

# NEW LEFT REVIEW 135

SEGUNDA ÉPOCA

JULIO-AGOSTO 2022

## ARTÍCULOS

MARCO D'ERAMO	¿Declive estadounidense?	7
TIMOTHY STRÖM	Capital y cibernética	27
JULIA HERTÄG	Un nuevo cine disidente alemán	49
DANIEL FINN	Partidos de la periferia	77

## ENTREVISTA

CAMILA VERGARA	La Constitución de Chile	107
----------------	--------------------------	-----

## ARTÍCULOS

MARCUS VERHAGEN	Arte neovitalista	131
-----------------	-------------------	-----

## CRÍTICA

ALEXANDER ZEVIN	El profeta del gradualismo	143
ALYSSA BATTISTONI	Necesidades y libertad	157
KYLE ROSEN	El salto del tigre	168

---

[WWW.NEWLEFTREVIEW.ES](http://WWW.NEWLEFTREVIEW.ES)

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

INSTITUTO  
**25M**  
DEMOCRACIA

SUSCRÍBETE

**ts**  
d traficantes de sueños



## CRÍTICA

Pierre Charbonnier, *Affluence and Freedom: An Environmental History of Political Ideas*, Cambridge, Polity, 2021, 328 pp.

ALYSSA BATTISTONI

### LIBERTAD Y CATÁSTROFE

En su ensayo de 2009, «The Climate of History», el historiador Dipesh Chakrabarty planteaba una pregunta difícil: «¿Es el Antropoceno una crítica de las narrativas de la libertad?» Desde la Ilustración, los pensadores políticos habían estado centrados en el proyecto de la liberación humana, ignorando prácticamente la extraordinaria transformación del planeta que se producía a su alrededor. Ocasionalmente, había ecologistas que lanzaban gritos de advertencia, pero el progreso continuaba su marcha. Sin embargo, a principios del siglo XXI ya resultaba difícil pensar que ese progreso iba a ser eterno. El cambio climático, especialmente, mostraba que al rehacer la sociedad, la gente también había rehecho el mundo natural. En retrospectiva, el siglo XX aparecía totalmente diferente: el fordismo ominosamente empapado de petróleo, la «edad de oro» de la posguerra era un simple velo sobre un horizonte lleno de tormentas. Quizá todo lo que se atribuía a los logros humanos se limitaba simplemente a funcionar sobre los gases de una masiva inyección de hidrocarburos, que ahora estaba a punto de llevar los mares al punto de ebullición. Chakrabarty advertía que «la mansión de las libertades modernas se levanta sobre una base cada vez mayor de utilización de combustibles fósiles». Estaba empezando a parecerse más a un castillo de naipes.

La obra de Pierre Charbonnier, *Affluence and Freedom*, –publicada por primera vez en Francia como *Abondance et liberté* (2019)– es realmente un intento por responder a la pregunta que hacía Chakrabarty. (El propio Chakrabarty firma el prefacio de la edición inglesa). Nacido en 1983, Charbonnier estudió en la École Normal Supérieure de Lyon, obteniendo su

doctorado en 2011 en la Universidad del Franche-Comté, Besançon, con una disertación titulada «Relaciones colectivas con el entorno natural». Al poco tiempo de terminar su doctorado, Charbonnier se incorporó al CNRS, ocupando también un puesto en Sciences Po de París. Su primer libro, *La fin d'un grand partage* (2015), realizaba una detenida lectura de las delimitaciones entre lo «natural» y lo «social» en las obras de Durkheim, Lévi-Strauss y Philippe Descola, el etnógrafo del Amazonas, y cuestionaba (con este último) si la duradera «gran división» entre estos dos conceptos seguía siendo sostenible en la actualidad. Charbonnier también ha editado un libro de entrevistas con Descola, cuyo libro *Beyond Nature and Culture* (la traducción inglesa apareció en 2013) se ha convertido en la piedra angular de los críticos del antropocentrismo occidental, y un volumen de metafísica comparativa que busca sacar lecciones para la filosofía del «giro ontológico» de la antropología. *Abondance et liberté* se basa en estas investigaciones conceptuales, pero emprende un proyecto diferente: investigar la relación existente entre «riqueza y libertad» —a las que Charbonnier considera los «ideales que guían» a la modernidad— por medio de lo que él llama una «historia medioambiental de las ideas políticas». Como método, esto significa sencillamente tratar siempre las formas de autoorganización humana también como maneras de relación colectiva con el mundo natural. La «economía», especialmente, «habla sobre la buena utilización de la tierra» y por ello, en manos de Charbonnier, una «historia material de la libertad» es una historia contada principalmente a través de la economía política.

