

Ecosocialismo o barbarie. Entrevista a Jorge Riechmann sobre Manuel Sacristán y el ecosocialismo

Colaboración recibida el 20 de junio de 2015 y aceptado el 15 de julio de 2015.

José Sarrión Andaluz

Jorge Riechmann: nota bioprofesional

Nacido en Madrid en 1962, Jorge es conocido por sus facetas de poeta, traductor, ensayista, matemático, filósofo, ecologista y doctor en ciencias políticas. Activo políticamente desde las luchas contra la OTAN, su discurso ecopacifista se vierte en los múltiples formatos en que expresa su pensamiento, ya sea el poético o el ensayístico. Es licenciado en Matemáticas por la Universidad Complutense (1986), en filosofía en la UNED (1986), así como en literatura alemana en la Universidad Wilhelm von Humboldt de Berlín Oriental (1989), y doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Autónoma de Barcelona con una tesis sobre el partido verde alemán. Ha sido profesor en la Universidad de Barcelona, en la Complutense de Madrid, y desde 2009 es profesor titular de filosofía moral en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM).

Entre 1990 y 2003 fue redactor de la revista de ciencias sociales y reflexión política mientras tanto, fundada por Manuel Sacristán y Giulia Adinolfi. Su obra poética ha obtenido premios como: Hiperión (1987) "Feria del Libro de Madrid-Parque del Buen Retiro" (1993), nacional "Villafranca del Bierzo" (1996), Premio Jaén (1997), Internacional Gabriel Celaya (2000), Stendhal de traducción (2000), Ciudad de Mérida (2008), entre otros.

Jorge puede ser considerado un discípulo "de segunda generación" de Manuel Sacristán, continuador de su proyecto político y teórico. En esta entrevista nos interesamos por los aspectos político-ecológicos del pensamiento de Sacristán, y analizamos el presente a la luz de dichos planteamientos.

Entrevista

PREGUNTA.- La sensibilidad de Sacristán hacia la problemática ecologista, al igual que a lo que denominó los "nuevos problemas postleninianos", supuso la entrada de aire fresco en el marco de una izquierda aún anclada en un cierto paradigma productivista. Tú has sido de las personas que más han reflexionado sobre la noción de ecosocialismo; en tu opinión ¿qué le debe el ecosocialismo español a las reflexiones de Sacristán?

RESPUESTA.- Creo que le debe mucho... En cierta forma, podemos considerar a Manuel Sacristán como el pionero y fundador del ecosocialismo de raíz marxista en España.

Si nos retrotraemos a los años setenta del siglo XX, resulta fácil identificar a tres señeras figuras intelectuales que resultan fundacionales para la ecología política, la economía ecológica y el ecosocialismo. Son Sacristán –quien por desgracia murió demasiado pronto, en 1985–, José Manuel Naredo y Joan Martínez Alier (dos sabios que, por fortuna, aún continúan vivos y en activo entre nosotros). José Manuel y Joan vienen de tradición libertaria, y Manuel Sacristán del comunismo marxista.

A su vez, a ellos habría que situarlos dentro del marco de la pléyade de teóricos y activistas que desde distintos lugares estaban formulando en aquellos años análisis ecosocialistas: Raymond Williams y Ernst F. Schumacher en Gran Bretaña, René Dumont y André Gorz en Francia, Barry Commoner y Murray Bookchin en EEUU, Wolfgang Harich y Rudolph Bahro en Alemania oriental, Erhard Eppler y Elmar Altvater en Alemania occidental... Entre estos pensadores se

da un amplio abanico de posiciones políticas: hay un largo trecho entre el ecosocialismo autoritario centralista de un Wolfgang Harich y el ecosocialismo libertario municipalista de un Murray Bookchin.

Por lo demás, produce cierta melancolía esa formulación de “una izquierda aún anclada en un cierto paradigma productivista”, ¡como si la de hoy no lo estuviera! Con la diferencia, además, de que hoy la izquierda es mucho más débil que hace cuatro decenios. Tiende, de hecho, a convertirse en residual frente a la pujanza del paradigma neoliberal.

Una anécdota al respecto –pero significativa para mí. En la semana anterior a las elecciones municipales y autonómicas del 24 de mayo de 2015, Pablo Iglesias envió una carta a los activistas y simpatizantes de *Podemos* donde, tras pedir el voto y animar a todo el mundo a hacer los últimos esfuerzos de campaña, el secretario general de la formación morada escribía: «España está llena de personas sobradamente capacitadas para hacer que nuestro país quite el freno de mano y crezca con justicia y equilibrio social».

Quitar el freno de mano... Alguien como Pablo Iglesias no puede ignorar que su metáfora productivista está sobrevirtiendo y esarneciendo, de forma directa, la advertencia del último Walter Benjamin, poco antes de su muerte en 1940: «Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero acaso las cosas sean completamente distintas. Quizá las revoluciones suponen el recurso al freno de emergencia por parte del género humano que viaja en ese tren».

