaba conseguir con el desarrollo del maquinismo. De ahí el provocador título del libro de Sahlins: *Âge de Pierre, âge d'abondance* (Edad de Piedra, edad de abundancia).³⁸ Según Sahlins, hay dos maneras de lograr la abundancia: o bien se aumenta la producción desarrollando herramientas más potentes —pero como ese progreso genera nuevas necesidades (empezando por la necesidad de esas herramientas), se desencadena una carrera imparable que desemboca en la explotación insostenible de la naturaleza y de los seres humanos—, o bien se moderan las necesidades.³⁹ No obstante, los modernos se caracterizan precisamente por haber descartado esta opción, que contradice a su ídolo, el «desarrollo».

Fue la ciencia consagrada a este ídolo, la economía, la que acuñó la noción de «economía de subsistencia» para oponerla a la economía de mercado, que se supone que es la fuente de «la abundancia». Como el desarrollo implica la mercantilización de los recursos y, por tanto, su apropiación por una minoría que se enriquece mientras la mayoría, privada de sus medios de vida, se hunde en la pobreza, había que acreditar la idea de que la totalidad del pasado había vivido bajo el yugo de la escasez. Este es el axioma fundacional de la economía: presentarse como la ciencia de la «riqueza de las naciones» (Smith), es decir, del final de la subsistencia.⁴⁰

Gallimard, París, 1976 [1974], p. 39. [Hay trad. cast.: *La economía de la Edad de Piedra*, trad. Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila, Akal, Madrid, 1983, p. 15. Traducción modificada].

38. Este es el título de la versión francesa del libro de Sahlins, que amplía el del original inglés (*Stone Age economics*), al que sí se atiene la versión castellana de Akal, con una referencia al título del primer capítulo: «The original affluent society» («La primera sociedad de la abundancia»). (*N. del T.*)

39. *Ibid.*, p. 38 (pp. 13-14 de la trad. cast. cit.).

40. Véase Illich, *Le travail fantôme*, *op. cit.*, pp. 140-143 (p. 59 de la trad. cast. cit.).

A decir verdad, el desprecio por la subsistencia se remonta todavía más atrás. Hunde sus raíces en la visión del mundo de las clases dominantes que, desde la Antigüedad, han contrapuesto lo que ellas denominaban la «vida buena» (es decir, las actividades que conformaban su estilo de vida aristocrático) a la vida sin más, a la vida meramente animal o biológica de los subalternos que ellas se encargaban de dejar reducida a las tareas vinculadas a la subsistencia. La «vida buena», la auténticamente humana, consistiría en dedicarse a la acción política, a la contemplación teórica o a la creación artística, lo que equivale a asociar subsistencia con supervivencia. Sin embargo, hay una diferencia importante: la subsistencia está efectivamente ligada a la vulnerabilidad de la vida, pero forma parte de la vida cotidiana, mientras que la supervivencia se plantea en circunstancias excepcionales, ligadas a una muerte («sobrevivir a alguien») o a una situación de peligro («sobrevivir a una catástrofe»).

Originalmente, el término «subsistencia» no era peyorativo. En su acepción primera, designa *la vida en su duración* y es sinónimo de persistir y de resistir: lo que subsiste es lo que resiste la acción corrosiva del tiempo. En su segundo sentido, el término designa la primera cosa de la que hay que preocuparse para asegurar la existencia. El lenguaje ordinario es claro al respecto: las subsistencias son *los víveres*. Puesto que vivir es «vivir de», asegurarse la subsistencia significa, lo primero, tener algo para comer. De ahí que la subsistencia esté tan estrechamente asociada a las prácticas campesinas.

En el mundo moderno, el término ha acabado por adquirir un tercer significado: la subsistencia es lo que precede a la economía de mercado y se opone a ella. O mejor dicho, es lo que el *capitalismo industrial* ha tenido que destruir. Porque la idea de «economía de mercado», tal como la concibió Adam Smith, se presta a confusión en un contexto industrial en el que la concentración económica conduce a la formación de oligopolios que pretenden y consiguen controlar la demanda, en lugar de obedecerla como predicaba Smith.⁴¹ En realidad, la subsistencia no se opone tanto al

41. Sobre el carácter preindustrial del modelo smithiano de economía de mercado, véase Nicolas Eyguesier, «Notes sur la naissance de l'industrialisme (1815-1830)»,

mercado como al *supermercado industrial de la economía globalizada*. Basado en la mercantilización capitalista de *todos* los bienes, incluidas esas «mercancías ficticias» que son la tierra y el trabajo, el supermercado industrial está «desencastrado» de la sociedad.⁴² Es verdad que la institución del mercado, incluso el preindustrial, dista mucho de ser neutral.⁴³ Pero a escala local podía estar regulado, y generalmente lo estaba, por una «economía moral» que limitaba sus efectos sociales destructivos. Articulada con las prácticas de subsistencia de cada una de las casas que acudía allí a vender sus excedentes y a comprar lo que necesitaba para completar su producción, la institución del mercado permitía la circulación de determinados bienes sin generar formas de organización a gran escala, con todos los problemas que estas entrañan. Por lo tanto, en el mundo actual, esta institución, limitada y regulada, puede desempeñar un papel en la reconquista de la autonomía.⁴⁴ E incluso en un mundo ideal, ¿cabe imaginar que la autonomía no sea un término medio entre los dos escollos opuestos que son la organización comunista y la mercantilización liberal *totales*?

Así entendida, la «perspectiva de la subsistencia» es *la única alternativa práctica, probada y demostrada al capitalismo*, y la mejor fuente de inspiración para repensar nuestra libertad en un mundo en plena convulsión. Las otras propuestas, sobre todo las que se denominaron socialistas o comunistas en la tradición de Marx, fueron y siguen siendo proyectos puramente teóricos cuyo carácter fantasmagórico se hace patente en la promesa de alcanzar el paraíso en la tierra y de superar esos «males» de la condición humana que serían la carencia, el esfuerzo y el conflicto. Allí donde estas

Notes et Morceaux Choisis, n.º 12, *op. cit.*, esp. pp. 31-40; sobre la regulación (es decir, el condicionamiento) de la demanda por la oferta (la «secuencia corregida») en las «sociedades opulentas», véase John Kenneth Galbraith, *Le nouvel État industriel. Essai sur le système économique américain*, Gallimard, París, 1979 [1967], esp. p. 245 y ss. [Hay trad. cast.: *El nuevo estado industrial*, trad. Manuel Sacristán y Carlos Rocha, Orbis, Barcelona, 1980, p. 201 y ss.].

42. Polanyi, *La grande transformation*, *op. cit.*

43. Véase capítulo segundo, pp. 103-116 de este libro.

44. Sobre los «mercados de subsistencia», basados en la reciprocidad más que en el intercambio mercantil, véase, por ejemplo, Bennholdt-Thomsen y Mies, *Eine Kuh für Hillary*, *op. cit.*, cap. 4.

especulaciones se han llevado a la práctica, han conducido a formas alternativas de capitalismo que no han superado ninguno de estos males. Y, como el Estado se convierte en el único agente del desarrollo industrial, la dominación política adopta, por el contrario, una forma totalitaria. Así que ha llegado el momento de cambiar de utopía y de inspirarnos en precedentes históricos que nos muestran vías tal vez menos grandiosas, pero más realistas. La forma en que las mujeres keniatas de la región de Maragua se emanciparon en la década de 1980 de la dominación de sus maridos, del Estado y del capital occidental, que las obligaban a cultivar café a precios irrisorios, es muy instructiva: se reapropiaron de la tierra, arrancaron las plantas de café y en su lugar cultivaron hortalizas para los mercados locales. El mensaje es claro: «No hay resistencia sin subsistencia, no hay subsistencia sin resistencia».⁴⁵

En un momento en el que el capitalismo industrial está provocando una extinción masiva de especies, la cuestión de la subsistencia, que la ciencia económica pretendía dejar definitivamente zanjada mediante el desarrollo, va a volver a plantearse, de forma más dramática que nunca, a causa de este mismo desarrollo. Porque nuestra subsistencia no puede garantizarse independientemente de la del conjunto de formas de vida en contacto con las cuales hemos evolucionado. En la Tierra todo está relacionado y la subsistencia de unos condiciona la de los otros: a veces, los unos son incluso la subsistencia de los otros. Asegurar la nuestra requiere, por tanto, sentar las bases de formas de vida que no pongan en peligro aquellas otras a las que estamos ligados en la trama de la vida. Si la naturaleza es el fundamento de nuestra subsistencia, su degradación no puede sino poner en peligro nuestra autonomía y hacernos dependientes de los medios tecnológicos con que paliarla. Por eso, *la defensa de la vida y la defensa de la libertad están intrínsecamente unidas*.

La catástrofe ecológica nos invita, pues, a dar un giro «subsistencialista» a nuestra comprensión de la libertad, a liberarnos de la fantasía nihilista de liberación. Si bien Sartre tenía razón

45. *Ibid.*, cap. 9, cita p. 234.

cuando afirmaba que, para el ser humano, «la existencia precede a la esencia» (en el sentido de que el ser humano primero existe y luego define, a través de sus elecciones y sus actos, en qué consiste su libertad),⁴⁶ podemos replicarle, a riesgo de sacar de quicio a Saint-Germain-des-Prés y a todos los barrios *cool* de las metrópolis contemporáneas: *la subsistencia precede a la existencia*. Porque, para poder existir y elegir nuestra vida con total libertad, primero hay que tener lo suficiente para vivir y cierto control sobre nuestras condiciones de vida, para poder así asegurarlas a largo plazo sin depender de instancias superiores capaces de determinar nuestras elecciones. De lo contrario, uno se encuentra, como le sucede a tanta gente bajo el capitalismo, en una situación de precariedad, es decir, «a merced» del sistema y de quienes lo dirigen, como sugiere la propia etimología del término: *precarius* designa «lo que se obtiene con ruegos y súplicas».

*Volver a la tierra:
una crítica ecofeminista del mito de la autodeterminación*

Si la importancia de la autonomía material para la libertad deriva del hecho de que la dependencia es un medio de dominación, podríamos caer en la tentación de identificar la autonomía con la independencia en el plano de la satisfacción de las necesidades. Es lo que hacen actualmente muchas personas y pequeños grupos, a costa de aislarse de la vida política y social, como hizo Thoreau a mediados del siglo XIX para cultivar su libertad interior viviendo solo en el bosque durante dos años. Pero como él mismo reconocía, no era absolutamente independiente en términos materiales: primero tuvo que comprar lo necesario para construir su cabaña y luego siguió yendo a trabajar y comprando algunas cosas por los alrededores.⁴⁷ En realidad, la independencia absoluta no es posible

46. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1970 [1946], pp. 17-27. [Hay trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1992, p. 10].

47. Henry David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*, Gallimard, París, 1922 [1854], pp. 9-95. [Hay trad. cast.: *Walden*, trad. Marcos Nava, Errata Naturae, Madrid, 2013, pp. 9-104].

ni deseable y en su búsqueda puede adivinarse un deseo de liberarse de los demás.

Maria Mies evitó este escollo reflexionando sobre el ideal feminista de libertad. En su opinión, repensar la libertad «dentro del reino de la necesidad» implica poner en cuestión una concepción que ella y la mayoría de sus camaradas del Norte habían dado por sentada: el ideal de la «mujer independiente», copiado del ideal masculino de independencia heredado de la Ilustración, tal como lo defendía Simone de Beauvoir.⁴⁸ La emancipación de la mujer consistiría en «alcanzar» al hombre. Pero esta «emancipación por nivelación» resulta problemática, como lo era la perspectiva del «desarrollo por alcance o nivelación» [*développement par rattrapage*] para los países del Sur, que se suponía que iban a emanciparse aplicando el mismo modelo industrial que los del Norte. Pues esta idea de emancipación da por hecho que el concepto de libertad que encarna el hombre moderno sería universal, válido para *todas y todos*.

Sin embargo, este ideal de libertad es manifiestamente falaz: la independencia que con tanto orgullo proclama el burgués descansa en realidad sobre la ocultación arrogante de todo lo que le debe, en términos de cuidados, alimentación, etcétera, a las mujeres y, más en general, a esos subalternos a los que mira con desprecio desde la altura de su supuesta independencia. En el sentido material, la independencia es un concepto vacío: nadie es independiente, todo ser vivo está atrapado en las relaciones de interdependencia que lo constituyen. La independencia no existe, salvo en las especulaciones teológicas sobre Dios; lo que indica que creerse independiente es creerse Dios, modelo patriarcal por excelencia. Hay que deshacerse, pues, del ideal de autonomía individual de los hombres de la Ilustración: en la práctica, siempre se consigue a costa de aquellas y aquellos que son explotados e invisibilizados. De la misma manera que la libertad antigua era imposible sin esclavitud, el ideal ilustrado de autonomía exige que uno tenga un

48. Véase Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, París, 1949, en particular el último capítulo, titulado «La femme indépendante». [Hay trad. cast.: *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell Linares, Cátedra, Madrid, 2017].

determinado número de personas a su servicio. *O sea que este concepto supuestamente universal de libertad no es universalizable.*

A pesar de todo, Beauvoir considera que la libertad es autode-terminación. Ser libre implica salirse de los determinismos sociales y naturales, apartarse de la inmersión en la vida, trascender la «inmanencia» (un poco como la autonomía moral en Kant). A su juicio, la inmanencia es la vida diaria dedicada a los demás en el ámbito familiar, así como lo que parece ser la matriz de este encadenamiento doméstico: el cuerpo y sus capacidades procreadoras. Lo que la mujer reclama hoy, según Beauvoir, es que «se le reconozca que existe con el mismo derecho que el hombre y no tener que subordinar la existencia a la vida, el ser humano a su animalidad». Detrás de este tipo de interpretación, Mies detecta la pasión por las dicotomías jerarquizadas que caracterizan la ideología patriarcal y capitalista moderna: el hombre sería superior a la mujer como el espíritu lo es al cuerpo, el ser humano a los animales, la cultura a la naturaleza, etcétera. Para Mies, la autora de *El segundo sexo* en el fondo cree que «nuestro cuerpo es nuestro enemigo», al contrario que las defensoras de la autonomía femenina, uno de cuyos libros de referencia es *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*.⁴⁹ Mies concluye:

*La liberación de las mujeres no puede significar una separación de nuestra corporeidad, un «ascenso» a la esfera de trascendencia del hombre; al contrario, debe significar la vinculación de los hombres a estas relaciones vivas, a esta cotidianidad, a esta carga, a esta inmanencia. Para ello no hacen falta nuevas tecnologías, sino más bien nuevas relaciones entre los sexos, en las que el deseo y la carga se compartan equitativamente.*⁵⁰

49. Maria Mies, «Autodétermination: la fin d'une utopie?» (1989), en *Écoféminisme*, *op. cit.*, p. 250 (p. 363 de la trad. cast. cit.). Véanse también pp. 17-18 (p. 52 de la trad. cast. cit.). Desde la década de 1970, el libro colectivo *Our bodies, ourselves* invitaba a las mujeres a conocer mejor su cuerpo y en particular sus capacidades reproductivas, para reapropiárselas y poder controlarlas ellas mismas. El libro acaba de ser reeditado (y actualizado): Mathilde Blézat *et al.*, *Notre corps, nous-mêmes*, Hors d'Atteinte, Marsella, 2020. [Hay trad. cast.: *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Icaria, Barcelona, 1984].

50. Mies, «Autodétermination: la fin d'une utopie?», *op. cit.*, p. 254 (pp. 367-368 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

La emancipación de las mujeres no consiste en «elevarse» a la concepción extraterrestre de la libertad como «superación de la necesidad». No solo porque una igualación de ese tipo es un acto de sumisión intelectual (¿emanciparse consiste en seguir el modelo dominante?), sino porque esta ideología, al pretender alzarse por encima de la inmanencia de la vida, solo puede ser mortífera, pues invita a negarse en cuanto ser encarnado. Para Mies, la emancipación femenina consiste más bien en *bajar a los hombres a la tierra* para hacerles tomar conciencia de las realidades de la vida cotidiana y del hecho de que estas no son «exteriores» a ellos, como no nos es ajeno nuestro cuerpo. Puestos a hablar el lenguaje de la «necesidad», que presenta las opciones vitales como hechos ineludibles, de lo que se trata es de ayudar a los hombres a establecer una «relación viva» con esas necesidades, a que las consideren como *sus* necesidades de seres vivos y no como necesidades que les vendrían impuestas desde el exterior. Una vez superada la negación de la realidad, será más fácil compartir equitativamente la carga de la vida cotidiana, *así como las alegrías y los placeres sencillos ligados a ella*. Y entonces será posible imaginar otra forma de libertad: no una libertad acósmica basada en la trascendencia, tal como aparece en la obra de Sartre, sino una *libertad en el mundo*, tal y como la elabora Maurice Merleau-Ponty.⁵¹ Esta es la condición para dejar de identificar la libertad con la dominación, como han hecho tácitamente la mayoría de las filosofías de la libertad al confundirla con la liberación en el sentido de librarse o quedar exento. Más allá de las mujeres, este gesto ecofeminista tiene un alcance universal.

*Reconocer nuestra interdependencia:
la autonomía material es política*

La autonomía material cuyos contornos estoy tratando de perfilar no se basa en el sueño individualista de librarse de las obligaciones

51. Véase Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, pp. 497-521. [Hay trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1985, pp. 442-463].

ligadas a la interdependencia que caracteriza la condición terrena: se trata de una *autonomía en la interdependencia*, que asume que dependemos estructuralmente los unos de los otros para garantizar nuestra subsistencia. De lo que tenemos que emanciparnos no es de las dependencias materiales y sociales como tales, sino de aquellas que nos ponen «a merced» de otros, confiriéndoles un poder discrecional y arbitrario sobre nosotros: esa es la definición de la opresión. Y ese es potencialmente el caso cuando una dependencia es asimétrica, ya sea porque es unilateral o desequilibrada en exceso, ya porque vincula instancias de poder demasiado desigual: piénsese en los agricultores frente a los gigantes de la industria agroalimentaria o en los individuos atomizados frente a los bancos. Hoy, el problema de la autonomía no es eliminar toda dependencia, sino liberarse de las que nos atan a las grandes organizaciones privadas y públicas, y al sistema industrial que estas organizaciones conforman. Por lo tanto, de lo que se trata es de *reconstruir interdependencias personales que permitan aflojar el cerco de las dependencias anónimas y hacerlo en igualdad. La autonomía no consiste en apañárselas solo, sino en insertarse en un mundo de conocimiento mutuo en el que las obligaciones recíprocas y las reglas compartidas tejan lazos de solidaridad que nos liberen de las formas impersonales de dominación.*

Lo que significa que la autonomía, al margen de su dimensión individual o doméstica, tiene siempre una dimensión social o comunitaria. Si asegurarse la propia subsistencia significa hacerse cargo de las propias condiciones de vida, los demás forman parte de esas condiciones. Pues la (re)producción de nuestras condiciones de existencia es una actividad compartida con aquellas y aquellos con quienes compartimos la existencia, en particular desde el punto de vista de un territorio y unos recursos comunes. Requiere de su apoyo, sea en forma de un extra de fuerza, de saber o de herramientas. En cuanto que relación con la naturaleza, las actividades de subsistencia presuponen siempre conocimientos y herramientas que nos vinculan a los demás, incluso en su ausencia: solo en su isla, Robinson no habría sobrevivido si las cajas de herramientas, que contenían el saber hacer de su época, no se hubieran salvado con él del naufragio. Si disponer de una parcela de tierra y

un animal de tiro es una condición de la libertad, la integración en una comunidad es otra, e igual de importante: incluso en Estados Unidos, «el país del individualismo», los pioneros no se instalaban solos, sino formando parte de una colectividad. Porque la subsistencia es una relación social con el mundo y la autonomía material comporta una concepción *relacional* de la libertad en la que los otros no son necesariamente un obstáculo, como sí lo son para los liberales. Su acto fundacional no es una «declaración de independencia», sino un *reconocimiento de interdependencia*. Lejos de ser una ausencia de vínculo, designa un determinado tipo de vínculo, basado en el mutuo aprecio, como sugiere el hecho de que, en inglés y en alemán, los términos «libre» (*free, frei*) y «amigo» (*friend, Freund*) estén etimológicamente emparentados.