Charbonnier sostiene que, aunque tenemos la tendencia a pensar en la «modernidad» como un fenómeno único, de hecho son dos: en primer lugar, se trata de un proyecto para fomentar un conjunto de derechos y valores políticos y, en segundo, un proyecto tecnológico para rehacer el mundo físico. El primero desarrolló el concepto de libertad, que Charbonnier analiza normalmente en términos de autonomía política: la idea de que las sociedades humanas pueden crear sus propias leyes. El segundo introdujo la expectativa de la riqueza, concebida como abundancia material. Retrospectivamente ambos fenómenos parecen inseparables y, de hecho, han tendido a «caminar de la mano». La abundancia material ha hecho posible imaginar que la autonomía social puede ser absoluta, que los seres humanos pueden escapar por completo de las limitaciones del mundo natural concebido como una fuerza exógena. Pero Charbonnier sugiere que esta conjunción de la autonomía y la abundancia es de hecho un resultado contingente, un resultado «cuyos momentos finales estamos viviendo amenazadoramente en la actualidad».

Charbonnier divide su relato de la modernidad en tres bloques históricos. En el primer periodo de la «modernidad preindustrial», que se extiende durante los siglos XVII y XVIII, la política estaba explícita y principalmente preocupada por la tierra y su legítima propiedad. Intelectuales como Locke y

Grotius desarrollaron ideas sobre la soberanía y la propiedad, que establecieron los términos para el acceso a la tierra y al mar políticamente reconocido y legalmente protegido. Charbonnier sostiene que la economía política clásica se desarrolló con el trasfondo de una economía agraria orgánica, que estaba extremadamente preocupada por cómo organizar mejor la vida económica frente a la «permanente resistencia de la naturaleza». Los economistas políticos clásicos sostenían que los intercambios libremente realizados por los individuos desencadenarían nuevas formas de productividad, de manera que los mismos insumos materiales pudieran producir un producto mayor, un fenómeno conocido como el crecimiento intensivo. La división del trabajo, tal y como fue teorizada por Adam Smith, haría posible que las naciones utilizaran sus recursos de manera más eficaz y generaran una mayor riqueza. Charbonnier sostiene que esta economía política de principios de los tiempos modernos introdujo lo que él denomina el «pacto liberal»: la idea de que el perfeccionamiento de la manufactura va acompañado del perfeccionamiento de la moralidad, ya que la división del trabajo permite que tanto un tejedor como un filósofo puedan especializarse. En opinión de Charbonnier, el pacto liberal empieza a unir la autonomía con la riqueza. Sin embargo, la teoría del crecimiento intensivo basado en el aumento de la eficiencia ignoraba la expansión del comercio y de los imperios europeos, lo cual significó que las sociedades liberales se valieran cada vez más del resto del mundo para su subsistencia. Charbonnier sostiene que lo que los liberales describen como autonomía se entiende mejor como «extracción-autonomía», basada en una divergencia entre el territorio político-legal dentro del cual se aplican los derechos y la ley y el espacio económico-ecológico de recursos y comercio del que depende esa comunidad política. Adoptando una perspectiva que atribuye a Fichte, Charbonnier señala que «realmente, Europa vive a costa de un espacio que no le pertenece».