P.- Esta metáfora me parece que sería del gusto de Sacristán, al hilo de su conocido llamamiento a alejarnos de la «confianza inalterada en el sentido emancipatorio del desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas», añadiendo que un «programa socialista no requiere hoy (quizá no lo requirió nunca) primordialmente desarrollar las fuerzas productivo-destructivas, sino controlarlas, desarrollarlas o frenarlas selectivamente». Además, dicha metáfora de Benjamin no es ajena a tu obra.

R.- En efecto, no lo es. Partí de ese famoso texto de Benjamin para titular el primero de mis ensayos sobre cuestiones ecológico-sociales, ¿Problemas con los frenos de emergencia?

(Riechmann, 1991). Casi al comienzo de aquel texto señalaba yo en 1990-91:

El punto de vista desde el que está escrito el libro que sigue es que somos, efectivamente, pasajeros en un tren lanzado a toda velocidad y a punto de descarrillar. [...] Aunque no podemos predecir lo que sucederá en los próximos años, sí que podemos estar seguros de que algunas cosas no sucederán. Es imposible, por ejemplo, mantener los modos de producción y consumo del rico Norte (y no digamos generalizarlos). La actual economía capitalista mundial es incompatible con la preservación de una biosfera capaz de acoger, en condiciones aceptables, a la humanidad futura. Así de simple y abruptamente puede enunciarse el trágico nudo de lo que llamamos “crisis ecológica mundial”, cuyos dos principales rasgos definitorios son la “globalidad” y la “irreversibilidad” de los daños que está sufriendo la biosfera. Se trata de “una situación histórica radicalmente nueva”. Desde 1945 vivimos bajo la amenaza de una catástrofe nuclear mundial, desde 1970 aproximadamente somos conscientes de la globalidad de la crisis ecológica. Sería una ingenuidad pensar que realidades nuevas de este calibre pueden dejar intacto el concepto tradicional de “política” y “lo político”; que carecen de consecuencias para quienes, en el final de siglo atroz en que nos hallamos, se plantean la acción colectiva emancipatoria.

En el cuarto de siglo que siguió, orienté mis esfuerzos a la tarea de intentar ecologizar a las izquierdas de mi país, avanzar en la construcción de alianzas roji-verde-violetas (en la estela de mis maestros Manuel Sacristán y Paco Fernández Buey) que estuvieran a la altura del tremendo desafío histórico al que se enfrentaba la humanidad.

Llegar a 2015 con Pablo Iglesias hablando como si tal cosa de soltar el freno de mano, en vez de tirar del freno de emergencia, da idea del fenomenal desplazamiento hacia la derecha que ha experimentado la sociedad española en los tres decenios últimos (hacia la derecha, y hacia el cerril consenso productivista, consumista y negacionista que ésta ha logrado imponer) –y también da idea de la magnitud de la derrota de nuestros esfuerzos de signo ecosocialista y ecofeminista.

En la primavera de 2015, los afanes regeneracionistas en España se plasman de la siguiente forma:

España necesita una reinicialización, puede que incluso un reformateado. Su modelo productivo tiene que completar una nada fácil transición desde el ladrillo hasta una economía basada en el conocimiento y la informa-

ción. Necesita innovar más y mejor, abrirse aún más al exterior y digitalizarse. Ello requiere, entre una larga lista de cosas, una profunda remodelación del sistema educativo, desde la educación primaria hasta la Universidad; también de sus instituciones, especialmente de los aparatos del Estado. De no hacerlo, quedará atrapada en una espiral de desempleo, deuda, desigualdad y bajo crecimiento que hará imposible sostener los niveles de bienestar logrados. Reinicializar España es difícil, pero no imposible. Otros países lo han hecho y lo están haciendo. Nosotros mismos lo hemos hecho en el pasado reciente. Y podemos volverlo a hacer. Si quieren saber cómo, y de paso darse un baño de optimismo y confianza en el futuro, lean el muy interesante y sugerente libro de Javier Santiso España 3.0 (Planeta)...

Esto lo enuncia José Ignacio Torreblanca (2015), pero el discurso de Pablo Iglesias e Íñigo Errejón no va mucho más allá. Salvo minorías insignificantes, nadie parece ver más allá de esta mierda: digitalización para mejor competir en los mercados globales. Tampoco el programa de *Podemos* para la Comunidad de Madrid –uno de cuyos redactores fui yo mismo–, en las elecciones autonómicas del 24 de mayo de 2015, se despega mucho de este desastroso guión que ha sido escrito por los *think tanks* del capitalismo global financiarizado.