El subsistencialismo está, por tanto, en las antípodas políticas del survivalismo de esos aprendices de Rambo que se preparan para el colapso en sus búnkeres privados o en sus «bases autónomas sostenibles» (BAD, acrónimo de *base autonome durable*). El primero se inscribe en la tradición del socialismo y su ideal de cooperación, pero expurgado de su fascinación por la industria; el segundo, promovido inicialmente por libertarios ultraliberales, lleva al extremo la visión liberal de la «guerra de todos contra todos», proyectando ese *bad trip* en un mundo posapocalíptico.⁵² La otra cosa que los diferencia es el hecho de que, en cuanto se adopta la perspectiva de la subsistencia, la hipótesis de que el supermercado global colapse pierde su dimensión apocalíptica: no será el fin del mundo, sino solo el fin de un mundo, ese que los poderosos han construido en su propio interés. Y ponerle fin es desde ahora condición para que la vida deje de deteriorarse.⁵³

52. Sobre las BAD fascistoides, véanse Piero San Giorgio, *Survive. The economic collapse. A practical guide*, Le Retour aux Sources, Aube, 2011, así como Pablo Servigne, Raphaël Stevens y Gauthier Chapelle, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*, Seuil, París, 2018, pp. 257-259 [hay trad. cast.: *Otro fin del mundo es posible. De la colapsología a la colapsofía: cómo vivir el colapso de la civilización termoindustrial de forma inteligente*, trad. Jordi Giménez Samanes, Arpa, Barcelona, 2022, pp. 196-198], que invitan a tender «puentes» entre las BAD y las ZAD, pasando por alto todo lo que las opone políticamente.

53. Bennholdt-Thomsen y Mies, *Eine Kuh für Hillary*, *op. cit.*, p. 12.

Si la autonomía material tiene necesariamente una dimensión colectiva, entonces es fundamental, desde una perspectiva de autonomía, procurar que los vínculos de cooperación se mantengan, que «subsistan». La cuestión de la subsistencia se divide en dos: lo primero que hay que asegurar es la subsistencia (en el sentido primero de «existencia perdurable») de las formas de organización colectiva que permiten asegurar la subsistencia de todos (en el sentido segundo de «alimentos»). La importancia que se concede a las funciones políticas, que, fuera de las necesidades organizativas, aspiran a crear y recrear interminablemente el delicado entramado de lo social, no se debe a que las actividades políticas tengan más valor que las actividades materiales, sino a que las primeras condicionan las segundas en virtud de su dimensión colectiva.

Todo el problema de la autonomía consiste, pues, en hacer frente a un hecho ineludible de la vida social, en la medida en que esta se basa en la pluralidad y la alteridad: el conflicto. En formas diversas, no todas destructivas pero a menudo preocupantes, lo encontramos en todas las épocas y en todos los niveles de sociabilidad, incluso en los aparentemente más cohesionados. En las parejas, los hermanos, las pandillas de amigos, los partidos políticos, los barrios o las ciudades, apenas se apaga un conflicto, surge otro. Se entiende perfectamente que se haya soñado con transformar el conflicto en armonía perpetua. Pero esa fobia al conflicto, lejos de liberarnos de él, nos lleva a reprimirlo como algo malo o sucio, lo que hace que los antagonismos se vuelvan aún más viscerales y explosivos. La autonomía no significa negar el conflicto, sino encontrar los medios para resolver las tensiones o, en su defecto, permitir que se expresen de forma no destructiva.

Desde el momento en que hay colectivo y, con más razón todavía, sociedad, se plantea la cuestión del poder, en el sentido de lo que se sigue de la unión de las fuerzas y de la puesta en común de las cosas: la necesidad de decidir entre iguales qué hacer en tal o cual situación, qué se quiere hacer en el futuro o cómo utilizar los recursos comunes. El poder no se entiende aquí en el sentido foucaultiano: no es la problemática de la «acción sobre la acción» de los demás, es decir, de la dominación y del mando. Es la cuestión de la acción concertada y de la toma colectiva de decisiones,

que toda una tradición de pensamiento occidental ha confundido con la primera, porque Occidente las ha confundido en la práctica.⁵⁴ Y esta cuestión no pone en entredicho el proyecto de autonomía, que es precisamente una de las maneras de afrontarla, haciéndose cargo en común del poder en vez de delegarlo en instancias separadas.

La autonomía política consiste, pues, en organizarse colectivamente para darse leyes propias (normalmente por medio de una asamblea general) y ocuparse de los asuntos comunes (más bien mediante un consejo o personas designadas por la asamblea), evitando la autonomización de las funciones políticas en un aparato separado. Lo cual presupone formas de democracia directa basadas en la isonomía (las reglas son las mismas para todos) y la *isegoría* (todo el mundo tiene derecho a la palabra), la rotación y la colegialidad de los cargos (que deben cambiar de manos con regularidad y repartirse entre varias personas que se controlen mutuamente), el mandato imperativo y revocable cuando haya delegación de poder (los delegados no pueden hacer lo que les plazca, como nuestros supuestos representantes: tienen una misión definida que cumplir), y la prioridad de la búsqueda de consenso frente a la votación por mayoría en caso de cuestión controvertida.

No voy a profundizar más en la teoría de la autonomía política porque, a diferencia de lo que ha pasado con la autonomía material, no ha sido excluida de la reflexión. Incluso ha sido objeto de teorías (sobre la democracia, el municipalismo libertario, el federalismo, etcétera) y de debates en profundidad, alimentados por las innumerables experiencias históricas de autoorganización: la «democracia primitiva» de los iroqueses,⁵⁵ los «caracoles» zapatistas,

54. Véanse Pierre Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, París, 1974 [hay trad. cast.: *La sociedad contra el Estado*, trad. Francisco Madrid, Virus, Barcelona, 2024]; y Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 259-265, así como «Sur la violence» [1970], en *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Calmann-Lévy, París, 1972, esp. p. 144 [hay trad. cast.: *Sobre la violencia*, trad. Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2005].

55. Véase Christophe Darmangeat, «La constitution iroquoise», en el blog *La hutte des classes* (lc.cx/2pVyHB). Sobre las formas prehistóricas de organización política, en particular la democrática, véase Alain Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Gallimard, París, 2012, p. 450 y ss.

los contrapoderes plebeyos de la antigua Roma y de las ciudades medievales,⁵⁶ la «política del campo de taro»⁵⁷ de las mujeres del Pacífico, las revoluciones consejistas del siglo xx o los escartons y otras repúblicas campesinas,⁵⁸ por citar algunas. En cambio, la cuestión de la autonomía material apenas se ha analizado, por más que sea el requisito previo de la autonomía política. En Castoriadis, que dedicó toda su reflexión a la autonomía, esta carencia es particularmente flagrante.⁵⁹ Intentaré subsanarla siquiera en algún grado.

Hambre, manos y tierra

En su *Llamamiento al socialismo* (1911), el anarquista alemán Gustav Landauer arremetía contra los marxistas que, imbuidos de sus «leyes de la historia», esperaban a que se dieran las «condiciones objetivas de la revolución» para realizar el comunismo, lo que en la práctica significaba apoyar el desarrollo capitalista. Contra esta mezcla de inmovilismo político y fascinación por la industria, Landauer proponía la creación, *aquí y ahora*, de comunas agrarias y de artesanos a fin de experimentar la libertad socialista. En su opinión, para ello solo hacían falta tres cosas: «Hambre, manos y tierra».⁶⁰ El hambre designa por metonimia las necesidades que sentimos; las manos, nuestra capacidad de actuar; y la tierra, los recursos que, gracias al trabajo de nuestras manos, pueden satisfacer nuestras necesidades. De este modo, Landauer identificaba los tres aspectos principales de la autonomía material: asegurar nuestra

56. Weber, *La ville*, op. cit., pp. 152-164.

57. Bennholdt-Thomsen y Mies, *Eine Kuh für Hillary*, op. cit., cap. 9.

58. Véanse Hervé Luxardo, *Les paysans. Les républiques villageoises X^e-XIX^e siècles*, Aubier, París, 1981; y Walter Ferrari y Daniele Pepino, «Escartoun», *la federazione delle libertà. Itinerari di autonomia, eresia e resistenza nelle Alpi occidentali*, Tabor, Valle de Susa, 2013.

59. Véase Adrián Almazán Gómez, «Castoriadis et les moujiks: un rendez-vous manqué», inédito.

60. Gustav Landauer, *Appel au socialisme*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2019 [1911], pp. 161-164. [Hay trad. cast.: *Llamamiento al socialismo. Por una filosofía libertaria contra el Estado y el progreso tecnológico*, trad. Diego Abad de Santillán revisada por Jesús García Rodríguez, El Salmón, Alicante, 2019, p. 185 y ss.].

subsistencia significa proveer a nuestras necesidades, hacer por nuestros propios medios y vivir de nuestros propios recursos. Estas tres expresiones, en el fondo sinónimas, ponen de relieve tres dimensiones de la autonomía material: la autosuficiencia, la autoproducción y el arraigo local.

Si bien la cuestión de la autonomía material se presenta en estos tres planos de las necesidades, las capacidades (sobre todo las técnicas) y los recursos, también depende de la forma en que se articulan estos ámbitos: asegurar la propia subsistencia requiere de un equilibrio entre lo que sentimos que necesitamos y aquello de lo que disponemos, es decir, los recursos que nuestras capacidades técnicas nos permiten utilizar. En cuanto se rompe este equilibrio, nos encontramos en situación de dependencia y, si no estamos en una relación de interdependencia simétrica con aquellos de quienes pasamos a depender, esta dependencia genera tensiones peligrosas. A menos que renunciemos a satisfacer las necesidades en cuestión, nos vemos atrapados en una lógica que ya no nos deja más opción que dominarlas o ser dominados por ellas.

El factor fundamental de esta ruptura es el progreso tecnológico. Según sus defensores, permite aumentar los recursos disponibles, condición aparente para evitar la escasez. Pero, al mismo tiempo, conduce a una escalada de las necesidades que hace que el problema de la escasez, lejos de superarse, se plantee sin cesar de manera más intensa. Pues, si bien es evidente que la multiplicación de las necesidades humanas no tiene límite, en un mundo finito el crecimiento de los recursos es necesariamente limitado. En realidad, el progreso tecnológico no hace que aumenten los recursos, solo permite maximizar su explotación. Tarde o temprano, encamina a su expolio generalizado sin por ello aliviar la frustración que genera.

Proveer a nuestras propias necesidades

Ser autónomo es, en primer lugar, estar en condiciones de satisfacer de manera duradera aquello que sentimos como nuestras necesidades. «Proveer» viene del latín *providere*, que significa «prever»,

y que ha dado el sustantivo «provisiones», sinónimo de «sustento». Asegurar nuestra subsistencia implica, efectivamente, salir del presentismo en todas sus formas, ya sea hedonista (*carpe diem*) o punk (*no future*): recoger la flor del día, por supuesto, pero al mismo tiempo sembrar las semillas del futuro. La autonomía de la que estamos hablando no es la que reivindican las TAZ, las zonas temporalmente autónomas, concebidas según el modelo festivo de las *free parties*. Se parece más a la de la red de cooperativas Longo Mai, expresión que en provenzal significa «que dure». Lo cual exige no reducir la libertad al acontecimiento, al surgimiento de lo imprevisible: en todas sus variantes, este planteamiento olvida que «libre» no se dice únicamente de un acto extraordinario, sino también de una forma de vida estable. La libertad no se reduce a la irrupción de lo nuevo: se experimenta también en el día a día.

La vida diaria consiste en primer lugar en cubrir necesidades. El término francés para «necesidad» [*besoin*] procede de una raíz franca que significa «preocupación» [*souci*] y que también ha dado «cuidado» [*soin*] y «labor» [*besogne*]. Las necesidades son todo aquello de lo que uno se preocupa, aquello de lo que no podemos hacer abstracción, porque siempre acaban manifestándose en forma de carencia. De ahí la idea de algo que se impone, de situación apremiante, incluso angustiada («pasar necesidad»): las necesidades de alguien son todo lo que ese alguien considera que le *hace falta* para vivir. Es «lo que es menester», entendido en el sentido relativo de aquello que, en el marco de un modo de vida determinado, no se puede superar ni eludir. El término «necesidad» procede de *ne cedere*, negación del verbo latino que significa «marchar, irse, retirarse, ceder»: es lo que impide caminar o partir.

Hay dos maneras de proveer a nuestras necesidades: *haciendo por nosotros mismos* o *recurriendo a los demás*. Hoy en día suele asociarse la autonomía sobre todo a la primera. Pero eso es olvidar que la forma de abastecerse de otros y de vincularse a ellos seguramente es tan importante para el proyecto de autonomía como la autoproducción. En realidad, no hay razón para tener que elegir entre una u otra vía. La autonomía depende de sus pesos respectivos y de las modalidades de abastecimiento externo: ¿qué obtenemos de

los demás, de quién exactamente, cómo y con qué efectos? En la actualidad, la heteronomía deriva del hecho de que, de entre todas las modalidades de abastecimiento externo posibles, el intercambio comercial —cuyo horizonte es el mercado global— ha adquirido en nuestro mundo occidental(izado) tanta importancia que expulsa a todas las demás. Dicho de otro modo, la heteronomía es resultado del grado de colonización capitalista de nuestras condiciones de vida, con todo lo que ello implica en términos de dependencia del sistema.

La primera manera de proveer a nuestras necesidades es hacer nosotros mismos, por nosotros mismos y para nosotros mismos aquello que necesitamos, ya sean productos alimentarios, tareas domésticas o resolución de conflictos. Se trata de la autosuficiencia en el sentido de la capacidad, que puede tener una ciudad o una granja, de producir lo suficiente para colmar las necesidades de sus miembros, de tener «todo lo que hace falta». Al igual que ha pasado con la idea de autarquía, esta ha sido desacreditada como un factor de aislamiento frente a los demás. Pero la autosuficiencia se refiere sobre todo a las cosas. Su objetivo no es prescindir de «los demás», sino que se pueda elegir a quién se quiere ver y cuándo. Porque esta libertad presupone no estar encadenado a nuestro pesar a determinadas personas o a determinadas instancias. La autosuficiencia es, por tanto, el requisito previo para entablar relaciones libres, basadas más en el deseo de ver al otro que en la necesidad de lo que posee, cosa que no siempre genera, ni mucho menos, relaciones sanas.

Para los antiguos, la autosuficiencia no era sinónimo de escasez, sino de plenitud. Designaba la saciedad y la satisfacción (de *satis* = bastante y *facere* = hacer) que se deriva de ella. Entre los escollos de la falta y del exceso, era una prueba de cordura y sabiduría. En el templo de Delfos se podía leer la exhortación «Nada en exceso». Perfección, plenitud, término medio, salvaguardia; no es de extrañar que la modernidad capitalista haya denostado esta idea, ya que choca frontalmente con su consigna «Siempre más».

La segunda manera de proveer a nuestras necesidades consiste en abastecerse de otros. Ello no contradice la autonomía, puesto que *la primera necesidad humana es la de los demás*, la de su

presencia y reconocimiento, lo que implica mantener el tejido humano que nos sustenta. Así pues, en la autonomía, el momento relacional prima sobre el momento material. Porque la vida humana nos devuelve constantemente a los demás. Lo que es cierto de nuestras relaciones con los animales también lo es de los vínculos humanos: «Emanciparse es liberarse de las malas ataduras; no desatar, sino atar mejor». ⁶¹ No es cortar lazos, sino crear vínculo, sustituir las relaciones verticales de dominación por relaciones horizontales de cooperación.

La autonomía no es el rechazo del intercambio, sino de las formas de intercambio que conducen a la heteronomía. Si bien el hecho de procurarse determinados bienes de otros no contradice la autonomía material, el recurso generalizado al intercambio mercantil, que incita a la gente a delegar su subsistencia en profesionales que ya no hacen más que aquello a lo que su profesión les obliga, sí supone una contradicción. Hay otras maneras de abastecerse de otros. En la línea de los investigadores antiutilitaristas de la escuela de Marcel Mauss, pensamos en primer lugar en la economía del don, basada en la triple obligación de *dar, recibir y devolver*. Esta forma de intercambio no mercantil está efectivamente en el centro del proyecto de autonomía, que se basa en la ayuda mutua. Pero, en un contexto capitalista, también podemos pensar en una práctica menos consensual, que sin embargo está entre las formas populares de aflojar el cerco de la dependencia económica: *coger lo que se ha obtenido mediante extorsión*. Es el principio del bandolerismo social, de los Robin Hood que, mucho antes de que Marx acuñara la frase, practicaban la «expropiación de los expropiadores». ⁶²

La autonomía también es compatible, hasta cierto punto, con formas de intercambio monetario. A diferencia de la ideología

61. Frase acuñada por un naturalista inglés en 1851, citada en Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI^e siècle*, La Découverte, París, 2011, p. 46. [Hay trad. cast.: *Vivir con los animales. Contra la ganadería industrial y la «liberación animal»*, trad. Jesús García, El Salmón, Alicante, 2021, p. 44. Traducción modificada].

62. Véase Eric J. Hobsbawm, *Les bandits*, La Découverte, París, 2008 [1969]. [Hay trad. cast.: *Bandidos*, trad. M.^a Dolors Folch, Joaquim Sempere y Jordi Beltrán, Crítica, Barcelona, 2001].

liberal y de las que se limitan a llevarle la contraria, hay que distinguir el mercado local de subsistencia, al que el campesino acudía a vender su excedente y a comprar algunos bienes complementarios, del supermercado mundial, propiamente capitalista, del que los asalariados-consumidores dependen por completo para vender todo lo que producen y comprar todo lo que consumen. Si retomamos el «esquema tripartito» de la vida económica anterior a la Revolución Industrial que propuso el historiador Fernand Braudel, vemos que la vida material de los campesinos (sus prácticas de subsistencia, ajenas al mercado) estaba articulada con una economía de mercado basada en el pequeño comercio, distinta del capitalismo, que siempre se ha desarrollado en otro plano, a escala internacional.⁶³ En este sentido, no hay necesidad de esperar a la abolición del dinero, ni de demonizar por purismo toda relación monetaria, para recuperar la autonomía, que implica no tanto rechazar por principio todo intercambio mercantil como limitar su alcance.

Con todo, aunque marginalmente se practique el intercambio monetario, la autosuficiencia consiste en construir circuitos propios. Primero están las viejas prácticas del contrabando, el mercado negro y la economía informal, que los Estados siempre han combatido. Más recientemente han aparecido esas prácticas oficiales que son las «cooperativas de consumidores» y los «circuitos cortos». Si bien se saltan algunas mediaciones capitalistas, hacen poco por cuestionar la escisión entre productores y consumidores. Los grupos de consumo o AMAP (asociaciones para el mantenimiento de una agricultura campesina), que ponen en contacto directo a horticultores y consumidores mediante la distribución semanal de cestas, son un buen ejemplo de este límite: es raro que los «consumidores» [*consomm'acteurs*] vayan a echar una mano a su agricultor, como se había planeado en principio para tratar de poner en contacto a campesinos y urbanitas, y dar a estos últimos

63. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle (t. I). Les structures du quotidien: le possible et l'impossible*, Armand Colin, París, 1979, pp. 8-9 [hay trad. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII, (t. I), Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, trad. Isabel Pérez-Villanueva Tovar, Alianza, Madrid, 1984, pp. 2-3].

la oportunidad de cultivar una forma de autonomía que se les ha vuelto inaccesible, participando aunque fuera mínimamente en el trabajo de la tierra. Por último, entre las prácticas que, dentro del mundo actual, también permiten atenuar las peores formas de heteronomía, se encuentran los «sistemas de intercambio local» que organizan, sobre la base de monedas alternativas (locales, oxidables, etcétera), una especie de trueque regional generalizado.

Tanto si hacemos las cosas nosotros mismos como si nos abastecemos de otros, proveer a nuestras *propias* necesidades supone haberlas *definido*, en los dos sentidos del término: en el sentido de haberlas identificado (¿cómo preverlas si no?) y en el de haberlas limitado (porque, si se expanden sin fin, ¿cómo vamos a satisfacerlas?). A lo que nos invita la autonomía no es a prescindir de los demás, sino a *prescindir de ciertas necesidades* y, por eso, el capitalismo y sus agentes libran semejante guerra contra este ideal, que pone límites a su desarrollo incitando a la sobriedad.