La aparición de la economía industrial en el siglo XIX, impulsada por la masiva inyección de carbón y alimentada por los recursos coloniales, inauguraría una nueva era en las relaciones humanas con el mundo natural. En este periodo, la modernidad volvió a nacer, esta vez en forma de una abundancia que se describía como «la apertura de posibilidades materiales mediante el acceso a nuevas energías y nuevos espacios». Sin embargo, incluso mientras la industrialización transformaba de manera irreconocible las bases materiales de la sociedad, las ideas liberales sobre la propiedad y la libertad, que se habían desarrollado en la economía orgánica, se mantuvieron prácticamente inalteradas. Solamente algunos socialistas disidentes abordaron directamente la «dimensión material de la libertad». Preocupados por definición por los efectos sociales de la industrialización, los socialistas se han enfrentado a la temática de Charbonnier –las «relaciones colectivas con el mundo material»– más explícitamente que cualquiera de los demás

pensadores modernos, aunque habitualmente a través del prisma de la cuestión «social» o «laboral» más que desde el punto de vista de la «naturaleza». Pensadores de Proudhon a Durkheim entendieron que la organización de la sociedad era inseparable de los procesos por los cuales se producen, circulan y se adquieren las cosas, y afrontaron «el desafío que la industria plantea para la democracia». Otros, como Saint-Simon y Veblen, intentaron separar el conocimiento científico desarrollado en la producción industrial del control de la industria por los capitalistas. Marx criticó el particular alineamiento que hace el capitalismo de las relaciones colectivas con la naturaleza y las relaciones sociales vigentes entre los seres humanos: liberados de las relaciones sociales capitalistas, la verdadera riqueza y por ello la genuina autonomía podrían por fin alcanzarse.

A diferencia de la «extracción-autonomía» liberal, los socialistas defendían lo que Charbonnier llama la «integración-autonomía», que vincula la organización de las personas y las cosas —máquinas, recursos, bienes— y politiza estas últimas. Sin embargo, si la «integración-autonomía» es un relato más materialmente honesto, no tiene necesariamente una mentalidad más ecológica. Por el contrario, los socialistas a menudo han sostenido que ellos alcanzarán realmente lo que el liberalismo solamente ha prometido: la «coronación de una humanidad finalmente autónoma» basada en el control racional de la naturaleza. Karl Polanyi surge aquí como el héroe de esta parte del texto y quizá de todo el libro: solamente Polanyi puso a la tierra al mismo nivel que el trabajo y el dinero como una «mercancía ficticia»; solo Polanyi, sostiene Charbonnier, concebía las relaciones con el «espacio común» como una característica clave de la existencia humana, y desafiaba la distorsión de esas relaciones que realizaba el mercado. Los socialistas, sin embargo, nunca consiguieron realmente movilizar una política a partir de estas premisas; en vez de ello, la defensa de las relaciones del hombre con la tierra ha adoptado habitualmente un tono conservador, desde el nacionalismo al fascismo.

Aunque el modelo industrial surgió durante el siglo XIX, fue en la segunda mitad del XX cuando rehízo el mundo natural de manera más espectacular. Tras la Segunda Guerra Mundial, la riqueza material y la democracia se propagaron rápidamente por todo el mundo (aunque de modo desigual) aparentemente de manera conjunta. Sin embargo, desde un punto de vista medioambiental, el periodo de posguerra aparece actualmente como lo que los científicos han denominado la «Gran Aceleración», un periodo en el que indicadores socioeconómicos como la población, la inversión y el crecimiento aumentaron exponencialmente, junto con los correspondientes incrementos registrados en la utilización de los recursos y en los indicadores del declive ecológico, que a menudo se considera el cambio más espectacular registrado en la historia de las relaciones humanas

con el mundo natural. En aquel momento, pocos se dieron cuenta de ello. Por el contrario, el ascenso de nuevas formas de energía –petróleo y energía nuclear– emparejado con una nueva onda de globalización hizo que las relaciones humanas con el mundo natural aparecieran «abstractas, distantes e incluso inmateriales». En vez de afrontar la naturaleza directamente trabajando la tierra, más gente que nunca podía comprar productos producidos en el otro extremo del mundo, compuestos por materiales que nunca habían visto. Incluso dentro de la izquierda la «conciencia material» emprendió la retirada: para Charbonnier, incluso intelectuales como Herbert Marcuse tendían a concebir la libertad como algo completamente separado de la necesidad material. Dicho de otro modo, en la era de la democracia del carbono, la extracción-autonomía parecía reinar triunfante.