P.- Hablando de productivismo y de huidas hacia delante, otro elemento interesante en Manuel Sacristán es su trabajo de introducción en España del pensamiento de Wolfgang Harich, autor de ¿Comunismo sin crecimiento? ¿Se puede considerar a Sacristán como un precursor en algún sentido de la ideología del decrecimiento? Por otro lado, ¿qué diferencias podríamos establecer entre las formulaciones de Sacristán o Harich y las del decrecimiento actual?

R.- El ideario del decrecimiento –casi hay que escribir la palabra en francés, *dé-croissance*, pues de Francia nos llegó a España– ha sido impulsado desde hace unos tres lustros por autores como Serge Latouche, Vincent Cheynet, François Schneider, Paul Ariés o Mauro Bonaiuti; o Carlos Taibo en nuestro país.

La parte absolutamente sensata e irrenunciable del decrecentismo es la disidencia de la huida hacia delante: resulta imposible el crecimiento ilimitado dentro de una biosfera finita. Una economía que crece al 3% –lo que nuestros productivistas consideran el mínimo deseable para que el sistema

funcione medio bien– ¡se dobla en 23 años, y en apenas 78 años se multiplica por diez! El desarrollo capitalista es una revuelta contra el principio de realidad. Como sugiere Joaquim Sempere (2007): «la duda no está en si habrá o no decrecimiento, sino en si será deliberado y más o menos programado según pautas consensuadas [...] o si se impondrá al margen de la intervención consciente de la humanidad, caóticamente y en un contexto de lucha darwinista de todos contra todos».

Pero, si nos damos cuenta, esa denuncia de la locura de pensar que es posible el crecimiento indefinido dentro de una biosfera finita no la ha inventado el decrecentismo: forma parte de las tesis básicas de los movimientos ecologistas desde los años sesenta y setenta del siglo XX. Lo mismo pasa con los demás temas del decrecimiento: son variaciones y reelaboraciones sobre asuntos que desarrolló el ecologismo mucho tiempo antes. El decrecentismo no aporta novedades sustantivas, sino que promueve de otra forma, desde un marco discursivo ligeramente diferente, tesis básicas que el ecologismo formuló mucho antes. Pero no hay que menospreciar esto como si fuera mera envoltura, pues cada generación debe apropiarse las ideas importantes a su propia manera...

A partir de lo anterior, es fácil ver que autores como Sacristán o Harich, que son ecologistas tempranos –junto a otros como Barry Commoner, René Dumont o James O'Connor– sí que pueden ser considerados precursores del actual decrecentismo.

P.- Entonces, ¿qué diferencias cabría establecer entre las formulaciones de Sacristán o Harich y las del decrecimiento actual?

R.- Quizá lo más importante sea advertir que la posible trampa en el decrecimiento es el simple *consumerism*, una ideología ciudadanista de transformación a través del consumo responsable individual. No es que esto no sea valioso, sino que resulta insuficiente. Veamos una definición típica: «El decrecimiento es una gestión individual y colectiva basada en la reducción del consumo total de materias primas, energías y espacios naturales gracias a una disminución de la avidez consumista, que nos hace que-

rer comprar todo lo que vemos» (Honorant, 2006). Pero *consumo y producción van de la mano*. Productivismo-y-consumismo: producir más para consumir más para producir más para... (Otra forma de verlo: producir por producir y consumir por consumir). La rueda que mueve la máquina infernal está oculta detrás del vistoso primer plano: es la acumulación de capital. Nos oponemos al productivismo/consumismo (producción por la producción acoplada con el consumo por el consumo) y no puede obviarse la dimensión de los *cambios estructurales* que son necesarios. Dicho de forma un poco provocadora: no solamente necesitamos fomentar organizadamente el consumo responsable, sino también la socialización responsable de los medios de producción (de una parte esencial de los mismos). Esto Sacristán o Harich lo veían perfectamente.

¿Soberanía del consumidor? ¿Poder de los consumidores? Sólo se podrían poner esperanzas en algo así si la masa de consumidores no fuese ella misma un producto del capitalismo corporativo. Los conglomerados de poder empresarial manufacturan las subjetividades de los compradores de mercancías, igual que manufacturan las mercancías... El poder potencial del consumidor –que es real– no puede actualizarse en tanto él o ella actúan como consumidores aislados: sólo a través de la articulación de los ciudadanos. Hay que insistir en ello: hay sobreconsumo porque hay sobreproducción (y entre lo mucho que se produce están también los deseos de muchas formas de consumo), y hay sobreproducción porque el afán de beneficio mueve la rueda de la acumulación de capital. Tal y como sugieren los ecosocialistas de lengua francesa Daniel Tanuro y Michael Löwy, la crítica cultural del consumismo es necesaria, pero no suficiente.

Hay que atacar el propio modo de producción. Solamente una acción colectiva democrática permitiría, al mismo tiempo, responder a las necesidades sociales reales, reducir el tiempo de trabajo, suprimir las producciones inútiles y perjudiciales, reemplazar las energías fósiles por la solar. Esto implica una incursión profunda en el régimen de propiedad capitalista, una extensión radical del sector público y la gratuidad: en suma, un plan ecosocialista coherente» (Löwy, 2011, p. 14).