Al igual que los deseos, también las necesidades están mediadas socialmente. Es verdad que se suele asociar este término a la idea de un fundamento «natural». Pero, en realidad, las necesidades son históricas y aumentan con el desarrollo económico y técnico. Lo que llamamos «nuestras necesidades» no son más que nuestros hábitos naturalizados. Y, dado que lo que sentimos como necesidades son otros tantos puntos de apoyo para la dominación, la exigencia de autonomía implica luchar contra su proliferación, sobre todo cuando tienen que ver con bienes que no cabe procurarse por uno mismo. Es el caso de las tecnologías, que crean una fuerte dependencia de las empresas que las producen y del dinero que hace falta para adquirirlas.

La autonomía requiere hacer una selección de nuestras necesidades, sobre todo cuando se están aplicando los medios más sofisticados para suscitar sin cesar nuevas necesidades. Esto es lo que entienden vagamente todos los adeptos de la autonomía que llegan a denunciar las «falsas» necesidades, por considerarlas «artificiales», «imaginarias» o «secundarias». Sin embargo, estos discursos acaban naturalizando de manera indefectible determinadas necesidades y, por ende, la forma de vida que se construye a partir de ellas. Olvidan que las «falsas» necesidades se sienten

de verdad, a veces incluso de modo más apremiante que las «verdaderas», debido a un proceso de adicción. Y que las necesidades dependen antes que nada del mundo en el que vivimos. Es ciertamente tentador considerar el coche como una necesidad «artificial». Pero hay que reconocer que, una vez que el mundo se ha organizado en torno a este medio de transporte, se vuelve difícil y peligroso desplazarse a pie o a caballo, incluso allí donde todavía es posible. Es lo que Illich llama el «monopolio radical» que tienden a instaurar las distintas industrias, que imponen así su propia necesidad.⁶⁴

Así que pensar la autonomía no significa ponerse a hacer una teoría crítica de las «verdaderas» y las «falsas» necesidades, y menos aún una clasificación piramidal de las necesidades en «primarias» y «secundarias» que no haría más que reproducir, como aquella que elaboraron los economistas del desarrollo, la jerarquización cultural de las actividades y los grupos sociales. Lo único que la teoría puede hacer en este ámbito es denunciar la multiplicación de las necesidades e invitar a cada persona y cada colectivo a reflexionar sobre las suyas y a reducirlas. Pues corresponde a cada entidad definir las suyas según la situación. En este sentido, la autonomía de las necesidades es condición imprescindible para lograr la autosuficiencia e incluso la abundancia. Mientras las necesidades sean ilimitadas, será imposible tener «todo lo que hace falta»: seguiremos en una situación de escasez relativa y atrapados en la huida hacia delante productivista. Esto es lo que ocurre en nuestras sociedades llamadas «opulentas», en las que lo cierto es que *nunca hay suficiente* y, sobre todo, *nunca suficiente para todos*. En realidad, las nuestras son sociedades *de demasiada y de escasez*: tienen demasiado, muchísimo, pero este exceso no les basta. Exactamente igual que Trump, cuya sobrina ha escrito una semblanza suya titulada *Siempre demasiado y nunca suficiente*.

A cualquiera que señale los problemas insolubles que plantea la multiplicación de las necesidades, se le suele replicar que

64. Ivan Illich, *Énergie et équité*, Seuil, París, 1975, pp. 43-50. [Hay trad. cast.: «Energía y equidad», incluido en *Obras reunidas I*, trad. Ivan Illich y Verónica Petrowitsch, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2006, pp. 346-349].

limitar las necesidades desde fuera sería una forma de tiranía. Eso es verdad, pero el ideal de autonomía propone otra cosa: desde el momento en que proveemos a nuestras propias necesidades, el carácter finito de nuestras capacidades pone límites *inmanentes* a la escalada de aquellas. Pues la necesidad más acuciante pasa a ser la de que la vida no se nos vaya en satisfacer más y más necesidades. Esto es lo que Aleksandr Chayánov supo ver con respecto a la economía doméstica de los campesinos rusos: que obedecía a la búsqueda de un equilibrio, variable según las familias, entre «el grado de satisfacción de las necesidades y el grado de dureza del trabajo». Más allá de un determinado número de horas, el trabajo se vuelve tan agotador que las comodidades adicionales que permite ya no merecen la pena, lo que pone un «límite natural»,⁶⁵ o más bien inmanente, a la multiplicación de necesidades. Cuando hacemos las cosas nosotros mismos, el resultado es *una autolimitación de las necesidades que es un componente esencial de la autonomía*. Y, a la inversa, no hay nada que limite las necesidades de quienes *hacen hacer* todo a otros.

Hacer por nuestros propios medios

Definir nuestras necesidades significa fijar nuestros propios fines. Pero la autonomía también implica reflexionar sobre los medios adecuados, aunque solo sea porque influyen en los fines. Hay que volver, pues, a la primera manera de proveer a nuestras necesidades, esa que a menudo se explora primero y a la que a veces queda reducida la autonomía. Hacer por nuestros propios medios es ante todo hacer nosotros mismos, con nuestras propias manos, a partir de nuestras propias capacidades: la autoproducción o el autoconsumo. La sinonimia de estas dos nociones revela una especificidad crucial de las actividades de subsistencia, que es la de que anulan la separación entre consumidor y productor. Esta separación es la

65. Véase Aleksandr Chayánov, *L'organisation de l'économie paysanne*, Librairie du Regard, París, 1990 [1925], cap. 2 (citas en pp. 87-88). [Hay trad. cast.: *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974]. Para un resumen de su pensamiento, véase Renaud García, *Alexandre Chayanov, pour un socialisme paysan*, Le Passager Clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2017.

puerta abierta por la que las empresas meten la patita para redefinir nuestras necesidades en su propio beneficio: en cuanto se da por buena, la producción pasa a hacerse en nombre de las necesidades que los productores *suponen* que son las de los consumidores o que, más bien, los propios productores les atribuyen. A partir de ese momento, la definición de las necesidades deja de estar en manos de los principales interesados. Lo cual genera además un consumo pasivo que nos priva de la alegría de hacer, mucho más intensa que el placer de tener; y que nos hurta el acceso a la plenitud que permite la autonomía, por la multiactividad y la polivalencia que esta exige.

En este sentido, podría pensarse que el lema de la autonomía es *do it yourself* (DIY), «hazlo tú mismo». Aunque el fenómeno social al que remite esta expresión es reciente, la práctica se remonta mucho más atrás. Suele asociarse, por lo general, a las revistas técnicas del siglo xx que permitían saber cómo funcionaban las máquinas que uno utilizaba y cómo repararlas. Pero se podría remontar aún más, por ejemplo hasta Hipias de Elis, aquel sofista griego que presumía de haber hecho con sus propias manos todo lo que llevaba puesto: ropa, sandalias y joyas.⁶⁶

Sin embargo, no creo que el famoso DIY sea más apropiado para definir la autonomía material que las poco conocidas TAZ. Pues el éxito de aquella fórmula sigue a la profundización de la desposesión capitalista como si fuera su sombra. Solo con la sociedad de consumo y su represión de las actividades de subsistencia ha podido el «hazlo tú mismo» convertirse en una exhortación, porque esta práctica desaparecería en una sociedad que no dejaba de repetir: «¡déjelo en manos de profesionales!». Antes de la sociedad de consumo, el «hazlo tú mismo» no habría tenido ningún sentido, ya que la mayoría de los humanos hacían ellos mismos la mayor parte de las cosas. Si había alguna exhortación, era a liberarse: «¡Haga que lo haga un siervo, una criada o un obrero!».

66. Platón, *Hippias mineur*, 368 b-e. Véase también el elogio que le dedica Montaigne, *Les essais. De la vanité*, libro III, PUF, París, 2004 [1580-1588], pp. 968-969 [hay trad. cast.: *Los ensayos, según la edición de 1595 de Marie de Gournay*, trad. Jordi Bayod Brau, Acantilado, Barcelona, 2007, pp. 1443-1444], a quien también le gustaría «no tener necesidad expresa de nadie».

Dada su generalidad, «hazlo tú mismo» es una orden vacía que puede incitar a una cosa y a la contraria. Y, en la práctica, no siempre va en la dirección de la autonomía que se defiende en este ensayo. Porque, por vaga que sea, esa orden no deja de estar rodeada de un halo de connotaciones que le dan un sentido individualista y tecnófilo. Se dirige ante todo al individuo, al que incitan a cultivar retazos de autonomía despolitizada en su espacio privado.⁶⁷ El *do it yourself* se asocia sobre todo al mundo de los *hackers*, los *fab labs* y la «cultura libre» («libre» en el sentido inglés de «gratuito», como el «*software* libre», sin *copyright*) y, por lo tanto, a la revolución digital, que ha supuesto una etapa crucial en el despliegue de la vida abstracta. No invita tanto a combatir el mundo estandarizado del capitalismo industrial como a darle un toque personal. En cierto modo —como vimos al final del segundo capítulo, con el ejemplo del pan de Gorz—, el *do it yourself* ofrece al mundo industrial un «suplemento de alma» que lo vuelve aceptable: lo que se nos invita a que hagamos nosotros mismos pertenece menos al ámbito de la subsistencia que al de lo accesorio (joyas, música, ordenadores...), como si la cuestión de la subsistencia estuviera definitivamente resuelta y no meramente delegada, y como si esta exención generalizada no hiciera de ella una cuestión más candente que nunca. Es cierto que el espíritu DIY ha llevado a algunos de sus adeptos a construirse su propia casa o a convertirse en agricultores. Pero de este modo estaban yendo más allá de la parodia de autonomía que representa el reciente movimiento *maker*. Contrariamente a lo que afirman algunos académicos, este movimiento no inaugura la «era del hacer»,⁶⁸ sino que señala la entrada del hacer en el dominio de lo virtual.

Para hablar de la autonomía vinculada a las actividades de subsistencia, la lengua común dispone de términos menos equívocos: «casero» y «vernáculo». El adjetivo «casero» significa *hecho en el*

67. Sobre la crítica del «bricolaje de adosado», véase Aude Vidal, *Écologie. Écologie, individualisme et course au bonheur*, Le Monde à l'Envers, Grenoble, 2017, pp. 74-80.

68. Véase Michel Lallement, *L'âge du faire. Hacking, travail, anarchie*, Seuil, París, 2015, y compárese con las prácticas de autonomía material que los ideólogos del progreso han identificado, para desacreditarlas, con la Edad de Hierro y a las que la revista ecologista francesa *L'Âge de Faire* nos invita a volver.

sitio, de manera artesanal y más o menos colectiva. Los productos caseiros no están estandarizados y no tienen por función abastecer mercados lejanos: en materia de «circuitos cortos», es difícil su- perarlos. El término recuerda el vínculo intrínseco entre la subsistencia y el espacio doméstico, que no es originariamente el de las relaciones de parentesco, sino el de la convivencia: la casa no es (solo) la familia, sino el hogar en el sentido figurado de un espacio de subsistencia compartida, centrado en el fuego que calienta y permite hacer de comer. Así pues, lo «caseiro» se presta menos que el *do it yourself* al malentendido individualista: es un producto colectivo, del que nadie puede decir que lo ha «hecho él» sin escamotear la contribución de los demás.

Otra forma de referirse a las actividades de subsistencia es recurrir al adjetivo «vernáculo», como hizo Illich. «Vernáculo» designa lo que es «propio de un país», en el sentido de lo que es autóctono, de origen local, por oposición a lo que viene de otro lugar. En francés, se utiliza para referirse a las lenguas regionales (por oposición a las lenguas vehiculares que se supone que permiten la comunicación a una escala más amplia) y a los nombres comunes de las plantas (por oposición a sus nombres científicos en latín). Illich generalizó su uso para distinguir las actividades autónomas de algo que se les parece, porque tiene lugar fuera de la empresa: el «trabajo fantasma». ⁶⁹ Con esta expresión designaba la realización de esas actividades no remuneradas que hacen posible el trabajo asalariado y el consumo de mercancías sin reforzar la autonomía: pasar horas al volante de un coche —y ahora en internet— para (ir a) trabajar o hacer la compra; responder cuestionarios telefónicos o contribuir a bancos de datos o de fotos; hacer los cursos de formación que ofrece la oficina de empleo para mejorar la empleabilidad, etcétera. Se trata de una distinción importante, que el *do it yourself* tiende a desdibujar al poner en el mismo plano las prácticas de subsistencia (construirse uno su propia casa o cultivar sus propias hortalizas) y actividades que no contribuyen a ella (autoproducir un disco o arreglar uno mismo su ordenador).

69. Illich, *Le travail fantôme*, *op. cit.*, cap. 5.

En el espíritu de lo «casero», «hacer por nuestros propios medios» es, por lo general, «hacer juntos», pero fuera del contexto salarial y en la escala reducida del hogar, del vecindario o del círculo de amigos (*copains*, «compañeros»: aquellas y aquellos con los que compartimos el pan, símbolo de la subsistencia). Las actividades que nos permiten cubrir nuestras necesidades son las más de las veces compartidas y están, en cualquier caso, insertas en formas comunitarias que hacen posible compartirlas: se hacen juntándose, incluso cuando solo benefician a una persona (como en los trabajos colectivos en los que todo un grupo acude a ayudar a uno de sus miembros) o cuando se hacen para uno mismo (como en las reuniones nocturnas de antaño, en las que la gente se juntaba a pelar sus castañas mientras charlaba).

En el día a día, la autonomía pasa por la ayuda mutua. Está, en primer lugar, la ayuda mutua bilateral, que se asemeja a un intercambio (como sugieren expresiones del tipo «intercambio de favores»). Sin embargo, en sentido estricto, el intercambio es una permutación de objetos equivalentes entre personas (yo te doy algo que vale tanto como lo que tú me diste), mientras que la ayuda mutua es una cuestión de reciprocidad, que es una exigencia moral de reversibilidad de las relaciones: yo te ayudé cuando estabas en dificultades y podría pedirte ayuda si me viera en un apuro. En realidad, la devolución del favor no tiene por qué darse necesariamente y no se busca la equivalencia contable.⁷⁰ Luego está el trabajo comunitario, en el que se trata de hacer entre todas las cosas en beneficio de todos, ya sea producir alimentos o mantener infraestructuras comunes. Entre ambos están la ayuda comunitaria, cuando la comunidad viene en auxilio de un hogar en dificultades, y los «grupos de trabajo» de África occidental, llamados *ekafay* en diola, que institucionalizan la solidaridad intergeneracional: a cambio de una retribución colectiva en especie, en forma de celebración, cada hogar puede recurrir a los jóvenes para obras mayores. Por último, están las asociaciones cooperativas, como el movimiento francés de los castors, que desde finales de la Segunda

70. Véase Éric Sabourin, *Organisations et sociétés paysannes. Une lecture par la réciprocité*, Quæ, París, 2012.

Guerra Mundial se dedica a la autoconstrucción: personas que se ayudan mutuamente a construir sus propias casas.⁷¹

En teoría, la autonomía alcanza su máxima expresión en la comuna autosuficiente basada en el principio comunista que reza «De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». Esto significa que sus miembros toman y dan *sin llevar la cuenta*, como en las comunidades domésticas.⁷² Dado que estas estaban organizadas por lo general de manera patriarcal y autoritaria, el reto de la autonomía en la era moderna ha consistido en alcanzar el mismo grado de solidaridad en un marco libertario e igualitario. En contextos muy diferentes y bajo formas muy diversas, este ideal ha estado en la base de numerosas tentativas comunitarias, más o menos duraderas: falansterios, comunidades intencionales o kibutz israelíes (colonias de pioneros socialistas), entre otras. Durante la Revolución española, se experimentó a gran escala en las colectividades (asociaciones de aldeas), sobre todo en Aragón, donde el comunismo libertario era objeto de un amplio consenso.⁷³ No obstante, en la práctica son pocas las «comunidades» que han logrado subsistir, y no solo por razones externas, como fue el caso en España. Esto es lo que actualmente lleva a mucha gente a buscar la autonomía bajo formas menos perfectas, pero más prácticas y sostenibles: no ponerlo todo en común y rechazar toda relación de mercado, sino desarrollar formas de ayuda mutua y maneras de compartir que reduzcan tanto como sea posible la dependencia del supermercado global.

Da igual que «hacer por nuestros propios medios» signifique «hacer con nuestras propias manos», «hacer productos caseros» o «hacer las cosas juntos»: en todo caso hacen falta herramientas. Por supuesto, la búsqueda de la autonomía supone

71. Véase Michel Messu, *L'esprit Castor. Sociologie d'un groupe d'autoconstructeurs*, PUR, Rennes, 2007.

72. Sobre el «comunismo doméstico», véase Max Weber, *Les communautés*, La Découverte, París, 2019, segundo texto, esp. pp. 94-96.

73. Véanse el testimonio sobre la colectividad de Calanda en el libro del colectivo Rehdic, *La collectivisation en Espagne. 1936: une révolution autogestionnaire*, CNT-RP, París, 2016, pp. 45-105; y la presentación de Myrtille Gonzalbo, «De chacun selon ses forces, à chacun selon ses besoins. Un début de sortie du capitalisme en Aragon 1936-1937», en el sitio web gimnologues.org.

una crítica de los medios, pero no implica el rechazo de toda mediación. «Criticar», en sentido etimológico, significa *pasar por la criba*. En este caso, se trata de distinguir entre las técnicas que alivian los esfuerzos y refuerzan la autonomía y las tecnologías que pretenden liberarnos de tales esfuerzos, pero nos hacen dependientes de las industrias que las producen. En lugar de una crítica metafísica de la «esencia de la tecnología» a la manera del filósofo Martin Heidegger, se trata más bien de reflexionar *en la práctica* sobre el tipo de herramientas que utilizar, como proponía el crítico de la sociedad industrial Ivan Illich.

Cuando se dice «Hacer con nuestras propias herramientas», el adjetivo «propias» no remite únicamente a la propiedad privada de los medios de producción. Por supuesto, Marx tenía razón al señalar que el poder de los capitalistas estaba ligado al hecho de que los asalariados estaban legalmente separados de sus medios de producción y, por lo tanto, «alienados» de su trabajo, de sus frutos y, por ende, de sí mismos. La abolición de la propiedad privada era, a su juicio, condición indispensable para que los trabajadores pudieran desalienarse, es decir, *reapropiarse* de sus herramientas de trabajo en un sentido fuerte: hacerlas suyas en lugar de estar sometidos a ellas como a un poder ajeno.⁷⁴

También Max Weber estaba convencido de que tan pronto como se nos priva de nuestros medios de vida y de trabajo quedamos sometidos a las instancias y a los actores que disponen de ellos. Pero la desposesión como medio de poder iba, en su opinión, mucho más allá del capitalismo propiamente dicho. Weber demostró que, así como la «autonomía relativa del artesano», del campesino o del caballero de antaño descansaba en el hecho de que eran propietarios de los medios para ejercer sus actividades, la «dependencia jerárquica» de los obreros y los funcionarios —ya se trate de investigadores o de soldados— deriva de que sus medios de trabajo están en manos de los empresarios o de los

74. Véase Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Vrin, París, 2009. [Hay trad. cast.: *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, 1975].

dirigentes políticos que los emplean.⁷⁵ Por eso, el cambio formal, de privado a público, del régimen de propiedad de los medios industriales de producción en los sistemas «socialistas» no podía cambiar la suerte de los trabajadores, sino únicamente el personal dirigente al que estaban subordinados. Fuera de las pequeñas estructuras, la reapropiación (en sentido fuerte) de los medios de producción por los trabajadores, es decir, la autogestión, es imposible.