P.- *Volvamos a Harich. Sacristán no sólo fue su introductor en España, sino que también tomó ideas muy consistentes de su obra. Aunque, como sucedía siempre cuando Sacristán dialogaba con el pensamiento de un autor, también tuvo críticas. ¿Podrías introducirnos a este pensador, poco conocido en España?*

R.- Wolfgang Harich (1923-1995) fue un pensador y activista de mucho interés, casi coetáneo de Sacristán, aunque tuvo la fortuna de vivir un decenio más que el autor de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Amigo de Brecht, Bloch y Lukacs, crítico cultural incisivo, minucioso editor de Feuerbach, Harich hace bueno el tópico de que en los países del llamado “socialismo real” uno no podía ser de verdad comunista sin pasar en algún momento por la cárcel: fue arrestado en 1956 y sentenciado a diez años de prisión bajo la acusación de “formación de un grupo conspirativo enemigo del Estado”, que según la fiscalía habría sido creado para la desestabilización de la República Democrática Alemana.

Le honra su doble condición de presidiario, pues –como recuerda Ángel Ferrero– ya con apenas veinte años había conocido las cárceles nazis:

En 1943, ya miembro del grupo de resistencia antifascista ERNST, Harich intentó desertar de la Wehrmacht, pero fue descubierto por la policía. Tras un juicio exprés de diez minutos, Harich fue condenado a prisión, cumpliendo su condena desde octubre de 1943 hasta enero de 1944 en la cárcel de Torgau, donde durante semanas fue alimentado solamente a base de pan y agua. Las malas condiciones del encarcelamiento le llevaron a sufrir una angina de pecho que arrastraría durante el resto de su vida. (Ferrero, 2015).

De hecho, Harich fue encarcelado una tercera vez ¡en la Alemania reunificada! Vale la pena recordar todo ese asunto, de la mano de Ángel Ferrero en el mismo artículo recién citado:

En junio de 1953, mientras se produce el alzamiento en Berlín Este, Wolfgang Harich se encuentra internado en un hospital por motivos de salud. Lo ocurrido le inquieta, pero como muchos otros comunistas alemanes, ve motivos legítimos en la insurrección de los trabajadores de la construcción. Por esa razón comienza a contemplar la posibilidad de poner en obra en Alemania un “titoísmo tolerado y promocionado por

la URSS”, una idea que trata de quitarle de la cabeza Bertolt Brecht, cuya relación comienza a deteriorarse y queda finalmente rota después de que el dramaturgo sedujese a la esposa de Harich, la actriz Isot Kilian, de la que acabó divorciándose en 1955.

Harich encontró apoyo a su idea entre sus colegas de la editorial Aufbau y especialmente en su editor jefe, Walter Janka. Janka, veterano de la guerra civil española (en la que combatió en el ejército republicano), llegó a ser visto por Harich como un posible sustituto al presidente del Consejo de Estado de la RDA, Walter Ulbricht. El plan del grupo Harich-Janka, al que siguiendo el léxico togliattiano llamaron una “vía alemana al socialismo” –para toda Alemania, no sólo para la RDA–, abogaba por alejarse del modelo socialista soviético y aproximarse al yugoslavo, con el establecimiento de sindicatos libres y empresas autogestionadas, para hacer así atractiva la RDA a los trabajadores de Alemania occidental y favorecer una rápida reunificación. La esperanza de Harich era que en las elecciones generales de 1957 un SED –el Partido Socialista Unificado de Alemania, resultado de la fusión entre el KPD y el SPD en Alemania oriental– reformado obtuviese una mayoría electoral, formase coalición de gobierno con los socialdemócratas y proclamase una Alemania reunificada socialista y neutral. El acercamiento entre la Unión Soviética y Yugoslavia en 1955, con la visita de Nikita Jruschov a Belgrado, y el impacto del informe secreto del XX Congreso del PCUS en 1956, donde Jruschov reveló algunos de los crímenes del estalinismo, así como la subida en Polonia de Wladislaw Gomulka –un antiguo represaliado–, animaron a Harich a llevar adelante su idea, y comunicársela al embajador ruso, quien, temiendo que un intento de reforma en Alemania oriental acabase desestabilizando el entonces frágil equilibrio en el campo socialista, alertó a las autoridades germano-orientales, que detuvieron a Harich y al resto del grupo. El propio Harich recuerda en sus memorias que la situación internacional hacía muy difícil una operación como la que plantearon, con la insurrección húngara –en la que el club Petöfi, del que formaba parte Lukács, y muy similar en objetivos al grupo Harich-Janka, jugó un papel destacado– o la crisis del Canal de Suez. Además, Berlín Este tenía todavía una frontera abierta a Occidente que complicaba las cosas. El riesgo de conflagración era grande.

Janka fue condenado por un tribunal a cinco años de prisión en Bautzen y liberado en 1960 gracias a una amnistía general; se le impidió regresar a la edición, aunque consiguió un puesto como dramaturgo en la DEFA, la compañía cinematográfica estatal. Harich fue condenado a diez años de prisión, la mayor parte de los cuales en una celda de aislamiento en una cárcel de los servicios de seguridad del Interior en Berlín oriental. Un año antes de su excarcelación, en 1964, un inspector de la Stasi le advirtió muy seriamente de que su carrera filosófica estaba oficialmente acabada: Harich había sido inhabilitado por las autoridades por un periodo de 25 años y no podría volver a impartir clases en la universidad. «Pero usted es germanista, piense

en hacer otra cosa», añadió. «Políticamente estaba muerto», escribe Harich en sus memorias. «Hice todo lo posible por intentar continuar donde pude: en la edición de Feuerbach, en mi trabajo de investigación sobre Jean Paul, en el intento de lucha contra los sinsentidos del neanarquismo, en el intento de encontrar una síntesis entre el comunismo científico y las advertencias del Club de Roma, en mi lucha contra el renacimiento de Nietzsche».

Cuando la inhabilitación de Harich estaba a punto de concluir, cayó el Muro de Berlín. Entonces Janka publicó un libro acusando a Harich de haber colaborado con la fiscalía de la RDA. La cosa acabó en litigio y con Harich en la cárcel por unos días, convirtiéndolo, así, en una de las pocas personas –si no la única– que conoció las cárceles de la Alemania nazi, la Alemania oriental y la Alemania reunificada. (Ferrero, 2015).

Harich murió hace veinte años; hace cuarenta que se publicó *¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma*, una larga conversación con Freimut Duve (un socialdemócrata germano-occidental) que es también un hito del pensamiento ecosocialista. Tres años más tarde, en 1978, el grupo *Materiales* ofreció la edición en español del libro, prologada desde la cercanía por Manuel Sacristán.

P.- ¿Podrías explicarnos cuál es la idea central de esta obra?

R.- Bajo la impresión de la lectura del informe al Club de Roma sobre *Los límites del crecimiento* (1972), Harich trata de repensar el marxismo y el destino de las sociedades del “socialismo realmente existente” (y de la humanidad en su conjunto), y para ello formula la idea de un *comunismo homeostático*, «sin crecimiento, que ponga en práctica medidas rigurosas y globales de racionamiento» (Harich, 1978, p. 275). En otro lugar Harich explica: «No estoy pensando en un comunismo de la abundancia, sino en uno que excluya el ulterior crecimiento demográfico y económico, un comunismo de racionamiento de los bienes de uso que, con una radical nivelación de las diferencias de renta existentes, garantice la igualitaria satisfacción de las necesidades elementales de todos los miembros de la sociedad y sintonice armónicamente con el mantenimiento y el robustecimiento de nuestra base natural actualmente amenazada de muerte: la biosfera».

El punto flaco del valioso esfuerzo de Harich en su reflexión socio-ecológica es el

autoritarismo que le llega a parecer inevitable. Señala Sacristán: «Está fuera de duda que todo comunista que vea en el problema ecológico el dato hoy básico del problema de la revolución (como es el caso de Harich) se ve obligado a revisar la noción de comunismo. Y una de las revisiones que se ofrecían más inmediatamente consiste, desde luego, en prescindir del elemento libertario y compensar la pérdida acentuando el igualitario» (Sacristán, 1978, p. 24). Harich propone:

...distinguir selectivamente entre las necesidades que hay que mantener, que cultivar como herencia cultural o hasta que habrá que despertar o intensificar, y otras necesidades de las que habrá que desacostumbrar a los hombres, a ser posible mediante reeducación y persuasión ilustradora, pero también, en caso necesario, mediante medidas represivas rigurosas, como, por ejemplo, la paralización de ramas enteras de la producción, acompañada por curas de desintoxicación de masas legalmente organizadas» (Harich, 1978, p. 213).

La situación de emergencia ecológica parece exigir un eco-despotismo ilustrado: la coerción por parte de un fuerte Estado ecossocialista resultaría imprescindible.

P.- Ahí residía la diferencia principal de Sacristán respecto a Harich. Parece difícil que en su pensamiento aceptara cualquier forma de autoritarismo.

R.- Eso es. La tensión dicotómica entre libertad e igualdad es falsa. Ahí, hay que estar con Sacristán (y Castoriadis y Balibar) frente a Harich. Se pregunta Sacristán: «¿Por qué parece tan seguro Harich de que no se pueden buscar nuevas perspectivas por el lado de un democratismo directo radical, tal vez con represión democrático-despótica (pero no jacobina ni bolchevique, sino russeañiana, o bavuvista, por hablar con Harich) en áreas definidas desde abajo por las pequeñas comunidades (demografía, parasitismo, medio ambiente, violencia, opresión interpersonal)?» (Sacristán, 1978, p. 27).