Lejos de ser solo un problema jurídico, la autonomía técnica depende también de las características de las herramientas. Para empezar, de su tamaño. Illich demostró que, a partir de cierta escala, las «herramientas» (en el sentido amplio de los medios que utilizamos para alcanzar nuestros fines, ya sean utensilios o instituciones) aplastan a los seres humanos debido a la división del trabajo que implican. De hecho, ponen a la gente bajo el control de los expertos, cuando la autonomía exige «herramientas convencionales» que los usuarios puedan controlar por sí mismos.⁷⁶ De la misma manera, Mumford oponía dos tipos de técnicas. La técnica democrática designa, según él, «la producción a pequeña escala, basada principalmente en la habilidad humana y la energía animal, pero siempre dirigida activamente por el artesano o el agricultor, incluso cuando utilizan máquinas». «Relativamente débil pero ingeniosa y duradera», permite la autonomía y la creatividad personal. A la inversa, la técnica autoritaria designa la organización centralizada a gran escala que libera a una minoría de las tareas materiales. «Inmensamente poderosa, pero intrínsecamente inestable», se basa en la coacción física y el conocimiento científico. Nacida con las grandes civilizaciones hace más de cinco mil años, ha coexistido durante mucho tiempo con la técnica democrática, pero en la era moderna amenaza con eliminarla.⁷⁷

75. Weber, *Œuvres politiques (1895-1919)*, op. cit., pp. 324-325.

76. Ivan Illich, *La convivialité*, Seuil, París, 1973, pp. 26-62. [Hay trad. cast.: *La convivialidad*, trad. Matea P. Grossman, Virus, Barcelona, 2024, pp. 43-59].

77. Lewis Mumford, *Technique autoritaire et technique démocratique*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2021, pp. 7-25. [Hay trad. cast.: «Técnicas autoritarias y técnicas democráticas», incluido en Científicos por el Medio Ambiente (CiMA), *Perdurar en un planeta habitable*, Icaria, Barcelona, 2006, pp. 185-196. Traducción modificada].

Contrariamente a la opinión generalizada, los medios técnicos no son neutros: tienen consecuencias e influyen incluso en lo que hacemos con ellos (no se viaja de la misma manera a pie, en bicicleta o en avión). No se pueden separar los fines de los medios.

La autonomía técnica también depende de la complejidad de las herramientas, que aumenta con su miniaturización. Las herramientas de alta tecnología nos vuelven dependientes de quienes las producen (y del dinero), cuando se rompen o se averían. Por eso las herramientas autónomas deben ser lo suficientemente sencillas como para que podamos fabricarlas nosotros mismos o conseguirlas de distintos fabricantes sin endeudarnos. También deben ser robustas y fáciles de reparar.⁷⁸ Una excelente iniciativa en este sentido es el Atelier Paysan, una cooperativa de autoconstrucción de material agrícola que organiza cursos para enseñar a los agricultores a fabricar, adaptar y reparar juntos sus propias herramientas, y que tiene el mérito de haber politizado la cuestión tecnológica.⁷⁹ Si bien la exigencia de autonomía pone límites a la sofisticación de las herramientas, ya que un usuario normal debe poder hacerse con el saber necesario para repararlas, la autonomía también se ejerce en el plano de la inteligencia y de los saberes: en el plano intelectual, como capacidad de pensar por uno mismo y de dar prueba de un espíritu crítico con respecto a los entresijos de las herramientas que se utilizan; y en el plano práctico, como conjunto de destrezas y saberes que constituyen una «cultura general» práctica y no libresca, que se aprende las más de las veces de manera autodidacta.

Hacer nosotros mismos significa, en fin, saber «apañarse con lo que hay», es decir, con lo que se tiene a mano. Este es el principio del *bricolage*,⁸⁰ un término cuya historia demuestra el desprestigio

78. Véase Philippe Bihouix, *L'âge des low tech. Vers une civilisation techniquement soutenable*, Seuil, París, 2014.

79. Véase L'Atelier Paysan, *Reprendre la terre aux machines. Manifeste pour une autonomie paysanne et alimentaire*, Seuil, París, 2021, un libro muy cercano a los puntos de vista que yo defiendo.

80. Sigo aquí a Francisco González Aramburu, traductor al español de *La pensée sauvage*, quien, en la sección de la que forma parte el párrafo que va a citarse justo a continuación, opta por dar sin traducir los términos *bricolage*, *bricoler* y *bricoleur*, por el mismo motivo que yo: por no encontrar equivalente directo en

del que han sido objeto las actividades de subsistencia: de la idea positiva de ingenio (la capacidad de resolver un problema con medios limitados), se ha pasado a la idea de chapuza. *Bricoler* una cosa es construirla o arreglarla utilizando lo que se tiene a mano, materiales que se reciclan o se usan para un fin distinto del previsto, sin pretensiones de perfección. En este sentido, el *bricoleur* se opone al ingeniero y está cerca del «pensamiento salvaje», según el antropólogo Claude Lévi-Strauss:

El bricoleur es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversificadas; pero, a diferencia del ingeniero, no supedita ninguna de ellas a la obtención de materias primas y herramientas diseñadas y adquiridas a la medida de su proyecto: su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es apañarse siempre con «lo que hay», es decir, con un conjunto siempre finito de herramientas y materiales, que son además heteróclitos, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni tampoco con ningún proyecto en particular, sino que es el resultado contingente de todas las oportunidades que se han presentado de renovar o enriquecer las existencias, o de mantenerlas con los restos de construcciones y destrucciones anteriores.⁸¹

Hacer por los propios medios, en el sentido del *bricolage*, significa por tanto «apañarse»: hacer lo que se pueda con los recursos disponibles *aquí y ahora*. Lo que nos lleva al último aspecto de la autonomía material como fundamento de una libertad terrena, es decir, situada y limitada, pero eficaz en su lucha contra la dominación.

español para la acepción que Claude Lévi-Strauss elabora bastante libremente, por cierto a partir de los significados primitivos del verbo *bricoler* y que Berlan recoge en este paso. (*N. del T.*)

81. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, París, 1962, p. 31. [Hay trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, trad. Francisco González Aramburu, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1964, pp. 36-37. Traducción modificada].

Vivir de nuestros propios recursos

Asegurarse el sustento no es algo que se haga en el vacío: hay que tener acceso a cierta cantidad de recursos y al territorio en el que se encuentran. Hacerse cargo de las propias condiciones de vida exige *morar en alguna parte, tener un sitio*, en el doble sentido de un lugar donde vivir y de un medio en el que procurarse un sustento. Aun cuando uno se considere cosmopolita o se haya convertido a la cibergnosis (la doctrina que pretende disociar nuestra vida espiritual en la red de nuestra vida corporal en la tierra), vivir implica estar en un lugar concreto de nuestro planeta. En alemán, «existencia» se dice *Dasein*, que significa literalmente *estar ahí*.

Entre los recursos esenciales para la vida, está la casa: un espacio de vida, de retiro y de descanso, un «techo» bajo el que cobijarse, solo o con allegados, un «hogar» en torno al cual giran las actividades cotidianas de sustento y cuidado que permiten la reproducción de la vida. Mis años de formación me hicieron comprender hasta qué punto no disponer de un espacio así sin tener que pagar es un factor de sumisión y normalización, que nos hace dependientes del dinero y, por lo tanto, del trabajo asalariado o de nuestros padres. Y algunas lecturas me hicieron comprender su papel existencial: tener un espacio propio, apartado, es para Hannah Arendt la condición paradójica de la «pertenencia al mundo»; para Virginia Woolf, la de su libertad en cuanto que mujer.⁸² Sin embargo, un espacio «propio» no significa necesariamente una propiedad privada *en el sentido mercantil*, ese que caracteriza la época moderna y que se define por el derecho de vender (lo que los juristas llaman *abusus*: la propiedad, en el sentido moderno, es el abuso). Al contrario, esta concepción liberal de la propiedad⁸³ fomentó los cercamientos, es decir, el vasto movimiento de desposesión de los

82. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, pp. 102-112 y 319-326; y Virginia Woolf, *Une chambre à soi*, Denoël, París, 1986 [1929]. [Hay trad. cast.: *Una habitación propia*, trad. Laura Pujol, Seix Barral, Barcelona, 2001].

83. Así, Benjamin Constant hace notar que la «libertad de los modernos» incluye el derecho a «abusar» de la propiedad. Véase «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes», *op. cit.*, p. 593.

bienes comunales que está en el corazón de la modernidad capitalista.⁸⁴

Asegurarse la subsistencia supone mucho más que un espacio de vida personal o familiar, pues hacen falta recursos muy diversos para proveer a nuestras necesidades, aunque solo sea para construir ese hábitat privado. Y, puesto que la tierra es la base de todos los recursos materiales, asegurarse la subsistencia requiere tener un sitio de habitación, entendido en un sentido más amplio que el de «vivienda en la que nos alojamos»: la idea de tener un sitio abarca el país (en el sentido geográfico de «pago», «comarca» o «región») en el que vivimos y en el que también podemos sentirnos como en casa: un territorio compartido en forma de bienes comunales, de tierras gestionadas en común. Ahí es donde la gente solía buscar antiguamente toda una serie de recursos (materiales de construcción, plantas medicinales, caza, etcétera) que aseguraban su autonomía material.

Esta autonomía entraña, por lo tanto, un tipo de apropiación del mundo que no pasa por la propiedad privada. Esto es precisamente lo que designa el término «habitar», que deriva del latín *habere*. Habitar es «haber, tener, poseer», pero en un sentido que pasa por la vivencia, el conocimiento y el arraigo, y no por el acta notarial. Si ser autónomo es vivir de los recursos propios del territorio que uno habita, lo primero es conocerlos: no solo saber que la cola de caballo tiene tal o cual efecto, sino también *dónde y cuándo* recolectarla, o *de quién* conseguirla. Hay que conocer el territorio y a los seres que lo comparten con nosotros. Lo que consideramos nuestro sitio es precisamente ese mundo familiar (que no consiste tan solo en nuestra familia) que hemos hecho nuestro a lo largo del tiempo. Cuanto mejor lo conozcamos, mayor será nuestra autonomía, que exige, por tanto, un arraigo en el territorio; y esto vale hasta para los pueblos de pastores nómadas. Si la autonomía es necesariamente social, también es necesariamente territorial⁸⁵

84. Sobre la necesidad de distinguir entre la cuestión del hogar y la de la propiedad moderna, véase mi análisis «Anatomie du chez-soi», *Z*, n.º 7, 2013, disponible en el sitio web zite.fr.

85. Sobre la importancia de la cuestión territorial en las luchas sociales, véanse VV. AA., *La lampe hors de l'horloge. Éléments de critique anti-industrielle*, La Roue,

y pasa por la posibilidad de compartir bienes comunes (tierras y herramientas), lo que permite cultivar modelos de comportamiento distintos del «soberanismo existencial» ligado a la propiedad privada.⁸⁶

En la medida en que los territorios son singulares, la autonomía se traduce en el despliegue de modos de vida propios en función de lo que permite el territorio; propios en el doble sentido de que son apropiados para el territorio (están adaptados a él, ajustados a sus recursos) y de que son propios de las comunidades locales (específicos de ellas). Vivir de acuerdo con el propio territorio, vivir *in situ* (*living in place*) es una de las ideas centrales del «biorregionalismo» estadounidense, un movimiento de pensamiento ecologista y libertario impulsado por un antiguo *digger* de San Francisco que quería ir más allá del simple reciclaje y de lo *libre* —en el sentido de gratuito— para recuperar las prácticas de autosubsistencia.⁸⁷ Este movimiento retoma así lo que fue un principio básico de la vida en la tierra antes del desarrollo del supermercado global. Pues todos los pueblos han vivido primeramente de lo que encontraban en el lugar. Su prosperidad dependía del equilibrio que lograban entre sus recursos, sus técnicas y sus necesidades. Hoy en día, todavía hay algunos pueblos, como los indígenas zapatistas de Chiapas, que aspiran a seguir viviendo de esta manera, es decir, a su manera. El otro mundo al que aspiran es ante todo un mundo hecho de diversos mundos, todos diferentes.⁸⁸

El deseo de autonomía material se encuentra así con las aspiraciones regionalistas, para las que la autonomía designa en primer lugar el hecho de poder vivir su particularismo, de no plegarse a reglas que vienen de otra parte. A la inversa, la estandarización de las maneras de vivir es un buen indicador de la pérdida de

Villasavary, 2014, pp. 55-81; y la presentación de las luchas protagonizadas por las comunidades negras de Colombia en Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Seuil, París, 2018, cap. 3 [orig. en cast.: *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Unaula, Medellín, 2014].

86. Véase, *supra*, cap. I, p. 54 [es decir, pp. 74-75 de este documento]; y Elinor Ostrom, «Par-delà les marchés et les États», *Revue de l'OFCE*, n.º 120, 2012, esp. pp. 48-60.

87. Véase el texto seminal de Peter Berg y Raymond Dasmann, «Réhabiter la Californie», *Ecorev*, n.º 47, 2019, pp. 73-84.

88. Véase Jérôme Baschet, «L'autonomie, ou l'art de s'organiser sans l'État. À propos de l'expérience zapatiste», en Jérôme Baschet *et al.*, *Misère de la politique. L'autonomie contre l'illusion électorale*, Divergences, París, 2017, pp. 121-165

autonomía: cuanto más se vive en un sitio al igual que en cualquier otro (cuando en todas partes se comen las mismas *comidas del mundo*, se siguen las mismas modas, etcétera), más heterónimo es nuestro modo de vida, más dependiente de la perfusión del mercado mundial. Si actualmente las reivindicaciones regionalistas suenan tan huecas es porque, en general, están desprovistas de toda aspiración a la autonomía material. Dado que la cultura varía en función de la vida material, hay algo engañoso en reivindicar la autonomía lingüística sin cuestionar la integración en el supermercado capitalista, poderoso factor de estandarización cultural.⁸⁹

Todo esto significa que, si bien la aspiración a la libertad es universal, el modo de vida libre no lo es, en el sentido de que no es uniforme. Por supuesto, los principios son los mismos en todas partes, pero se realizan en formas diferentes. De modo que el proyecto de autonomía implica romper con el racionalismo abstracto que ha dominado el pensamiento occidental desde Platón. Pues, desde ese punto de vista, lo racional consiste en un modelo universal que el filósofo define por medio de la teoría y que, a continuación, basta con poner en práctica. Por consiguiente, hay solo una manera correcta de vivir. El Bien, como lo Verdadero, sería válido en todas partes. Pero podemos pensar el Bien de otro modo, a la manera de lo Bello: no como la realización de un modelo, sino como el equilibrio inmanente entre los elementos de un conjunto, como la adecuación entre las variables que definen una situación. En cuyo caso, el Bien varía en función de los lugares, porque ha de tener en cuenta la consistencia propia de cada sitio, la presencia de tal factor aquí y su ausencia más allá, su posible interacción con tal otro, etcétera.

Tomemos el ejemplo de la arquitectura. Desde una perspectiva platónica, el edificio racional debería ser universal. Actualmente, sería un rascacielos de cristal o un bloque de viviendas de hormigón, los únicos tipos de construcción que pueden verse en cualquier parte del mundo. Considerada desde este punto

89. Véase Pier Paolo Pasolini, *La langue vulgaire*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2021 [1976]. [Hay trad. cast.: *Vulgar lengua*, trad. Salvador Cobo, El Salmón, Alicante, 2017].

de vista, la infinita variedad de maneras tradicionales de construir sería la prueba de su irracionalidad. Por el contrario, desde nuestra perspectiva, es un indicio de que eran *racionales en cuanto que capaces de adaptarse a las condiciones locales*. Pues una construcción lograda es aquella que se adecúa no solo a los usos y a los humanos a los que está destinada, sino también al territorio en el que está emplazada, lo que exige que tenga en cuenta sus limitaciones específicas. Y la autonomía consiste en alcanzar esa adecuación con los materiales locales. Así es como tradicionalmente han construido los pueblos y ciudades de todo el mundo sus propios habitantes, con la belleza por todos conocida.

Esta concepción de la vida autónoma, arraigada y terrena, no debe confundirse con un abandono al relativismo absoluto. Pues no es sino la traducción de la exigencia universal de libertad, que implica siempre el rechazo de la dominación. Con todo, este rechazo exige igualmente romper con el universalismo dominante que inventó Occidente en la época de su expansión colonial, en favor de un universalismo desde abajo. Como decía el poeta Miguel Torga: «Lo universal es lo local sin los muros»,⁹⁰ sobre todo los que nos impiden acoger a los otros e inspirarnos en ellos. El universalismo no es lo contrario del localismo, sino lo contrario del chovinismo, para el cual «lo de aquí es *obligatoriamente* mejor».

Proveer a nuestras propias necesidades, hacer por nuestros propios medios, vivir de nuestros propios recursos: en todos estos aspectos, la autonomía material está íntimamente ligada al campesinado, condición de quienes viven (vivían) en un país, producen (producían) su sustento y el de los demás, y cuentan (contaban) con saberes muy diversos. Basta visitar una vieja granja para tomar conciencia del grado de autonomía que llegaron a tener, antes de que el Estado convirtiera estos lugares en explotaciones dedicadas al monocultivo intensivo y se volvieran dependientes del supermercado global. En el laberinto de estancias uno reconoce los

90. Miguel Torga, *L'universel, c'est le local, moins les murs*, William Blake & Co, Burdeos, 1986 [1954].

distintos habitáculos (para las personas y los animales), los talleres (fragua, artesa, etcétera), la bodega para el vino, las cuevas para el queso, los graneros, las leñeras... e imagina el orgullo de unas gentes que cultivaban sus cereales y elaboraban sus bebidas, fabricaban sus herramientas y mantenían sus fuentes de energía (los bosques, los campos, los animales de tiro). Hoy este ideal puede y debe inspirarnos, como a tantos neocampesinos,⁹¹ si bien no hay que engañarse en cuanto a la posibilidad de recuperarlo sin entrar en conflicto abierto con la sociedad industrial y sus administraciones.⁹²

Si bien el campesinado ha sido a lo largo de la historia la clase autónoma por excelencia en el plano material, no lo ha sido, sin embargo, en el plano jurídico-político. De hecho, el término francés *paysan* («campesino») designa no solo a quienes trabajan la tierra, sino también a las gentes explotadas por los propietarios de esas tierras. De ahí el carácter peyorativo del término, que está emparentado con *païen* («pagano»): designa al bruto, al inculto, al impio que no conoce la verdadera religión cristiana, la de la oligarquía urbana.⁹³ Pues las clases dominantes siempre han despreciado a los

91. Véase Jan Douwe van der Ploeg, *The new peasantries. Struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*, Earthscan, Londres, 2008. [Hay trad. cast.: *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*, trad. Irene Bloem y Víctor Claudín, Icaria, Barcelona, 2010].

92. Véase Yannick Ogor, *Le paysan impossible. Récit de luttes*, Les Éditions du Bout de la Ville, Le Mas-d'Azil, 2017.

93. A diferencia de lo que ocurre con la voz francesa *paysan*, cuya acepción primera y más propia («persona que vive en el campo cultivando la tierra y criando animales») está doblada por una acepción directamente peyorativa («persona tosca, ignorante, vulgar»), su equivalente directo en español, «campesino», carece de toda denotación despectiva en cualquiera de sus acepciones, tal vez por haberse formado a partir de un étimo latino (*campus*, en lugar de *pagus*) muy vinculado desde su origen a la terminología guerrera y militar. Lo mismo puede decirse de «paisano», si es que —pasando por alto el hecho de que solo en una acepción secundaria y más bien como regionalismo (Asturias, Galicia, Argentina) conserva el significado de «campesino»— se lo quisiera dar como equivalente directo de *paysan*: que es que tampoco cabe encontrar en ninguna de sus acepciones nota peyorativa alguna, tal vez porque, a pesar de derivar, él sí, del étimo *pagus*, la palabra entró sin embargo al castellano como préstamo directo del francés y, como señala Corominas, en calidad igualmente de término militar. Así que no hay manera de dar una traducción de *paysan* que aúne el valor semántico primario de «campesino» y las notas de «rudeza», «incultura», «brutalidad» o «ignorancia» que sí reúne el término francés sin duplicar el equivalente castellano directo con uno segundo y marcado,

«villanos» a los que explotaban. De modo que reivindicarse campesino significa darle la vuelta a un estigma plurisecular. A partir de ahí se puede entender cómo es que la autonomía campesina (la autosuficiencia) ha sido asociada a la pobreza y a la supervivencia: era tanto lo que se les quitaba a los campesinos que, al mismo tiempo que aseguraban la subsistencia de la sociedad que los incluía y los dominaba, se las veían y se las deseaban para alimentarse a sí mismos. De hecho, la explotación a la que estaban sometidos los obligaba a «trabajar primero para sus amos» antes de hacerlo para cubrir sus propias necesidades.⁹⁴ La miseria campesina no se debe a la mezquindad de la Madre Naturaleza, ni a un atraso técnico que había que superar a base de conocimiento científico: se ha debido siempre a la rapacidad y la violencia de las clases dominantes.