En efecto, tenemos buenas razones para pensar que los principios de igualdad y libertad sólo pueden realizarse conjuntamente (y que las tensiones principales, como suele subrayar Zygmunt Bauman, no se dan tanto entre igualdad y libertad como entre libertad y seguridad). Así lo señala Bauman:

Hacia el final de una vida de estudio que se ha prolongado de manera desmesurada e imperdonable, llegué a la conclusión de que la libertad y la seguridad, las dos fuerzas titánicas en cuyo duelo épico Freud detectó el origen de la «civilización», son dos valores igualmente indispensables para una vida humana satisfactoria [...], pero excesivamente difíciles —en realidad, imposibles— de reconciliar satisfactoriamente. Su relación dialéctica o Hassliebe constituye para mí un rasgo antropológico del animal social caracterizado como Homo sapiens. [...] Es muy improbable que alguna vez se encuentre el punto medio, es decir, el equilibrio satisfactorio entre ambos, aunque (o por lo cual) su búsqueda jamás cesará. El movimiento pendular es el resultado de esa aporía. (Bauman, 2014).

Esta “coimplicación” de libertad e igualdad ya la razonó uno de los grandes pensadores de la Ilustración —y por cierto, uno de los pocos que cuestionó el androcentrismo y defendió los derechos de las mujeres—, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, el marqués de Condorcet (1743-1794): la desigualdad —no sólo socioeconómica, sino también de conocimientos y funciones— es enemiga tanto de la libertad efectiva como de la igualdad de derechos. Lo recuerda José Manuel Naredo (2013) en *Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma* (especialmente en el capítulo titulado “Libertad e igualdad”, p. 85 y ss.). Decía Cornelius Castoriadis:

Sólo para esos fragmentos de ser humano que son los intelectuales pseudo-individualistas contemporáneos, la colectividad constituye el mal. La libertad es libertad de hacer, y hacer es tanto poder hacer solo, como poder hacer con los demás. [...] La confusión acerca de la relación entre libertad e igualdad viene de lejos. [...] Sólo los hombres iguales pueden ser libres y sólo los hombres libres pueden ser iguales. Como hay necesariamente poder en la sociedad, quienes no participan de ese poder en régimen de igualdad se hallan sometidos bajo el dominio de quienes participan y lo ejercen; no son, en consecuencia, libres; incluso si tienen la ilusión idiota de serlo porque hubieran decidido vivir y morir idiotas, es decir, como simples individuos en estado de privación (idioteuain). Y esta participación —es evidentemente uno de los puntos en que el movimiento obrero ha ido más lejos que la democracia griega— sólo puede ser igual si lo son las condiciones sociales y efectivas y no exclusivamente jurídicas, hechas para todos. (Castoriadis, 2005, p. 93).

Contraponer libertad e igualdad, nos ha enseñado también Amartya Sen desde su teoría normativa de las capacidades humanas, es un error categorial: “No son alterna-

tivas. La libertad es uno de los posibles *campos de aplicación* de la igualdad, y la igualdad es una de las posibles *pautas de distribución* de la libertad” (Sen, 1992, p. 22-23). Esta clase de razones son las que llevaban a Étienne Balibar (1990) a fusionar ambos valores, igualdad y libertad, en el término único de *égalité* (“igualibertad”). Recomiendo los comentarios sobre esta idea de Balibar por Callinicos (2003), concretamente en el capítulo 2 de su libro *Igualdad*, titulado “La igualdad y la revolución”.

Y a eso se refería Sacristán cuando decía que la propuesta de Harich era “inverosímil si se tiene en cuenta la experiencia histórica, incluida la más reciente, que es la ofrecida por la aristocracia de los países del llamado “socialismo real”. En su amistoso debate con Harich, Sacristán achacó a ¿Comunismo sin crecimiento? tres defectos:

En primer lugar, es inverosímil si se tiene en cuenta la experiencia histórica, incluida la más reciente, que es la ofrecida por la aristocracia de los países del llamado «socialismo real»; en segundo lugar, el despotismo pertenece a la misma cultura del exceso que se trata de superar; en tercer lugar, es poco probable que un movimiento comunista luche por semejante objetivo. La conciencia comunista pensará más que bien que para ese viaje no se necesitaban las alforjas de la lucha revolucionaria. A la objeción (repetidamente insinuada por Harich) de que el instinto de conservación se tiene que imponer a la repugnancia al autoritarismo, se puede oponer al menos la duda acerca de lo que puede hacer una humanidad ya sin entusiasmos, defraudada en su aspiración milenaria de justicia, libertad y comunidad. (Sacristán, 1979).

El despotismo ilustrado no ha funcionado ni puede funcionar (salvo durante períodos de tiempo muy breves): invariablemente, a la larga, la porción despótica se impone sobre la porción esclarecida. No hay atajos en esto: sólo queda el lento y tortuoso camino de la autoconstrucción de lo humano, en lo colectivo y lo individual. O como lo decía Marx: la emancipación de los trabajadores y trabajadoras sólo puede ser obra de ellas mismas. O como dice un proverbio africano (que cita el escritor belga David van Reybrouck): todo lo que haces para mí, pero sin mí, lo haces contra mí.

Por lo demás, y como se sabe, no sólo pueden oponerse libertad e igualdad desde la izquierda (como Harich, apostando por la igualdad) sino también desde la derecha,

como viene haciendo el pensamiento neoliberal desde hace mucho. Indica George Monbiot que

el «libertarismo» de derechas moderno es el disfraz adoptado por quienes desean poder explotar sin restricciones. Pretende que es únicamente el Estado el que se inmiscuye en nuestras libertades. Ignora el papel de los bancos, de las grandes empresas y los ricos en hacernos menos libres. Niega la necesidad del Estado de ponerles coto con el fin de proteger las libertades de la gente más débil. Esta miope filosofía bastardeada es una estafa cuyos promotores intentan tomar a contrapíe la justicia lanzándola contra la libertad. Por estos medios han convertido la «libertad» en un instrumento de opresión. (Monbiot, 2011).

Señala también George Monbiot que:

el gran conflicto político de nuestra época –entre los neoon y los millonarios y grandes empresas de un lado, y quienes hacen campaña por la justicia social y los ambientalistas del otro– ha sido erróneamente caracterizado como un choque entre libertades negativas y positivas. En nombre de la libertad –libertad respecto a la regulación– se permitió a los bancos destrozarse la economía. En nombre de la libertad se recortan los impuestos a los ricos. En nombre de la libertad, las empresas cabildan para deshacerse del salario mínimo y elevar el número de horas de trabajo. Siguiendo la misma causa, las aseguradoras norteamericanas presionan al Congreso para desbaratar una atención sanitaria pública eficaz; el gobierno hace pedazos nuestras leyes de planificación, los grandes negocios deshacen la biosfera. Es esta la libertad de los poderosos para explotar a los débiles, de los ricos para explotar a los pobres. [...] Los «libertarios» de derechas [pro-libre mercado sin restricciones] aducen que los verdes y quienes hacen campaña por la justicia social son comunistas encubiertos que intentan resucitar concepciones soviéticas de libertad positiva. En realidad, la batalla consiste principalmente en un choque entre libertades negativas. Como apuntó el mismo Isaiah Berlin, «ninguna actividad del hombre es tan completamente privada como para no obstruir nunca la libertad de los otros de algún modo. La libertad del pez grande es la muerte del pequeño». Por eso, sostenía, hay que recortar a veces la libertad de algunas personas «para asegurar la libertad de otros». Dicho de otro modo, tu libertad de agitar el puño termina donde empieza mi nariz. La libertad negativa de que no nos hinchen de un puñetazo las narices es la libertad para cuya defensa existen las campañas de los verdes y la justicia social, ejemplificadas en el movimiento de Occupy. (Monbiot, 2011).

La cuestión clave es darse cuenta de que las libertades de algunas personas afectan a las libertades de otras, dado que los seres

humanos somos esencialmente interdependientes. Libertad no es poder hacer lo que nos plazca, si con nuestra conducta infringimos libertades y derechos más importantes de los demás. La libertad de contaminar o de explotar laboralmente no puede afirmarse como un derecho humano fundamental. Yo no debo tener libertad para ser dueño de otro ser humano esclavizándolo, pues en esa situación estaría despojándole de su libertad para decidir cómo quiere vivir su vida. La libertad del pez pequeño exige que se limite la libertad del pez grande. Pensadores liberales como Isaiah Berlin han visto que la libertad puede entrometerse en otros valores, tales como la justicia, la igualdad o la felicidad humana. “Si la libertad mía o de mi clase o nación depende del sufrimiento de una serie de seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral”, pensaba Berlin. Las restricciones a los derechos de ciertos individuos se justifican cuando resultan necesarias para proteger derechos más básicos de otros.

P.- Además de realizar un desarrollo original de la tradición emancipatoria, Sacristán también es conocido por el rigor filológico con que trataba los clásicos. En ese aspecto demostró la existencia de rudimentos ecológicos en el pensamiento de Marx, o, si se prefiere, de algunos aspectos de Marx compatibles con el paradigma ecologista. ¿Qué valoración realizas de este trabajo de Sacristán?