Desde la Edad del Bronce y la aparición de las armas y las armaduras de metal, esta explotación del campesinado ha sido consecuencia de su inferioridad militar, que lo ha dejado a merced de guerreros bien equipados. Lo cual nos pone ante una cruel verdad: ser capaz de asegurarse la propia subsistencia no hace libre si uno no está en condiciones de asegurarse su propia defensa. Al contrario, aquella capacidad nos convierte en la presa soñada de quienes quieren liberarse de las necesidades materiales y disponen de los medios para subyugarnos sin correr demasiados riesgos. Por eso consideraba Weber que las clases que no podían permitirse un equipo militar y la práctica de las armas «no podían conservar su libertad plena».⁹⁵ Del mismo modo, Weil creía que, si la opresión es una

que —este ya sí— podrá elegirse a discreción entre el copioso repertorio de voces («patán», «rústico», «paleta», «palurdo», «cateto», «zafio», «gañán», «pueblerino» o el mismo «villano» que va a mencionarse a continuación) que recogen como valor semántico principal, cuando no exclusivo, el infamatorio y poco menos que inmemorial desprecio del que, por sus tratos históricos con el trabajo manual y la obtención del sustento, así como por su resistencia a la cristianización (de donde la asimilación del *paganus* latino «campesino, aldeano» al significado de «impío, idólatra, infiel» en las lenguas romances), ha sido objeto el mundo campesino. (*N. del T.*)

94. John Berger, «Épilogue historique», *La cocadrille*, Champ Vallon/La Fontaine de Siloé, Seyssel-Les Marches, 1992, p. 228. [Hay trad. cast.: *Puerca tierra*, Alfaguara, Madrid, 1995, p. 237].

95. Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Gallimard, París, 1991 [1919-1920], p. 80. [Hay trad. cast.: *Historia eco-*

función del grado de dependencia material, lo es en los tres planos de los medios de subsistencia, los instrumentos de producción y las técnicas de defensa.⁹⁶

Casi siempre incapaz de organizarse para asegurar su propia defensa, el campesinado se caracterizaba, digámoslo así, por una *autonomía* (en el sentido material) *sin libertad* (en el sentido jurídico-político), al revés que las poblaciones occidentales modernas, que desde los años dorados del capitalismo de posguerra han gozado de una *libertad sin autonomía*.⁹⁷ Lo que habría hecho falta y sigue haciendo falta es articularlas las dos en una forma de vida plenamente libre. Para que la autonomía material no sea una trampa, debe completarse con la autonomía política; tanto más hoy, cuando hay que reconquistarla contra el sistema industrial y la oligarquía que se beneficia de él. *Pues asegurarse la subsistencia, tanto para un individuo como para una comunidad, es también ser capaz de asegurarse la propia defensa*. Este vínculo indisoluble entre las dos caras de la autonomía, la política y la material, se manifiesta igualmente en el hecho de que ambas están atravesadas por las mismas exigencias: *relocalizar y desespecializar* las actividades.

Del mismo modo que la autonomía política, entendida en el sentido de hacerse cargo de los asuntos públicos, se va volviendo más y más ficticia a medida que crece el tamaño de las colectividades, la expansión de los intercambios pone en entredicho la autonomía material. En ambos planos, la autonomía plantea problemas de escala y no es casualidad que Illich, el teórico de los umbrales (más allá de cierto punto, la velocidad paraliza, la escolarización embrutece, la medicina enferma), sea también uno de los grandes pensadores de la autonomía. Sin embargo, la exigencia de autonomía tampoco es la de la escala más pequeña, como sugiere el eslogan «Lo pequeño es hermoso». La autonomía no es

nómica general, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1942, p. 60].

96. Weil, «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale», en *Œuvres*, *op. cit.*, p. 329 (pp. 123-124 de la trad. cast. cit.).

97. Tomo prestadas estas atinadas formulaciones del folleto de Bertrand Louart, «Quelques éléments pour une critique de la société industrielle» [2003], reeditado con el título *Réappropriation. Jalons pour sortir de l'impasse industrielle*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2022.

la pasión por lo micro. En el plano político, implica formas de organización que rebasan lo local. Del mismo modo, la autonomía material no se da únicamente a escala doméstica, sino que implica producir a la escala óptima, que no es la misma para todas las actividades: mientras que la producción de huevos puede muy bien hacerse a escala doméstica, para la siega trae más cuenta organizarse entre varias casas e incluso entre varios municipios para la silvicultura.⁹⁸

En realidad, la autonomía implica siempre la articulación de distintos niveles (doméstico, vecinal, municipal, comarcal...); pero más allá de ciertos umbrales, se pierde. En el plano político, la falta de conocimiento mutuo y la complejidad de los asuntos, que pasan a estar en manos de especialistas en gestión, la ponen en entredicho. Así pues, la autonomía exige encontrar la medida justa, que varía según los casos. Para los griegos, era la *polis* (la ciudad como unión de aldeas); para algunos teóricos del poscapitalismo, el vecindario;⁹⁹ para otros, la región. Sea como fuere, está claro que hoy en día, en el mundo occidental(izado), el proyecto de autonomía supone *reducir las escalas de organización y de producción*, y corresponde a los propios colectivos decidir qué tamaño les conviene, una vez sopesadas las ventajas y los inconvenientes que todo aumento de organización entraña.

Tanto en el plano material como en el político, la autonomía implica también una crítica del tipo de especialización que requiere la sociedad industrial, una especialización exclusiva que incita a desatender y delegar todo aquello en lo que no se es especialista. No habrá, pues, autonomía sin *desprofesionalizar la política y la subsistencia*: sin arrancárselas a los supuestos expertos que las acaparan y sin reapropiarse de los saberes y las técnicas correspondientes.¹⁰⁰ Nada hay más contrario al ideal de autonomía

98. Vuelvo a inspirarme aquí en Chayánov. En su opinión, el cooperativismo campesino se caracteriza por la búsqueda de la escala óptima para cada tipo de producto y de actividad (cultivo, transformación, venta), contra los dos escollos del gigantismo industrial y del individualismo agrario. Véase García, *Alexandre Chayanov, pour un socialisme paysan*, op. cit., pp. 71-81.

99. Véase P. M., *Voisinages et communs*, L'éclat, París, 2016.

100. Sobre la crítica de las «profesiones inhabilitantes» y la autonomía como

que la figura del especialista: ser autónomo es ser un todoterreno, disponer de una amplia cultura práctica, lo que no excluye tener conocimientos más exhaustivos en un campo concreto. En la práctica, la autonomía es un *diletantismo* extendido a todas las actividades relacionadas con nuestra subsistencia, siempre y cuando liberemos este término de toda connotación peyorativa y recuperemos su significado etimológico: el del deleite de hacer las cosas por uno mismo, ese que con tanta excitación expresan los niños pequeños.

Detrás del ideal de autonomía hay, por tanto, una crítica de la división del trabajo, más bien, de cierta forma de ella. Porque detrás de esta expresión se confunden generalmente fenómenos distintos, que se presentan a escalas diferentes: el reparto de tareas en el seno de una comunidad, la organización de los oficios en el seno de una ciudad, la asignación exclusiva de las personas a actividades especializadas en el mercado de trabajo industrial y su forma más extrema, la fragmentación del proceso de producción en las cadenas de montaje. La autonomía material es incompatible con esta tercera forma, típicamente moderna, que encierra a las personas en monoactividades que las mutilan, porque las separa de la pluralidad de sus capacidades, al tiempo que las vuelve dependientes del supermercado capitalista. *Todo monocultivo es tóxico*, sea en el ámbito agrícola o en el humano. Pero el ideal de una vida y una sociedad autónomas no es acabar con *toda* división del trabajo y su encarnación no es la figura china del individuo que «ejerce los cien oficios para evitar toda dependencia»,¹⁰¹ sino la idea de que cada instancia se haga cargo de la parte más rudimentaria de su subsistencia y desarrolle, durante el resto del tiempo, su pasión por tal o cual actividad particular, de modo que ya no haya filósofos o músicos *de por vida*, por un lado, y basureiros o campesinos *a tiempo completo*, por el otro. Este es uno de los

«ethos posprofesional», véase Ivan Illich, *Le chômage créateur. Postface à «La convivialité»*, Seuil, París, 1977. [Hay trad. cast.: «Desempleo creador (la decadencia de la sociedad profesional). Postfacio a “La convivencialidad”», incluido en *Obras reunidas I, op. cit.*].

101. Comentarios de Xu Xing (véase nota 30, p. 182 de este libro) recogidos por Wang Xiaoling, «Liu Shipei et son concept de contrat social chinois», *Études Chinoises*, vol. 17, n.º 1-2, primavera-otoño de 1998, p. 178.

significados de un lugar común entre los alternativos de hoy: la autonomía empieza por los retretes secos, porque consiste en que cada cual se ocupe de sus asuntos básicos, empezando por su propia m...

CONCLUSIÓN

Sé muy bien que no soy ni mucho menos el primero en pensar que el desastre socioecológico en curso obliga a cuestionar nuestra concepción de la libertad y el modo de vida industrial en el que esta ha cristalizado. Esta intuición estaba en el centro del pensamiento de algunos precursores de la ecología política, como Bernard Charbonneau e Ivan Illich; y antes de ellos, está también presente en las tradiciones de pensamiento socialista y libertario.¹ Pero, cuando se retoma hoy, por lo general es para proponer actualizaciones superficiales, cuando no ficticias, que o bien invitan a perfeccionar el tambaleante edificio de la democracia representativa —identificada con la libertad— con nuevas instituciones destinadas a corregir sus sesgos cortoplacistas, antropocéntricos y nacionales (una «asamblea del largo plazo» o «de la naturaleza y los seres vivos», un «parlamento de las cosas» o una «gobernanza global», es decir, nuevas capas de burocracia que, como las anteriores, estarán al servicio del mantenimiento del orden establecido),² o bien sirven para desacreditar los

-
1. Véanse Daniel Cérézuelle, *Écologie et liberté. Bernard Charbonneau, précurseur de l'écologie politique*, Parangon, Lyon, 2006; José Ardillo, *La liberté dans un monde fragile. Écologie et pensée libertaire*, L'échappée, París, 2018. [Ed. orig. cast.: *Ensayos sobre la libertad en un planeta frágil*, El Salmón, Alicante, 2014]; y Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, La Découverte, París, 2017.
 2. Véanse (entre otros) Dominique Bourg y Kerry Whiteside, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Seuil, París, 2010; Dominique Bourg (dir.), *Pour une 6^e République écologique*, Odile Jacob, París, 2011, cap. 5; Bruno

cuestionamientos radicales de nuestro modo de vida y desviar así la crítica de la troika institucional que ha promovido nuestra destructiva manera de habitar la Tierra: el capital, el Estado y la tecnología, cuya sinergia define y gobierna el mundo industrial.³

En ambos casos, se acepta en el fondo el gran relato del Progreso, que presenta el modo de vida occidental(izado) como el sumun de la libertad. Sin embargo, hay buenas razones para poner semejante relato en cuestión. Pues, si bien la libertad remite lógica e históricamente, incluso en el seno del pensamiento occidental, a un ideal político de ausencia de dominación, es decir, a un ideal político de igualdad, detrás de la idea moderna de libertad lo que hay es todo lo contrario: una concepción individual, y hasta solipsista, que, al definir la libertad como ampliación de lo posible y liberación de las necesidades de la vida, la ha vinculado al aumento del poder, la ha hecho descansar sobre formas más o menos disimuladas de servidumbre y ha terminado de sellar la dependencia de las poblaciones liberadas con respecto a las organizaciones que se hacen cargo de su vida cotidiana. Afirmar que el desarrollo industrial es emancipador es pura palabrería. Al igual que la tecnología a la que está ligada, la industria «hace posible [...] pero, en sí misma, no “libera” en absoluto»:⁴ no abole las relaciones de dominación, simplemente permite que ya no tengamos que hacer ciertas cosas y que, además, podamos dedicarnos a otras, es decir, amplía nuestra capacidad de acción, pero mucho más la de los poderosos que nos gobiernan. La industria no aporta libertad, sino, todo lo más, comodidad en la sumisión al sistema.

A pesar de todo, esta noción orwelliana —según la cual «la libertad es la esclavitud» (ya sea que la presuponga, ya sea que conduzca a ella)— se ha vuelto hegemónica. Si hiciéramos una

Latour, «Esquisse d'un Parlement des choses», *Écologie & Politique*, n.º 56, 2018; y Corine Pelluchon, *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Seuil, París, 2015, pp. 325-337.

3. Véase Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, La Découverte, París, 2020; así como mi reseña «Réécrire l'histoire, neutraliser l'écologie politique», publicada el 2 de noviembre de 2020 en la página web de la revista *Terrestres* (terrestres.org).
4. Jacques Luzi y Mathias Lefèvre, «S'émanciper de la technologie, reconquérir l'autonomie», *Écologie & Politique*, n.º 61, 2020, pp. 23-24.

encuesta en la calle y preguntáramos a la gente qué es la libertad, no hay duda de que la respuesta más frecuente sería: «Soy libre cuando hago lo que quiero, lo que me da la gana». Resulta revelador que estas fórmulas sean un calco de una expresión utilizada en los edictos reales del Antiguo Régimen: «Queremos y nos place lo que sigue». Porque, en la práctica, esta libertad «yoísta» supone *hacer hacer a otro todo lo que no te parezca agradable hacer por ti mismo*, como un marajá.

Esta asimilación de la libertad con el poder absoluto tiene una larga historia detrás. Al identificar la libertad con el libre albedrío, la filosofía moderna la convirtió en el atributo de una facultad, la voluntad, cuya «actividad esencial consiste en dictar y mandar». Según Arendt, esta es la perniciosa inversión que ha llevado a identificar la libertad, que presupone la igualdad, con su contrario, la soberanía, que consiste en estar por encima de los demás (tal es la etimología del término), en ser independiente de ellos y «capaz de prevalecer sobre ellos»: «En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre, sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente».⁵ La libertad tal como la han concebido los modernos está obsesionada por un sueño de poder absoluto que era justamente lo que la idea de libertad política, asociada a la democracia, pretendía conjurar.

Esta inversión hunde sus raíces aún más atrás, en lo que podemos llamar —pero, como Mumford, «sin elogio»— la civilización.⁶ Con el desarrollo de la metalurgia (que proporcionó las primeras armas y monedas de metal) y la división social entre guerreros y campesinos, la civilización hizo posible que aparecieran los primeros soberanos, así como la figura del Dios todopoderoso que es su proyección celeste y simboliza el horizonte de la búsqueda de poder.⁷ Superar lo que se consideraba la condición común y sus características, que son la finitud, la vulnerabilidad

5. Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», *op. cit.*, pp. 188 y 212-214 (pp. 157 y 176-177 de la trad. cast. cit).

6. Mumford, *Technique autoritaire et technique démocratique*, *op. cit.*, pp. 11-12 (p. 188 de la trad. cast. cit. Traducción modificada).

7. Scheidler, *La fin de la mégamachine*, *op. cit.*, caps. 1 y 2.

y la necesidad de tener en cuenta la voz de los demás: esta es la fantasía que va a dominar el imaginario de las oligarquías modernas, más que el proyecto de establecer o restablecer formas terrenales de libertad accesibles a los *animales políticos* que somos: seres vivos que, por nacer y morir, formamos parte de la naturaleza, al tiempo que nos distinguimos de ella por la palabra. Por eso no debería sorprendernos que la trayectoria de Occidente se parezca tanto a la epopeya de destrucción de Gilgamesh, ese tiránico soberano a la búsqueda de la inmortalidad que hizo arrasar el bosque del «país de los cedros». Con una sola diferencia: que el pensamiento moderno siempre ha intentado disfrazar la búsqueda oligárquica de poder como un proyecto de abundancia «democrática», es decir, masificada.⁸

Así pues, si queremos dejar de agravar el desastre socioecológico, no es la libertad lo que hay que restringir, como instan a hacer tantos intelectuales y «personalidades» que multiplican los llamamientos a decretar el estado de emergencia ecológica, o incluso a instaurar una dictadura ecológica. Porque dar plenos poderes a los pirómanos que nos gobiernan jamás los convertirá en bomberos: después, como antes, seguirán obnubilados por la búsqueda del poder, el suyo y el de los Estados cuyos servidores dicen ser. Con lo que hay que romper es con una determinada concepción de la libertad, una concepción absurda que, al identificar la libertad con la idea de librarse o quedar exento y con el poder del que esta depende, anuncian el fin no solo de la libertad, sino también de la habitabilidad de nuestro planeta. La causa de la Tierra y la de la libertad no son opuestas, sino solidarias, siempre y cuando entendamos que *un modo de vida libre no se basa en la superación de la necesidad, sino en la minimización de las dependencias materiales asimétricas que constituyen el fundamento de las relaciones de dominación.*

La idea de que el destino de la libertad y el de la naturaleza están ligados puede expresarse de otro modo: *lo que le estamos haciendo a la Tierra es inseparable del deseo de liberarnos de la tierra, deseo*

8. Mumford, *Technique autoritaire et technique démocratique*, op. cit., p. 19 (p. 188 de la trad. cast. cit.). En términos más generales, me baso aquí en la presentación de su pensamiento, que se ofrece en «L'heritage de l'homme» [1972], *ibid.*, pp. 27-64.

que resume, en los planos imaginario y práctico, la búsqueda de omnipotencia que ha movido a las clases dominantes desde Gilgamesh. En la práctica, ese deseo es ante todo el de estar exento del trabajo de la tierra (de la labor ligada a la labranza) y de la condición campesina. Caracteriza a prácticamente todas las clases dominantes. En la época moderna, esta fantasía se ha traducido en la identificación de la libertad con el modo de vida urbano, basado en el dinero, que permite llevar una «existencia abstracta» (Simmel), liberada del lastre de la mayoría de las tareas materiales y de las obligaciones sociales que conforman nuestra vida de animales políticos. Vivir libre sería estar liberado de la tierra, absuelto de ese «apego a la gleba» que habría definido la condición de los siervos en la Edad Media.⁹ En el plano imaginario, la fantasía de liberación se ha traducido, desde Gilgamesh hasta los transhumanistas, en el deseo de trascender la condición terrena para llevar la vida celestial de los inmortales. Desde la década de 1950, este deseo cristaliza en la conquista del espacio, que se supone que nos va a liberar de la «cárcel terrestre». Abandonar la Tierra de la que nosotros, los humanos, estamos hechos y de la que procedemos (como nos recuerdan la mayor parte de las cosmogonías, así como la etimología del término «humano», que deriva de *humus*): tras haber sido «liberados de la tierra» por el maquinismo industrial, este es el último avatar de la fantasía de liberación.

En el contexto actual de catástrofe socioecológica, el relanzamiento de la conquista espacial es la respuesta de los guardianes del templo industrial a la idea en alza de que es hora de detener el delirio industrialista, de «volver a la tierra». Para el empresario Elon Musk, por el contrario, hay que acelerar el movimiento para ganar por la mano a la catástrofe. Porque esa sería la única forma de salvar a la especie humana de su previsible extinción: dado que la Tierra va a volverse inhabitable, hay que estar

9. El historiador Marc Bloch ha demostrado la falsedad de este tópico. Véase su artículo «Liberté et servitude personnelles au Moyen Âge, particulièrement en France», en *Mélanges historiques, op. cit.*, pp. 301-316, y, en la misma recopilación, «Serf de la glèbe», pp. 356-378.

preparados para mudarse a Marte. Por supuesto, un proyecto así solo puede precipitar nuestra perdición, pues no puede sino acelerar el proceso por el cual el capitalismo importa a la Tierra las condiciones inhumanas que imperan en Marte y porque el puñado de «elegidos» que, una vez arrasada la Tierra, encuentren refugio en Marte (suponiendo que eso sea posible) ya no vivirán libres como los humanos han podido hacerlo en la Tierra, sino cautivos de sus prótesis tecnológicas. Solo en la Tierra podemos respirar libremente, sin artefactos ni esfuerzo. En cierto modo, la cápsula espacial es la realización literal de la metáfora de la «jaula de hierro» con la que Weber resumía su diagnóstico de pérdida de libertad en la era industrial. Y el bombo mediático en torno a la conquista del espacio transforma la catástrofe en hazaña, lo que significa que al final vamos a tener que *vivir como astronautas en la Tierra*: si las temperaturas exteriores terminan superando el umbral a partir del cual la transpiración ya no puede mantenernos a una temperatura interna viable, solo podría sobrevivir algún tipo de cibernético en traje espacial. Hablo en condicional, porque el mantenimiento de esos «poshumanos» supone un grado de complejidad social y tecnológica que en realidad es incompatible con tales condiciones climáticas.

A la imagen absurda de la conquista del espacio como liberación, es hora de oponerle una concepción de la libertad que no pretenda trascender nuestras condiciones de vida en la tierra, sino ser compatible con ellas. Es decir, es hora de emanciparnos de la fantasía de liberación y reconciliar tierra y libertad. Y para ello no hay ninguna necesidad de innovar. Basta con recuperar la tradición oculta contra la que se impuso esa fantasía: la búsqueda de autonomía tal y como la defendieron los subalternos que supieron despreciar los modelos de vida alienantes de las clases dominantes, recuperando en el mismo movimiento su concepción pegada a la tierra de la tierra como suelo nutricio, en lugar de dejarse atrapar por la visión extraterrestre de la Tierra como planeta azul que contemplamos desde arriba y desde lejos, como astronautas, visión que invita a verla como una nave espacial que podríamos pilotar gracias a la tecnociencia. Resulta revelador que fueran los investigadores implicados en la conquista espacial, en particular James Lovelock, quienes desarrollaron esta visión de la Tierra: fue

pensando en la colonización de Marte como llegó Lovelock a formular su hipótesis Gaia, que hace de la Tierra un sistema cibernético. La Tierra de la autonomía no es Gaia, en el sentido tecnocientífico que hoy ha adquirido este término, sino Pachamama, tierra nutricia y matriz de la humanidad. Y el medio principal para su defensa no son los grupos intergubernamentales de expertos que auscultan el «sistema-Tierra», sino las poblaciones locales que luchan por defender sus territorios de los proyectos de desarrollo dirigidos o apoyados por los gobiernos y sus expertos.

Por todo el mundo, la gente lucha por preservar su autonomía frente al modo de vida que se les impone por medio de estos proyectos de desarrollo. Y en nuestras regiones occidentalizadas cada vez más gente renuncia o deserta del mercado de trabajo para tratar de reconquistar algunos retazos de autonomía. A estas gentes está dedicado este libro. He querido hacer justicia a sus intuiciones deconstruyendo el concepto de libertad que domina tácitamente el imaginario social y que ha contribuido a conducirnos al callejón sin salida en el que nos encontramos. Porque no veo cómo se podría torcer el desastre socioecológico en curso, que está hipotecando tanto la libertad como la habitabilidad de nuestro planeta, sin dismantelar sectores enteros del aparato de producción industrial. Pero eso obliga a dejar de delegar en él la producción de nuestras condiciones de existencia, a repensar nuestras necesidades, a rescatar saberes que las tecnologías nos han hecho perder, a reaprender a vivir localmente... En resumen, a recuperar formas pretéritas de autonomía que, si se compartieran de un modo más amplio de lo que se hace hoy en día, podrían tener un impacto emancipador y revolucionario.

Esta defensa de la autonomía podrá parecer utópica (en el sentido de irrealizable) a una parte de mis lectores, visto el grado de heteronomía que caracteriza nuestra condición moderna. Pero es importante recordar que *no he hecho más que sacar a la luz, y poner en valor, los principios que han regido la vida de la inmensa mayoría de los humanos hasta mediados del siglo pasado, incluso en el mundo occidental*. Y aún hoy buena parte de la humanidad —y no solo los últimos «pueblos de la Tierra», cuyo exotismo nos impide ver lo que queda de autonomía a nuestro alrededor y

recuperarla— sigue viviendo de una manera en gran medida autónoma. En realidad, es el modo de vida industrial el que es utópico, en el sentido de nihilista: como no tiene en cuenta las condiciones de la vida en la Tierra, está abocado a destruirlas. Lo cual debería llevarnos a cuestionarlo radicalmente, por doloroso que sea, y a reanudar la búsqueda de la autonomía, por largo que parezca el camino.

Pero ¿cómo hacerlo? A decir verdad, en este ensayo no he intentado tanto responder a esta pregunta como esbozar un horizonte deseable. Para acercarse a él, lo único que puedo decir es que a cada cual le corresponde encontrar su camino, partiendo de donde está. Porque, sea cual sea el punto del que se parta, incluso del corazón mismo de las metrópolis, hay muchas maneras de reapropiarnos de nuestras condiciones de vida. No considero que ello exija necesariamente volver a la tierra, como he hecho yo en parte. Por supuesto, una sociedad autónoma tendría un campesinado numeroso. Pero, sobre todo, sería una sociedad en la que el trabajo de la tierra, fundamental para nuestra subsistencia, estaría mucho más compartido: una sociedad en la que sería normal que todos y cada uno, incluso y sobre todo los habitantes de las ciudades, dedicaran unas semanas a participar en las cosechas, como era frecuente hasta hace no tanto.

Si bien recuperar la autonomía no está fuera de nuestro alcance, no debemos ocultarnos que el camino está sembrado de dificultades y que, *al menos en un primer momento*, los principales obstáculos no son externos, no están ligados a un sistema que reprimiría cualquier intento en esa dirección. En nuestro mundo occidental(izado), los obstáculos son ante todo *internos*, debidos a nuestra dificultad para crear formas de organización autónomas que perduren en el tiempo. Pues tal cosa supone enfrentarse a dos problemas, estrechamente entrelazados y potencialmente explosivos: la toma colectiva de decisiones y la gestión de los conflictos, problemas que, en un contexto organizativo jerárquico, donde siempre hay un líder que decide, manda y castiga, simplemente se disuelven.

Cuando no se consigue resolver o neutralizar los conflictos, la dinámica de escalada que les es inherente conduce tarde o temprano a escisiones, o incluso al estallido. Esta dificultad de hacer

con los demás de manera duradera es seguramente una de las razones que explican el éxito de la sociedad capitalista y del individualismo que le es consustancial. Aunque la vida en comunidad es estimulante, sobre todo comparada con la lúgubre existencia de cada uno en su casa y de cada una para sí misma, también puede ser incómoda (en el sentido social), porque es fuente de tensiones. Sin los demás, sin su presencia real, la vida es triste, incluso deprimente: eso es lo que empuja a tanta gente a los proyectos colectivos. Pero hay que reconocer también que no es fácil soportar a los demás durante mucho tiempo: eso es lo que hace que tantos colectivos de vida o de trabajo implosionen, hasta el punto de que cualquier forma de organización no jerárquica parezca utópica y de que a veces parezca más sencillo «ganarse la vida» dentro del sistema que asegurarse la subsistencia fuera de él.

Todo ello pone de manifiesto el vínculo indisoluble entre las dos caras, la social y la material, de la fantasía de liberación. El deseo de liberarse de las obligaciones materiales de la vida en la tierra no solo es resultado, como vimos al final del segundo capítulo, de un deseo de poder típico de los grupos dominantes: el deseo de dedicarse a actividades que confieren prestigio y poder, mediante las armas, el dinero o el discurso. Se nutre también del miedo al conflicto, del deseo de liberarse del trato con los demás y de la huida ante la fragilidad de los asuntos humanos. Esto significa que el deseo de librarse o eximirse no solo aboca a una vida fuera de la tierra [*hors-sol*], sino también fuera de lo social [*hors-social*], si tomamos este adjetivo en su sentido etimológico: en latín, *socius* designa al compañero, a la persona concreta con la que se comparte la vida, es decir, la comida (*cum-panis*: compartir el pan, como invitaban a hacer los *diggers*). A la inversa, la autonomía supone renunciar, por decirlo con las palabras del anarquista Errico Malatesta, a la figura del «hombre abstracto, que existe fuera del medio cósmico y social, y que podría, como un dios, hacer lo que le viniera en gana, en el sentido absoluto de la expresión».¹⁰

10. Errico Malatesta, «L'idée de liberté», *Umanità Nova*, 24 de septiembre de 1920.

Frente al problema de nuestra «insociable sociabilidad» (Kant), que significa que no podemos prescindir los unos de los otros, pero también que nos cuesta soportarnos y ponernos de acuerdo, la actitud más frecuente, cuando se sueña con formas de vida más autónomas, es mirar para otro lado: no se identifica el problema, o se rechaza como un falso problema, como un estigma del capitalismo que se superará mediante la vida en común y el compartir, elementos que permitirán reconstituir la armonía social. Nada es más perjudicial para la búsqueda de la autonomía que este tipo de sandeces irenistas. Para superar un problema, lo primero es mirarlo de frente. Y, cuando se lo toma en serio, esa búsqueda invita a un doble equilibrio.

En primer lugar, debemos aprender a *construir lo común, pero sin idealizar la comuna*, en el sentido de la comunidad total y totalmente autónoma. Porque ese ideal grandioso, que expresa nuestra necesidad de comunidad, puede llevarnos a despreciar y reprimir otras necesidades igual de importantes, como las de soledad, ensimismamiento o baja intensidad. Y ya sabemos lo que pasa con lo reprimido cuando retorna. Esta es sin duda una de las razones por las que tantos proyectos comunitarios explotan. Además, la fascinación que ejerce la vida colectiva y el compartirlo todo, tanto los bienes como las ideas —es decir, en el fondo, el modelo cenobítico de la comunidad religiosa—, puede distraernos de otro modelo, sin duda más modesto, pero también más viable: el de la comunidad aldeana, que, al compartir solo parcialmente, habilita más espacios aparte y requiere una organización menos asfixiante.

En segundo lugar, tenemos que *construir una cultura del conflicto que no trate de evitar la conflictividad, sino de aceptarla, cultivando al mismo tiempo las cualidades humanas que permiten desactivar su potencial explosivo*: debemos aprender a hablar y a escuchar, a hacer de tripas corazón, pero sabiendo expresar a tiempo nuestras quejas; tenemos que aprender a aceptar a los demás en su alteridad, incluso radical, sin renunciar por ello a construir en común, a mostrar constancia y determinación, pero siendo al mismo tiempo capaces de adaptarnos a los altibajos de la vida, a hacer concesiones y a ceder, etcétera. Ningún sistema de reglas puede evitar los conflictos ni impedir que vayan a más. Por eso se trata de cualidades

humanas que debemos cultivar, en particular la atención a los demás y a nosotros mismos. Para hacerse una idea de en qué puede consistir esta cultura del conflicto, un buen ejemplo es el «ciclo de los doce» puesto en práctica a partir de 2015 en la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, un lugar plagado de conflictos internos. Se trata de un grupo de mediación rotativo de doce personas elegidas por sorteo, no para «mantener el orden [...] ni para impedir que existan conflictos», sino para evitar que estos desemboquen en «situaciones insoportables». Aunque sus éxitos hayan sido desiguales y su existencia cuestionada, el simple hecho de verse en una posición de mediación con respecto a tensiones en las que uno no está implicado, con personas con las que uno no está necesariamente de acuerdo, ayuda a cultivar las cualidades que permiten evitar la escalada cuando es uno mismo el que se ve envuelto en un conflicto. En cualquier caso, es una forma interesante de «enfrentarse a esta problemática esencial» de la conflictividad, que —de manera muy reveladora— para muchos de los ocupantes ha sido «la primera “tarea comunal”»¹¹ en la ZAD.

Al poner de nuevo la cuestión de la autonomía, sobre todo en su dimensión material, en el centro de la libertad, y al invitar a recuperar las prácticas artesanales y campesinas que constituyen su esencia misma, no pretendo dar a entender que con esto puede bastar a estas alturas para resolver nuestros problemas socioecológicos. Solo los charlatanes ofrecen panaceas, y más ahora que se han traspasado umbrales de no retorno en el plano ecológico, lo que va a volver aún más difíciles formas de autonomía antaño bastante extendidas. Para invertir la tendencia, habría que transformar la sociedad, y eso no se conseguirá simplemente sumando «pequeños gestos» alternativos a cargo de individuos o pequeños grupúsculos, como pretenden «los colibríes» de Pierre Rabhi y las consignas del ecologismo de Estado. Como decía François Partant en 1982 a quienes querían desarrollar «espacios

11. Como señala el colectivo Mauvaise Troupe, *Contrées. Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*, L'éclat, París, 2016, p. 291. Las citas anteriores están extraídas de un texto interno de la ZAD que explica el «ciclo de los doce», reproducido parcialmente en la p. 290 de esa obra.

de autonomía» sin cuestionar «la construcción tecnoeconómica desarrollada por el Capital»:

Da igual que yo pueda realizarme (suponiendo que esa sea la manera de conseguirlo) haciéndome unos zapatos con herramientas «convivenciales» si mi país construye cárceles y produce bombas atómicas. La calidad de las relaciones sociales e internacionales es infinitamente más importante para mi propia existencia que el «nicho» que haya conseguido hacerme dentro de la sociedad y de la economía.¹²

La búsqueda de autonomía a pequeña escala tiene poco sentido político si no se combina con intentos de organización a mayor escala para frenar o subvertir la dinámica del capitalismo, aunque solo sea porque esta vuelve ilusoria la creación de «nichos» (salvo cuando son fiscales). En la práctica, es incluso imposible sin enfrentarse a las lógicas industriales, que atrapan constantemente a quienes querrían escapar de ellas. En otras palabras, no basta con la secesión que consiste en dejar de alimentar la megamáquina: también hay que sabotearla. Sin embargo, tampoco habrá transformación social sin deserción o reducción de nuestra dependencia del capitalismo, sin desenchufarnos de los macrosistemas tecnológicos y comerciales que nos atan a él. Hay que hacer las dos cosas: volver a formas de autonomía material a escala local al tiempo que participamos en la lucha global contra el sistema. Porque no podemos permitirnos esperar a que se derrumbe por sí solo. Cuanto más progresa, más destruye nuestras condiciones de vida, que son también las de nuestra autonomía, en una *política de tierra quemada* que nos vuelve cada vez menos capaces de sobrevivir sin prótesis tecnológicas. No podemos esperar que el colapso ecológico conduzca al hundimiento del sistema económico que lo está provocando: lo más probable es que refuerce el sistema que desde hace mucho se alimenta de las crisis y las nocividades que él mismo genera.¹³ Por otro

12. Partant, *La fin du développement*, op. cit., p. 175.

13. Véanse René Riesel y Jaime Semprun, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008 [hay trad. cast.:

lado, es cierto que la lucha política es una de las principales vías para salir de la atomización social que constituye el caldo de cultivo de la sumisión ideológica y de la resignación frente al desastre. Y, si queremos recuperar la autonomía de manera generalizada, habrá que librar grandes luchas, sobre todo por la tierra: habrá que *rescatar la tierra de las máquinas* (industriales, estatales, tecnocientíficas, etcétera) que la están destruyendo, como dice el Atelier Paysan, *y devolvérsela a los humanos que de verdad quieren cambiar de modo de vida*.

Pero, mientras las luchas para emanciparnos del capitalismo se sigan librando, como en el pasado, en nombre de la fantasía de liberación, no harán sino hundirnos un poco más en el callejón sin salida industrialista. Esta es la tesis que quería defender, que hace hincapié en el papel del imaginario en las transformaciones políticas. Si toda sociedad está estructurada por un imaginario determinado, no podremos cambiar la sociedad actual si no nos liberamos del sueño que la obsesiona: el sueño de liberarnos de las necesidades sociopolíticas y materiales de la vida humana. Este libro es una invitación a soñar de otra manera. Tal vez así los cambios revolucionarios en la vida y en la sociedad que estamos empezando a percibir como necesarios se nos aparezcan bajo una luz diferente: infinitamente más deseables que seguir disfrutando de una libertad mutilada en un mundo arrasado.

Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible, trad. Emilio Ayllón Rull, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011]; y Naomi Klein, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arles, 2013 [2007] [hay trad. cast.: *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Barcelona, 2007].

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERGANTI, Michel, *Sous l'oeil des puces. La RFID et la démocratie*, Actes Sud, Arles, 2007.
- ALEXANDRE, Laurent, *La mort de la mort*, JC Lattès, París, 2011.
- ALMAZÁN GÓMEZ, Adrián, «Castoriadis et les moujiks: un rendez-vous manqué», inédito.
- AMIECH, Matthieu, *La participation des cadres du marketing et de la communication au pouvoir industriel. Essai sur le travail et l'influence d'un groupe professionnel en expansion*, tesis de Sociología del Trabajo, Universidad de París-Nanterre, 2010. —«L'indispensable alliage», *L'Inventaire*, n.º 3, invierno de 2015.
- AMIECH, Matthieu y Julien MATTERN, *Le cauchemar de Don Quichotte. Retraites, productivisme et impuissance populaire*, La Lenteur, París, 2013 [2004].
- ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, L'Encyclopédie des Nuisances/Ivrea, París, 2002 [1956]. [Hay trad. cast.: *La obsolescencia del hombre (vol. I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, trad. Josep Monter Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2011].
- ARDILLO, José, *La liberté dans un monde fragile. Écologie et pensée libertaire, L'échappée*, París, 2018. [Ed. orig. cast.: *Ensayos sobre la libertad en un planeta frágil*, El Salmón, Alicante, 2014].
- ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Gallimard, París, 2002 [1951]. [Hay trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2006]. —*Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, París, 1983 [1958]. [Hay trad. cast.: *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2009]. —«Qu'est-ce que la liberté?», en *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, París, 1972 [1961]. [Hay trad. cast.: «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996]. —«Sur la violence» [1970], en *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Calmann-Lévy, París, 1972. [Hay trad. cast.: *Sobre la violencia*, trad. Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 2005]. —*Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, París, 1995. [Hay trad. cast.: *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997].
- ARISTÓTELES, *Les politiques*, libros I y VII.
- ATELIER PAYSAN, L', *Reprendre la terre aux machines. Manifeste pour une autonomie paysanne et alimentaire*, Seuil, París, 2021.

- «Atlantide e i suoi schiavi. Note su Francis Bacon», *I Giorni e le Notti*, n.º 5, 2017, pp. 15-18.
- AUDARD, Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, Gallimard, París, 2009.
- AUDIER, Serge, *Penser le «néolibéralisme». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Le Bord de l'Eau, Lormont, 2015.
—*La société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, La Découverte, París, 2017.
- BACON, Francis, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Gallimard, París, 1991 [1605]. [Hay trad. cast.: *El avance del saber*, trad. María Luisa Balseiro, Alianza, Madrid, 1988].
—*La nouvelle Atlantide*, Payot, París, 1983 [1627]. [Hay trad. cast.: *Nueva Atlántida*, Akal, Madrid, 2006].
—*Novum organum*, PUF, París, 1986 [1620]. [Hay trad. cast.: *La gran restauración (Novum organum)*, trad. Miguel Ángel Granada, Tecnos, Madrid, 2011].
- BAKUNIN, Mijaíl, «Étatisme et anarchie», en Daniel Guérin (ed.), *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, vol. 1, La Découverte, París, 1999. [Hay trad. cast.: *Estatismo y anarquía*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2007].
—*L'empire knouto-germanique et la révolution sociale en France (1870-1871)*, Tops / H. Trinquier, Antony, 2003. [Hay trad. cast.: *La revolución social en Francia*, Júcar, Gijón, 1980].
- BASCHET, Jérôme, *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Flammarion, París, 2005. [Hay trad. cast.: *La experiencia zapatista. Rebelión, resistencia y autonomía*, Milvus, Alcoi, 2024].
—«L'autonomie, ou l'art de s'organiser sans l'État. À propos de l'expérience zapatiste», en Jérôme Baschet et al., *Misère de la politique. L'autonomie contre l'illusion électorale*, Divergences, París, 2017.
- BEAUVOIR, Simone de, *Le deuxième sexe*, Gallimard, París, 1949. [Hay trad. cast.: *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell Linares, Cátedra, Madrid, 2017].
- BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika y Maria MIES, *Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive, Frauenoffensive*, Múnich, 1997.
- BERG, Peter y Raymond Dasmann, «Réhabiter la Californie», *Ecorev*, n.º 47, 2019.
- BERGER, John, «Épilogue historique», *La cocadrille*, Champ Vallon / La Fontaine de Siloé, Seyssel-Les Marches, 1992. [Hay trad. cast.: *Puerca tierra*, Alfaguara, Madrid, 1995].
- BERLAN, Aurélien, «Liberté privée, intensité collective et autonomie politique. À propos de *L'histoire d'un Allemand*, de Sebastian Haffner», *Notes et Morceaux Choisis*, n.º 8, 2008.
—*La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, La Découverte, París, 2012.
—«Rationalisation et réification chez Max Weber», en Vincent Chanson, Alexis Cukier y Frédéric Monferrand (eds.), *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, La Dispute, París, 2014.
—«Critique sociale et critique culturelle», *L'Inventaire*, n.º 1, otoño de 2014.
—«Pouvoir et dépendance», disponible en el sitio web *Et vous n'avez encore rien vu*, 13 de enero de 2017, lc.cx/euhDwt.
—«Le citoyen augmenté. Un nouveau seuil dans l'aspiration à se délivrer de la politique», *L'Inventaire*, n.º 6, otoño de 2017.
—«Liberté individuelle, liberté négative et liberté intérieure. L'évolution du sens de la liberté selon Georg Simmel», *Sociologie et Sociétés*, vol. 49, n.º 2, 2017.
—«Réécrire l'histoire, neutraliser l'écologie politique», *Terrestres (terrestres.org)*, 2 de noviembre de 2020.