R.- Sacristán realizó ese rastreo de intuiciones proto-ecológicas o ecológicas en el pensamiento de Marx en varios lugares (algunas conferencias y entrevistas, por ejemplo), y señaladamente en su conferencia de 1983 “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx” (publicada luego como artículo en *mientras tanto* 21, diciembre de 1984). También aquí Sacristán fue un penetrante investigador de primera hora, desbrozando caminos que siguieron también estudiosos como Michael Löwy en Francia, o John Bellamy Foster en EE.UU.

Cabe aquí señalar que, en la futura sociedad de productores asociados que anticipaban Marx y Engels, sería necesario “governar el metabolismo humano con la naturaleza de una manera racional”, algo que escapaba a las posibilidades de la sociedad burguesa. Así, en el libro tercero de *El Capital* Marx escribe que en la esfera de la producción material

la libertad sólo puede consistir en que el ser humano socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo [Stoffwechsel] suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. (Marx, 1981, p. 1044).

Aquí ya no se trata tanto de *dominar la naturaleza* como de *dominar nuestro vínculo con la naturaleza*; desde esta posición apenas hay un paso hasta la idea de “dominar nuestro dominio” que formulaba Walter Benjamin en *Dirección única*, un libro de apuntes, fragmentos y agudezas publicado en 1928:

Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre las generaciones y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es el dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. (Benjamin, 1987, p. 97).

La alternativa real no es capitalismo o socialismo, señalaba Manuel Sacristán (2004) en una importante entrevista de 1969. “La alternativa real me parece ser: socialismo o barbarie (degradación general de la vida de la especie)”, Ecosocialismo o barbarie*.

* Vale la pena recordar que la alternativa “socialismo o barbarie” fue formulada por la gran pensadora revolucionaria Rosa Luxemburg a comienzos del siglo XX, y que dio nombre en 1948 a uno de los grupos más interesantes de la izquierda francesa antiestalinista, *Socialisme ou Barbarie* (Gottraux, 1997).

REFERENCIAS

- BALIBAR, E. (1990). Droits de l'homme et droits du citoyen: la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté. *Actuel Marx*, 8, París.
- BAUMAN, Z. y DESSAL, G. (2014). *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Madrid / Buenos Aires: FCE.
- BENJAMIN, W. (1987). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.
- CALLINICOS, A. (2003). *Igualdad*. Madrid: Siglo XXI.
- CASTORIADIS, C. (2005). Socialismo y sociedad autónoma. En: *Escritos políticos* (ed. de Xavier Pedrol). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- FERRERO, A. (2015). En el vigésimo aniversario de la muerte de Wolfgang Harich. *Marxismo Crítico*. <<http://marxismocritico.com/2015/03/20/en-el-vigesimo-aniversario-de-la-muerte-de-wolfgang-harich>>. (Consultado el 12 de junio de 2015).
- GOTTRAUX, P. (1997). *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausana: Payot.
- HARICH, W. (1978). *¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma*. Barcelona: Materiales.
- HONORANT, V. (2006). Decrecimiento: una idea a contracorriente pero llena de esperanza. *La gran época*. <<http://www.lagranepoca.com/news/6-2-4/1874.html>>. (Consultado el 11 de mayo de 2006).
- LÖWY, M. (2011). *Ecosocialismo*. Buenos Aires: El Colectivo/Herramienta.
- MARX, K. (1981). *El Capital*. Libro III, sección VII, capítulo XLVIII. México: Siglo XXI.
- MONBIOT, G. (2011). Cómo se convirtió la libertad en tiranía. *Sin Permiso*. <<http://www.sinpermiso.info/textos/cmo-se-convirti-la-libertad-en-tirana>>. (Consultado el 12 de junio de 2015).
- NAREDO, J. M. (2013). *Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma*. Madrid: Díaz&Pons.
- RIECHMANN, J. (1991). *¿Problemas con los frenos de emergencia?* Madrid: Editorial Revolución.
- SACRISTÁN, M. (1978). En la edición castellana del libro de Wolfgang Harich *¿Comunismo sin crecimiento?*, prólogo a W. Harich, *¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma*. Barcelona: Materiales. También disponible en: SACRISTÁN, M. (1984). *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*. Barcelona: Icaria, pp. 211-231.
- SACRISTÁN, M. (1979). Comunicación a las Jornadas sobre ecología y política. En: *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Edición al cuidado de Juan-Ramón Capella. Barcelona: Icaria, pp. 9-17.
- SACRISTÁN, M. (1984). Algunos atisbos político-ecológicos de Marx. En: *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Edición al cuidado de Juan-Ramón Capella. Barcelona: Icaria, pp. 139-150.
- SEMPERE, J. (2007). Decrecimiento y autocontención. *Ecología política*, 35, 35-44.
- SEN, A. (1992). *Inequality Reexamined*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- TORREBLANCA, J.I. (23 de mayo de 2015). Teorema de la imposibilidad. *El País*.