- BERLIN, Isaiah, «Deux concepts de liberté», en *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, Paris, 1988. [Hay trad. cast.: «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. Julio Bayón, Belén Urrutia, Natalia Rodríguez y Ángel Rivero, Alianza, Madrid, 1988].
- BERNAYS, Edward, *Propaganda. Comment manipuler l'opinion en démocratie*, La Découverte, Paris, 2007 [1928]. [Hay trad. cast.: *Propaganda*, trad. Albert Fuentes, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2010].
- Biblia*, Le Cerf/Société Biblique Française, Paris-Pierrefitte, 2010.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1987.
- BIHOUX, Philippe, *L'âge des low tech. Vers une civilisation techniquement soutenable*, Seuil, Paris, 2014.
- BLÉZAT, Mathilde et al., *Notre corps, nous-mêmes*, Hors d'Atteinte, Marsella, 2020. [Hay trad. cast.: *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Icaria, Barcelona, 1984].
- BLOCH, Marc, *La société féodale (t. I). La formation des liens de dépendance*, Albin Michel, Paris, 1968 [1939]. [Hay trad. cast.: *La sociedad feudal*, trad. Eduardo Ripoll Perelló, Akal, Madrid, 1986].
—«Liberté et servitude personnelles au Moyen Âge, particulièrement en France», en *Mélanges historiques*, CNRS, Paris, 2011.
—«Serf de la glèbe», en *Mélanges historiques*, CNRS, Paris, 2011.
- BOLTANSKI, Luc y Ève CHIAPPELO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999. [Hay trad. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, trad. Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2002].
- BONNEUIL, Christophe y Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, 2016, Paris.
- BOOKCHIN, Murray, *Au-delà de la rareté. L'anarchisme dans une société d'abondance*, Écosociété, Montreal, 2016. [Hay trad. cast.: «Hacia una tecnología liberadora», en *Por una sociedad ecológica*, trad. Josep Elias, Gustavo Gili, Barcelona, 1978].
- BOURG, Dominique (dir.), *Pour une 6^e République écologique*, Odile Jacob, Paris, 2011.
- BOURG, Dominique y Kerry WHITESIDE, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Seuil, Paris, 2010.
- BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle (t. I). Les structures du quotidien: le possible et l'impossible*, Armand Colin, Paris, 1979. [Hay trad. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII (t. I). Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, trad. Isabel Pérez-Villanueva Tovar, Alianza, Madrid, 1984].
- BRETTON, Philippe, *Le culte de l'Internet. Une menace pour le lien social?*, La Découverte, Paris, 2000.
- BRUNNER, Otto, Werner CONZE y Reinhardt KOSELLECK (eds.), «Emanzipation», en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 2, Klett, Stuttgart, 1975.
- CAMPBELL, Duncan, *Surveillance électronique planétaire*, Allia, Paris, 2001.
- CARNINO, Guillaume, *L'invention de la science. La nouvelle religion de l'âge industriel*, Seuil, Paris, 2015.
- CARON, François, *La dynamique de l'innovation. Changement technique et changement social (XVI^e-XX^e siècle)*, Gallimard, Paris, 2010.
- CASTEL, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995.
- CASTORIADIS, Cornelius, «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne» [1959-1961], reeditado en *Écrits politiques 1945-1997 (t. II). La question du mouvement ouvrier*, Le Sandre, Paris, 2012.

- CASTORIADIS, Cornelius y Daniel COHN-BENDIT, *De l'écologie à l'autonomie*, Le Bord de l'Eau, Loirmont, 2014 [1980]. [Hay trad. cast.: *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona, 1982].
- CÉRÉZUELLE, Daniel, *Écologie et liberté. Bernard Charbonneau, précurseur de l'écologie politique*, Parangon, Lyon, 2006.
- CHAMAYOU, Grégoire, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La Fabrique, París, 2018. [Hay trad. cast.: *La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario*, Akal, Madrid, 2022].
- CHARBONNIER, Pierre, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, La Découverte, París, 2020.
- CHAYANOV, Aleksandr, *L'organisation de l'économie paysanne*, Librairie du Regard, París, 1990 [1925]. [Hay trad. cast.: *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974].
- CHE GUEVARA, Ernesto, *Passages de la guerre révolutionnaire: le Congo*, Métailié, París, 2000 [1965]. [Ed. orig. cast.: *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*, Random House, Barcelona, 1999].
- CHÉDEVILLE, André, Jacques LE GOFF y Jacques ROSSIAUD, *La ville en France au Moyen Âge, des carolingiens à la Renaissance*, Seuil, París, 1998.
- CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Points, París, 2014. [Hay trad. cast.: *Historia del pensamiento chino*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard, Bellaterra, Barcelona, 2002].
- CHEVALIER, Michel, *Lettres sur l'organisation du travail, ou études sur les principales causes de la misère et sur les moyens proposés pour y remédier*, Capelle, París, 1848.
- CLASTRES, Hélène, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, París, 1975.
- CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, París, 1974. [Hay trad. cast.: *La sociedad contra el Estado*, trad. Francisco Madrid, Virus, Barcelona, 2024].
- COLECTIVO REHDIC, *La collectivisation en Espagne. 1936: une révolution autogestionnaire*, CNT-RP, París, 2016.
- CONDORCET, Nicolas de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1795].
- CONSTANT, Benjamin, «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes», en *Écrits politiques*, Gallimard, París, 1997. [Hay trad. cast.: *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, trad. María Magdalena Pujol Wintrich y Marcial Antonio López, Tecnos, Madrid, 1988].
—«Principes de politique» [1815], en *Écrits politiques*, Gallimard, París, 1997. [Hay trad. cast.: *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, trad. Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2010].
- CRAWFORD, Matthew B., *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, La Découverte, París, 2010. [Hay trad. cast.: *Con las manos o con la mente. Sobre el valor de los trabajos manuales e intelectuales*, Empresa Activa, Madrid, 2010].
- CRISENOY, Chantal de, *Lénine face aux moujiks*, La Lenteur, París, 2017.
- D'ALEMBERT, Jean, «Discours préliminaire des éditeurs», en *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. I, Flammarion, París, 1986 [1751]. [Hay trad. cast.: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Aguilar, Barcelona, 1965].
- DARMANGEAT, Christophe, «La constitution iroquoise», *La hutte des classes*, lc.cx/2pVyHB.
- DENECKE, Wiebke, *The dynamics of masters literature. Early Chinese thought from Confucius to Han Feizi*, Harvard University Press, Cambridge-Londres, 2010.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode* [1637].
—«Carta de Descartes al padre Mersenne», 11 de junio de 1640, en *Œuvres de Descartes*, t. III, Vrin, París, 1996.
—*Principes de la philosophie* [1644].

- DICKEY, James, *Délivrance*, Gallmeister, París, 2015 [1970]. [Hay trad. cast.: *Liberación*, trad. Rafael Vázquez Zamora, Destino, Barcelona, 1973].
- DONNE, John, «Decimocuarto sermón» [1626], en *The sermons*, vol. 7, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1954.
- DORLIN, Elsa, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, La Découverte, París, 2017. [Hay trad. cast.: *Autodefensa. Una filosofía de la violencia*, trad. Margarita Martínez, Txalaparta, Tafalla, 2019].
- DOUWE VAN DER PLOEG, Jan, *The new peasantries. Struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*, Earthscan, Londres, 2008. [Hay trad. cast.: *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*, trad. Irene Bloem y Víctor Claudín, Icaria, Barcelona, 2010].
- DUBARLE, Dominique, «Vers la machine à gouverner», *Le Monde*, 28 de diciembre de 1948, reeditado por Pièces et Main d'Œuvre en «Le vrai "fascisme" de notre temps», *Pièce Détachée*, n.º 59, 2013, piecesmaindoeuvre.com.
- DUBEY, Gérard y Alain GRAS, *La servitude électrique. Du rêve de liberté à la prison numérique*, Seuil, París, 2021.
- DUNOYER, Charles, *L'industrie et la morale considérées dans leurs rapports avec la liberté*, Satelet, París, 1825.
— *De la liberté du travail ou simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance*, Guillaumin, París, 1845.
- ÉCRAN TOTAL, «Ne laissons pas s'installer le monde sans contact», *Terrestres*, 27 de abril de 2020.
- ELIADE, Mircea, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, París, 1971.
- ENCYCLOPÉDIE DES NUISANCES, *Remarques sur la paralysie de décembre 1995*, L'Encyclopédie des Nuisances, París, 1996. [Hay trad. cast.: *Observaciones sobre la parálisis de diciembre de 1995*, trad. Miquel Amorós, Virus, Barcelona, 1997].
- ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring*, Éditions Sociales, París, 1971 [1878]. [Hay trad. cast.: *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2014].
— *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Aden, Bruselas, 2005 [1880]. [Hay trad. cast.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Akal, Madrid, 2021].
— *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éditions Sociales, París, 1983 [1884]. [Hay trad. cast.: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, trad. ACL, Fundamentos, Madrid, 1993].
— «De l'autorité», *Notes et Morceaux Choisis*, n.º 12, 2016. [Hay trad. cast.: lc.cx/TWiAP4].
- EPICTETO, *Entretiens, fragments et sentences*, Vrin, París, 2015.
- ESCOBAR, Arturo, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Seuil, París, 2018 [orig. en cast.: *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Unaula, Medellín, 2014].
- EWEN, Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, Aubier-Montaigne, París, 1983 [1977].
- EYGUESIER, Nicolas, «Notes sur la naissance de l'industrialisme (1815-1830)», *Notes et Morceaux Choisis*, n.º 12 (Retour sur la Révolution Industrielle), 2016.
— «Foucault: l'échec d'une théorie», *L'Inventaire*, n.º 10, otoño de 2020.
- FANCELLO, Sandra, «Délivrance», en Paul Poupard (ed.), *Dictionnaire des religions*, PUF, París, 2007.
- FEDERICI, Silvia, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Entremonde/Senonevero, Ginebra-Marsella, 2014. [Hay trad. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010].

- FERRARI, Walter y Daniele PEPINO, «Escartoun», *la federazione delle libertà. Itinerari di autonomia, eresia e resistenza nelle Alpi occidentali*, Tabor, Valle de Susa, 2013.
- FLIPO, Fabrice, «André Gorz, de l'existentialisme au salut par les TIC», 12 de marzo de 2017, lx.cx/jlG-su.
—*L'impératif de la sobriété numérique. L'enjeu des modes de vie*, Matériologiques, París, 2020.
- FOLOROU, Jacques y Franck JOHANNES, «Révélations sur le Big Brother français», *Le Monde*, 4 de julio de 2013.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, t. I, Gallimard, París, 2001.
—*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, EHESS/Gallimard/Seuil, París, 2004. [Hay trad. cast.: *Nacimiento de la biopolítica*, Akal, Madrid, 2009].
- FOURIER, Charles, «Détérioration matérielle de la planète».
- FREITAG, Michel, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Liber, Montreal, 2011.
- FRESSOZ, Jean-Baptiste, «Pour une histoire désorientée de l'énergie», *Entropia*, n.º 15, otoño de 2013.
—«L'anthropocène est un "accumulocène"», *Regards Croisés sur l'Économie*, n.º 26, 2020.
- FRIEDMAN, Milton, *Capitalisme et liberté*, Flammarion, París, 2016 [1962]. [Hay trad. cast.: *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*, Síntesis, Madrid, 2012].
- FRIEDMAN, Rose y Milton FRIEDMAN, *La liberté du choix*, Belfond, París, 1980. [Hay trad. cast.: *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, trad. Carlos Rocha Pujol, Grijalbo, Barcelona, 1981].
- GALBRAITH, John Kenneth, *Le nouvel état industriel. Essai sur le système économique américain*, Gallimard, París, 1979 [1967]. [Hay trad. cast.: *El nuevo estado industrial*, trad. Manuel Sacristán y Carlos Rocha, Orbis, Barcelona, 1980].
- GARCIA, Renaud, *Alexandre Chayanov, pour un socialisme paysan*, Le Passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2017.
- GARLAN, Yvon, «De l'esclavage en Grèce antique», *Journal des Savants*, n.º 2, 1999.
- GORZ, André, *Écologie et politique*, Seuil, París, 1978. [Hay trad. cast.: *Ecología y política*, Ediciones 2001, Barcelona, 1982].
—*Adieux au prolétariat*, Galilée, París, 1980. [Hay trad. cast.: *Adiós al proletariado*, Ediciones 2001, Barcelona, 1982].
—*Capitalisme, socialisme, écologie. Désorientations, orientations*, Galilée, París, 1991. [Hay trad. cast.: *Capitalismo, socialismo, ecología*, Ediciones HOAC, Madrid, 1995].
—*L'immatériel*, Galilée, París, 2003.
—*Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, Gallimard, París, 2004 [1988]. [Hay trad. cast.: *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*, trad. María del Carmen Ruiz de Elvira, Sistema, Madrid, 1995].
—*Écologique*, Galilée, París, 2008. [Hay trad. cast.: *Ecológica*, trad. Pablo Betsch, Clave Intelectual, Madrid, 2012].
- GRAEBER, David, *Dette. 5000 ans d'histoire*, Les Liens qui Libèrent, París, 2013. [Hay trad. cast.: *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, trad. Joan Andreano Weyland, Ariel, Barcelona, 2012].
- GROCIO, Hugo, *La liberté des mers*, Panthéon-Assas, París, 2013 [1609]. [Hay trad. cast.: *De la libertad de los mares*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1979].
- GRUPO MARCUSE, *De la misère humaine en milieu publicitaire. Comment le monde se meurt de notre mode de vie*, La Découverte, París, 2010 [2004]. [Hay trad. cast.: *De la miseria humana en el medio publicitario. Cómo el mundo se muere por nuestro modo de vida*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2009].

- La liberté dans le coma. Essai sur l'identification électronique et les motifs de s'y opposer*, La Lenteur, Vaour, 2019 [2013]. [Hay trad. cast.: *La libertad en coma. Contra la informatización del mundo*, trad. Salvador Gobo y Adrián Almazán, El Salmón, Alicante, 2019].
- GUENANCIA, Pierre, *Lire Descartes*, Gallimard, París, 2000.
- HABERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot & Rivages, París, 1997 [1962]. [Hay trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Antoni Domènech, Gustavo Gili, Barcelona, 1981].
- HARVEY, David, *Le nouvel impérialisme*, Les Prairies Ordinaires, París, 2010 [2003]. [Hay trad. cast.: *El nuevo imperialismo*, trad. Juanmari Madariaga, Akal, Madrid, 2004].
- HEGEL, Georg W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. I, Gallimard, París, 1954. [Hay trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1955].
- HILL, Christopher, *Le monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, Payot, París, 1977. [Hay trad. cast.: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista de la Revolución inglesa del siglo XVII*, trad. María del Carmen Ruiz de Elvira, Siglo XXI, Madrid, 1983].
- HIRSCHMAN, Albert O., *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, París, 2014 [1977]. [Hay trad. cast.: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, trad. Joan Solé, Capitán Swing, Madrid, 2014].
- HOBSBAWM, Eric J., *Les bandits*, La Découverte, París, 2008 [1969]. [Hay trad. cast.: *Bandidos*, trad. M.ª Dolores Folch, Joaquim Sempere y Jordi Beltrán, Crítica, Barcelona, 2001].
- HOLMES, Stephen, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, PUF, París, 1994.
- HOLT, Thomas C., *The problem of freedom. Race, labor, and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Gallimard, París, 1974 [1944]. [Hay trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994].
- ILLICH, Ivan, *La convivialité*, Seuil, París, 1973. [Hay trad. cast.: *La convivialidad*, trad. Matea P. Grossman, Virus, Barcelona, 2024].
- Énergie et équité*, Seuil, París, 1975. [Hay trad. cast.: «Energía y equidad», en *Obras reunidas I*, trad. Ivan Illich y Verónica Petrowitsch, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2006].
- Le chômage créateur. Postface à «La convivialité»*, Seuil, París, 1977. [Hay trad. cast.: «Desempleo creador (la decadencia de la sociedad profesional). Postfacio a “La convivialidad”», en *Obras reunidas I*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2006].
- Le travail fantôme*, Seuil, París, 1984. [Hay trad. cast.: «El trabajo fantasma», trad. Javier Sicilia, en *Obras reunidas II*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2008].
- IZOARD, Celia, «Robots et travail» (conferencia), *Racine de moins un*, Radio Zinzine, junio de 2017, [lc.cx/dpRqWz](https://www.radiozinzine.com/le-travail-robot/).
- «Le totalitarisme numérique de la Chine menace toute la planète», *Reporterre*, 6 de enero de 2021, [lc.cx/nJ1EnM](https://www.reporterre.org/le-travail-robot/).
- JAMESON, Fredric, «Future city», *New Left Review*, n.º 21, 2003.
- JANCOVICI, Jean-Marc, «Combien suis-je un esclavagiste?», mayo de 2005, jancovici.com.

- JARRIGE, François, «Le travail discipliné: genèse d'un projet technologique au XIX^e siècle», *Cahiers d'Histoire*, n.º 110, 2009.
—*Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, La Découverte, Paris, 2014.
- JARRIGE, François y Alexis VRIGNON, *Face à la puissance. Une histoire des énergies alternatives à l'âge industriel*, La Découverte, Paris, 2020.
- JULLIARD, Jacques, *Autonomie ouvrière. Études sur le syndicalisme d'action directe*, Gallimard/Seuil, Paris, 1988.
- KANT, Immanuel, *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [1784].
—*Qu'est-ce que les Lumières?* [1784].
—*Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785].
- KATSIAFICAS, Georgy, *The subversion of politics. European autonomous social movements and the decolonization of everyday life*, AK Press, Oakland, 2006.
- KEYNES, John Maynard, «Perspectives économiques pour nos petits-enfants» [1930], en *La pauvreté dans l'abondance*, Gallimard, Paris, 2002. [Hay trad. cast.: *Las posibilidades económicas de nuestros nietos*, trad. Jordi Pascual Escutia, Taurus, Madrid, 2015].
- KLEIN, Naomi, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arles, 2013 [2007]. [Hay trad. cast.: *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Barcelona, 2007].
- KROPOTKIN, Piotr, *La conquête du pain*, Le Sextant, Paris, 2017 [1892]. [Hay trad. cast.: *La conquista del pan*, trad. León-Ignacio, Penguin Clásicos, Barcelona, 2017].
- LAFARGUE, Paul, *Le droit à la paresse*, Maspero, Paris, 1970 [1880]. [Hay trad. cast.: *El derecho a la pereza*, trad. Anagal, Virus, Barcelona, 2016].
—«Au nom de l'autonomie», *L'Égalité*, 18 de diciembre de 1881.
—«L'autonomie», *L'Égalité*, 25 de diciembre de 1881-15 de enero de 1882.
- LALLEMENT, Michel, *L'âge du faire. Hacking, travail, anarchie*, Seuil, Paris, 2015.
- LANDAUER, Gustav, *Appel au socialisme*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2019 [1911]. [Hay trad. cast.: *Llamamiento al socialismo. Por una filosofía libertaria contra el Estado y el progreso tecnológico*, El Salmón, Alicante, 2019].
- LASCH, Christopher, *Culture de masse ou culture populaire?*, Climats, Castelnaud-le-Lez, 2001 [1981].
—*Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Flammarion, Paris, 2006 [1991].
- LATOUR, Bruno, «Esquisse d'un Parlement des choses», *Écologie & Politique*, n.º 56, 2018.
- LEFEBVRE, Henri, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, Paris, 1968. [Hay trad. cast.: *La vida cotidiana en el mundo moderno*, trad. Alberto Escudero, Alianza, Madrid, 1984].
—*Critique de la vie quotidienne III (De la modernité au modernisme, pour une métaphilosophie du quotidien)*, L'Arche, Paris, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962. [Hay trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, trad. Francisco González Aramburu, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1964].
- LOCKE, John, *Que faire des pauvres?*, PUF, Paris, 2013 [1697]. [Hay trad. cast.: «Ensayo sobre la ley de pobres», en *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, trad. Blanca Rodríguez López y Diego Fernández Peychaux, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011].
- LOUART, Bertrand, *Réappropriation. Jalons pour sortir de l'impasse industrielle*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2022 [2003].
- LOWITH, Karl, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris, 2002 [1949]. [Hay trad. cast.: *Historia del mundo*

- y salvación. *Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. Norberto Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007].
- LUXARDO, Hervé, *Les paysans. Les républiques villageoises X -XIX siècles*, Aubier, París, 1981.
- LUXEMBURGO, Rosa, *L'accumulation du capital. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, Agone/Smolny, Marsella-Toulouse, 2019 [1913]. [Hay trad. cast.: *La acumulación del capital*, trad. Raimundo Fernández, Grijalbo, Barcelona, 1978].
- LUZI, Jacques, *Au rendez-vous des mortels. Le déni de la mort dans la culture moderne, de Descartes au transhumanisme*, La Lenteur, Vaour, 2019.
- LUZI, Jacques y Mathias LEFÈVRE, «S'émanciper de la technologie, reconquérir l'autonomie», *Écologie & Politique*, n.º 61, 2020.
- MACPHERSON, C. B., *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Gallimard, París, 2004 [1962]. [Hay trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. Juan-Ramón Capella, Trotta, Madrid, 2005].
- MALATESTA, Errico, «L'idée de liberté», *Umanità Nova*, 24 de septiembre de 1920.
- MANSOURI, Saber, *La démocratie athénienne, une affaire d'oisifs? Travail et participation politique au IV siècle avant J.-C.*, André Versaille, Bruselas, 2010.
- MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Minuit, París, 1968 [1964]. [Hay trad. cast.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. Antonio Elorza, Seix Barral, Barcelona, 1969].
—«The realm of Freedom and the realm of Necessity. A reconsideration», *Praxis*, n.º 1, 1969.
- MARX, Karl, *L'idéologie allemande [1845-1846]*, en Maximilien Rubel (ed.), *Philosophie*, Gallimard, París, 1982. [Hay trad. cast.: *La ideología alemana*, Akal, trad. Wenceslao Roces, Madrid, 2014].
—*Manuscrits económico-philosophiques de 1844*, Vrin, París, 2009. [Hay trad. cast.: *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, 1975].
—*Le manifeste communiste [1848]*, en Maximilien Rubel (ed.), *Philosophie*, Gallimard, París, 1982. [Hay trad. cast.: «Manifiesto del Partido Comunista», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, vol. 1, Akal, Madrid, 1975].
—*Le capital*, libro I, Éditions Sociales, París, 1976 [1867]. [Hay trad. cast.: *El capital*, libro I, vol. 3, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, Ciudad de México, 1975].
—*Le capital*, libro III, Éditions Sociales, París, 1976 [1894]. [Hay trad. cast.: *El capital*, libro III, vol. 8, trad. León Mames, Siglo XXI, Ciudad de México, 1981].
—*Manuscrits de 1857-1858 dits «Grundrisse»*, Éditions Sociales, París, 2011. [Hay trad. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858. Grundrisse*, vol. 2, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, Madrid, 1972].
—«The future results of the British rule in India» [1853], en *Marx-Engels-Werke*, vol. 9, Dietz, Berlín, 1961-1968. [Hay trad. cast.: «Futuros resultados de la dominación británica en la India», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, vol. 1, Akal, Madrid, 1975].
—«Carta a Engels», 7 de diciembre de 1867, *Marx-Engels-Werke*, vol. 31, Dietz, Berlín, 1961-1968.
- MAUVAISE TROUPE, *Contrées. Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*, L'éclat, París, 2016.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945. [Hay trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1985].

- MESSU, Michel, *L'esprit Castor. Sociologie d'un groupe d'autoconstructeurs*, PUR, Rennes, 2007.
- MEUWLY, Olivier, *Liberté et société. Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Droz, Ginebra, 2002.
- MIES, Maria, «Autodétermination: la fin d'une utopie?» (1989), en *Écoféminisme*, L'Harmattan, París, 1999 [1993]. [Hay trad. cast.: «Autodeterminación. ¿El fin de la utopía?», en *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, trad. Mireia Bofill, Daniel Aguilar, Eduardo Iriarte, Marta Pérez Sánchez y Joan Soler, Icaria, Barcelona, 1997].
- MILLS, Charles Wright, *L'élite au pouvoir*, Agone, Marsella, 2012 [1956]. [Hay trad. cast.: *La élite del poder*, trad. Florentino M. Torner y Ernestina de Champourcín, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1957].
- MONTAIGNE, Michel de, *Les essais. De la vanité*, libro III, PUF, París, 2004 [1580-1588]. [Hay trad. cast.: *Los ensayos, según la edición de 1595 de Marie de Gournay*, trad. Jordi Bayod Brau, Acantilado, Barcelona, 2007].
- MORRIS, William, *L'âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne*, L'Encyclopédie des Nuisances, 1996. [Hay trad. cast.: *La era del sucedáneo y otros textos contra la sociedad moderna*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2016].
- MOSSE, Claude, *Politique et société en Grèce ancienne. Le «modèle» athénien*, Aubier, París, 1995.
- MOUHOT, Jean-François, *Des esclaves énergétiques. Réflexions sur le changement climatique*, Champ Vallon, Ceyzérieu, 2011.
- MUMFORD, Lewis, *Technique autoritaire et technique démocratique*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2021. [Hay trad. cast.: «Técnicas autoritarias y técnicas democráticas», en Científicos por el Medio Ambiente (CiMA), *Perdurar en un planeta habitable*, Icaria, Barcelona, 2006].
- MUSSO, Pierre, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Fayard, París, 2017.
- NOBLE, David, *Le progrès sans le peuple. Ce que les nouvelles technologies font au travail*, Agone, Marsella, 2016 [1993]. [Hay trad. cast.: *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo*, trad. M. García Antuña, Teresa Loscertales y Elisabeth Corredor, Alikornio, Barcelona, 2000].
- NYERERE, Julius K., *Liberté et socialisme*, CLE, Yaundé, 1972.
- OGOR, Yannick, *Le paysan impossible. Récit de luttes*, Les Éditions du Bout de la Ville, Le Mas-d'Azil, 2017.
- ORNELAS BERNAL, Raúl, *L'autonomie, axe de la résistance zapatiste. Du soulèvement armé à la naissance des Caracoles*, Rue des Cascades, París, 2007.
- ORWELL, George, *Le quai de Wigan*, Champ Libre, París, 1982 [1937]. [Hay trad. cast.: *El camino a Wigan Pier*, trad. María José Martín Pinto, Akal, Madrid, 2022].
- OSTROM, Elinor, «Par-delà les marchés et les États», *Revue de l'OFCE*, n.º 120, 2012.
- OVERTON, Richard, *An arrow against all tyrants* [1646].
- P. M., *Voisinages et communs*, L'éclat, París, 2016.
- PARTANT, François, *La fin du développement. Naissance d'une alternative?*, Maspero, París, 1982.
- PASOLINI, Pier Paolo, *La langue vulgaire*, La Lenteur, Saint-Michel-de-Vax, 2021 [1976]. [Hay trad. cast.: *Vulgar lengua*, trad. Salvador Cobo, El Salmón, Alicante, 2017].
- PELLUCHON, Corine, *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Seuil, París, 2015.
- PÉPIN, Guénaél, «Polémique autour du respect de la vie privée par Gmail», *Le Monde*, 15 agosto de 2013.
- PIANZOLA, Maurice, *Thomas Munzer ou la guerre des paysans*, Héros-Limite, Ginebra, 2015 [1958].

- PIÈCES ET MAIN D'ŒUVRE, *RFID: la police totale. Puces intelligentes et mouchardage électronique*, L'échappée, Paris, 2008.
— *Manifeste des chimpanzés du futur. Contre le transhumanisme*, Service Compris, Seyssinet-Pariset, 2017.
- PIÑERO, Antonio (ed.), *Los libros del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 2021.
- PLATÓN, *Hippias mineur*.
- POLANYI, Karl, *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983 [1944]. [Hay trad. cast.: *La gran transformación*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Virus, Barcelona, 2016].
- PORCHER, Jocelyne, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI siècle*, La Découverte, Paris, 2011. [Hay trad. cast.: *Vivir con los animales. Contra la ganadería industrial y la «liberación animal»*, trad. Jesús García, El Salmón, Alicante, 2021].
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Le Trident, Paris, 1989 [1865]. [Hay trad. cast.: *La capacidad política de la clase obrera*, trad. Francisco Pi y Margall, Júcar, Gijón, 1978].
- QUESSADA, Dominique y Éric SADIN, «Big Brother n'existe pas, il est partout», *Multitudes*, n.º 40, primavera de 2010.
- QUIGUA, Ati, «Intervención en la 15.ª sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU», citada en Nicolas Casaux, «L'écologie™ du spectacle et ses illusions vertes (espoir, "progrès" & énergies "renouvelables")», *Le Partage*, 6 de febrero de 2017, lc.cx/Bu9OPt.
- RABELAIS, Françoise, *Gargantua* [1534].
- RAHNEMA, Majid, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Actes Sud, Arles, 2004.
- REY, Olivier, *Une question de taille*, Stock, Paris, 2014.
- RIESEL, René y Jaime SEMPRUN, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, L'Encyclopédie des Nuisances, 2008. [Hay trad. cast.: *Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible*, trad. Emilio Ayllón Rull, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011].
- RIOUX, Jean-Pierre, *La révolution industrielle, 1780-1880*, Seuil, Paris, 1971.
- RIST, Gilbert, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, Paris, 2013. [Hay trad. cast.: *El desarrollo. Historia de una creencia occidental*, trad. Adolfo Fernández Marugán, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2022].
- ROLIN, Jean, *L'explosion de la durite*, Gallimard, Paris, 2008.
- ROMILLY, Jacqueline de, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Fallois, Paris, 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Marc Michel Rey, Amsterdam, 1762. [Hay trad. cast.: *El contrato social o principios de derecho político*, trad. María José Villaverde, Tecnos, Madrid].
— *Projet de constitution pour la Corse*, Nautilus, Paris, 2000 [1765]. [Hay trad. cast.: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Tecnos, Madrid, 1989].
- SABOURIN, Éric, *Organisations et sociétés paysannes. Une lecture par la réciprocité*, Quæ, Paris, 2012.
- SADIN, Éric, *Surveillance globale. Enquête sur les nouvelles formes de contrôle*, Climats, Paris, 2009.
- SAHLINS, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976 [1974]. [Hay trad. cast.: *La economía de la Edad de Piedra*, trad. Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila, Akal, Madrid, 1983].
- SAINT-SIMON, Henri de, *Œuvres complètes III*, PUF, Paris, 2012.
— *Œuvres complètes IV*, PUF, Paris, 2012.

- SALE, Kirkpatrick, *La révolte luddite. Briseurs de machines à l'ère de l'industrialisation, L'échappée*, París, 2006 [1995].
- SAN GIORGIO, Piero, *Survive. The economic collapse. A practical guide*, Le Retour aux Sources, Aube, 2011.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1970 [1946]. [Hay trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1992].
- SAY, Jean-Baptiste, *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses*, t. I, Deterville, París, 1803.
- SCHEIDLER, Fabian, *La fin de la mégamachine. Sur les traces d'une civilisation en voie d'effondrement*, Seuil, 2020.
- SCHWAB, Klaus y Thierry MALLERET, *Covid-19. La grande réinitialisation*, Forum Publishing, Cologny, 2020. [Hay trad. cast.: *Covid-19: El gran reinicio*, Forum Publishing, Cologny, 2020].
- SCOTT, James C., *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, París, 2013 [Hay trad. cast.: *El arte de no ser gobernados*, trad. Paula Martín Ponz, Traficantes de Sueños/Katakark, Madrid/Iruña, 2024].
- SEN, Amartya, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Odile Jacob, París, 2003 [1999]. [Hay trad. cast.: *Desarrollo y libertad*, trad. Esther Rabasco y Luis Toharia Cortés, Planeta, Barcelona, 2000].
- SERVIGNE, Pablo, Raphaël STEVENS y Gauthier CHAPPELLE, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*, Seuil, París, 2018. [Hay trad. cast.: *Otro fin del mundo es posible. De la colapsología a la colapsosofía: cómo vivir el colapso de la civilización termoindustrial de forma inteligente*, trad. Jordi Giménez Samanes, Arpa, Barcelona, 2022].
- SHANIN, Teodor (ed.), *Late Marx and the Russian road. Marx and the «peripheries of capitalism»*, Monthly Review Press, Nueva York, 1983. [Hay trad. cast.: *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Talasa, Madrid, 1990].
- SHIVA, Vandana, «Le concept de liberté des femmes Chipko», en Maria Mies y Vandana Shiva, *Écoféminisme*, L'Harmattan, París, 1999 [1993]. [Hay trad. cast.: «El concepto de libertad de las mujeres del movimiento chipko», en *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, trad. Mireia Bofill, Daniel Aguilar, Eduardo Iriarte, Marta Pérez Sánchez y Joan Soler, Icaria, Barcelona, 1997].
- SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'argent*, PUF, París, 1987 [1900]. [Hay trad. cast.: *Filosofía del dinero*, trad. Ramón Cotarelo, Capitán Swing, Madrid, 2013].
- SIMMEL, Georg, Ferdinand TÖNNIES, Max WEBER et. al., *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages. Vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1911.
- SMITH, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Flammarion, París, 1991 [1776]. [Hay trad. cast.: *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Tecnos, Madrid, 2009].
- SNOWDEN, Edward, *Mémoires vives*, Seuil, París, 2019. [Hay trad. cast.: *Vigilancia permanente*, trad. Esther Cruz Santaella, Planeta, Barcelona, 2019].
- STUART MILL, John, *De la liberté*, Gallimard, París, 1990 [1859]. [Hay trad. cast.: *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate, Alianza, Madrid, 1970].
- TAGUIEFF, Pierre-André, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Flammarion, París, 2004.
- TESTART, Alain, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Gallimard, París, 2012.

- THOMPSON, Edward P., *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, La Fabrique, París, 2004. [Hay trad. cast.: «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial», en *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*, trad. Jordi Beltrán, Capitán Swing, Madrid, 2019].
—*La guerre des forêts. Luttés sociales dans l'Angleterre du XVIII^e siècle*, La Découverte, París, 2014. [Hay trad. cast.: *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*, trad. Teresa Arijón, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2010].
- THOREAU, Henry David, *Walden ou la vie dans les bois*, Gallimard, París, 1922 [1854]. [Hay trad. cast.: *Walden*, trad. Marcos Nava, Errata Naturae, Madrid, 2013].
- TODOROV, Tzvetan, *Benjamin Constant, la passion démocratique*, Hachette, París, 1997.
- TORGA, Miguel, *L'universel, c'est le local, moins les murs*, William Blake & Co, Burdeos, 1986 [1954].
- TOUAM BONA, Dénètem, *Fugitif, où cours-tu?*, PUF, París, 2016.
- TROTSKI, León, *Littérature et révolution* [1924], en marxists.org. [Hay trad. cast.: *Literatura y revolución*, trad. Alejandro Ariel González, Razón y Revolución, Buenos Aires, 2014].
- TURKLE, Sherry, «Entre Facebook et ses utilisateurs, un amour déçu», *Le Monde*, 10 de abril de 2018.
- VEBLEN, Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, París, 1970 [1899]. [Hay trad. cast.: *Teoría de la clase ociosa*, trad. Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2002].
- VERLEY, Patrick, *La révolution industrielle*, Gallimard, París, 1997.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, vol. II, Maspero, París, 1974 [1965]. [Hay trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. Juan Diego López Bonillo, Ariel, Barcelona, 1973].
—*L'histoire n'est pas tout à fait finie. Ulysse et Persée, Pandora et l'Odyssee*, Bayard, Montrouge, 2013.
- VIDAL, Aude, *Écologie. Écologie, individualisme et course au bonheur*, Le Monde à l'Envers, Grenoble, 2017.
- VV. AA., *La lampe hors de l'horloge. Éléments de critique anti-industrielle*, La Roue, Villasavary, 2014.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, La Découverte, París, 2009. [Hay trad. cast.: *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. Carlos Daniel Schroeder, Siglo XXI México, Ciudad de México, 2005].
- WEBER, Max, «Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland» [1892], en *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/3, Mohr Siebeck, Tübinga, 1984.
—*Œuvres politiques (1895-1919)*, Albin Michel, París, 2004.
—*Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Gallimard, París, 1991 [1919-1920]. [Hay trad. cast.: *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1942].
—*Économie et société*, t. II, Plon, París, 1995. [Hay trad. cast.: *Economía y sociedad*, trad. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Francisco Gil Villegas, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1944].
—*Sociologie des religions*, Gallimard, París, 1996. [Hay trad. cast.: «Contribución a la sociología de las religiones mundiales», en *Sociología de la religión*, trad. Enrique Gavilán, Akal, Madrid, 2021].
—*Hindouisme et bouddhisme*, Flammarion, París, 2003. [Hay trad. cast.:

- Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, trad. Julio Carabaña y Jorge Vigil, Taurus, Madrid, 1987].
- L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard, París, 2003. [Hay trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Joaquín Abellán García, Alianza, Madrid, 2001].
- La domination*, La Découverte, París, 2013.
- La ville*, La Découverte, París, 2014. [Hay trad. cast.: *La ciudad*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1987].
- Les communautés*, La Découverte, París, 2019.
- WEIL, Simone, «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale» [1934], en *Œuvres*, Gallimard, París, 1999. [Hay trad. cast.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. Carmen Revilla Guzmán, Paidós, Barcelona, 1995].
- WILLIAMS, Alex y Nick SRNIČEK, «Manifeste accélérationniste», *Multitudes*, n.º 56, 2014.
- WINSTANLEY, Gerrard, *L'étendard déployé des vrais niveleurs ou l'état de communisme exposé et offert aux fils des hommes*, Allia, París, 2007 [1649].
- WOOLF, Virginia, *Une chambre à soi*, Denoël, París, 1986 [1929]. [Hay trad. cast.: *Una habitación propia*, trad. Laura Pujol, Seix Barral, Barcelona, 2001].
- XIAOLING, Wang, «Liu Shipei et son concept de contrat social chinois», *Études Chinoises*, vol. 17, n.ºs 1-2, primavera-otoño de 1998.
- ZEDONG, Mao, *Citations du président Mao Tsé-Toung. Le petit livre rouge*, Éditions du Progrès, Moscú, 1966. [Hay trad. cast.: *Citas del presidente Mao Tse-Tung*, Akal, Madrid, 2017].



Impreso en noviembre de 2024
en Tauro Gráfica (Madrid)