Este final medioambiental de la historia no duró mucho. Charbonnier sostiene que recientemente hemos entrado en un tercer periodo de la historia, definido por «un deterioro catastrófico e irreversible de las condiciones ecológicas globales». Esta era señala el posible final del proyecto moderno, por lo menos tal y como lo hemos entendido hasta ahora. Para esbozar sus dimensiones, Charbonnier reúne a un ecléctico conjunto de intelectuales, deambulando sin demasiado orden por la economía política de capítulos anteriores. Algunos son conocidos referentes del campo ecológico: el famoso informe de 1972 del Club de Roma, *Limits to Growth*, y la economía ecológica de Nicholas Georgescu-Roegen advertían sobre las limitaciones de los recursos y arrojaban dudas sobre la perspectiva del crecimiento perpetuo. Los crecientes e imprevistos daños al medioambiente y la salud se presentan, en los términos de Ulrich Beck, como «riesgos» que «reinventaron» la autonomía revelando los límites de la capacidad de la sociedad para controlar su propio destino. En el penúltimo capítulo, la libertad y la riqueza se vuelven más amorfas, lo que enfatiza las maneras en que la ciencia social reciente –especialmente la sociología de la ciencia y la antropología de la naturaleza– han desafiado las afirmaciones occidentales sobre su autoridad epistémica, «dando la vuelta al sistema gravitacional del conocimiento». Si, como sostiene Charbonnier, «la emancipación occidental ha tomado una forma definitivamente confiscatoria», que eleva una forma de libertad basada en la extracción colonial al estatuto de *telos* de la historia, entonces resulta vital desafiar al excepcionalismo occidental. En su mayor parte, los intelectuales que se analizan aquí –entre ellos Lévi-Strauss, Descola y Bruno Latour– tienen más que decir sobre «modernos» y «no modernos» que sobre la riqueza y la libertad *per se*. Pero Charbonnier sostiene que estas teorías están comprometidas en un proyecto de «simetrización» que, al poner las ontologías occidentales al mismo nivel que los modos de pensamiento no occidentales, puede contribuir a desestabilizar las premisas de la modernidad occidental, incluyendo el entrelazamiento de libertad y

riqueza tal y como se han entendido hasta ahora. En lugar de la autonomía occidental, alcanzada mediante la superación de las restricciones naturales, Charbonnier resalta lo que denomina autonomía como «autoprotección de lo colectivo», lo cual constituye una actualización de la «autoprotección de la sociedad» de Polanyi, con el fin de imaginar proyectos que defienden un territorio que sea el hogar tanto de humanos como de no humanos. Sin embargo, la realidad es que «heredamos un mundo en el que no hay disponible una categoría política que lo pueda manejar y por ello nos encontramos ante una tarea aparentemente imposible». Tenemos que repensar la libertad por completo, en gran medida porque la actual recomposición de nuestra propia atmósfera exige una correspondiente transformación de nuestras ideas políticas.

Leído como un prolongado comentario sobre un amplio abanico de ideas relacionadas, *Abondance et liberté* es frecuentemente perspicaz y ocasionalmente brillante, lleno de agudas observaciones y perspectivas. Su amplio espectro permite una enigmática pero vigorizante narrativa, incluso si los inusuales emparejamientos de intelectuales del libro –Proudhon y Durkheim; Guizot y Jevons; Saint-Simon y Veblen– tienden a sacar su fuerza de sorprendentes yuxtaposiciones más que de claras conexiones. Pero si toda idea política tiene una historia medioambiental, entonces, ¿por qué elegir las ideas de estos intelectuales en particular? (Los capítulos posteriores tienen una cualidad especialmente diversa). Los cambios entre tradiciones, conceptos y momentos históricos contribuyen a alcanzar uno de los objetivos de Charbonnier: leer la historia intelectual con una determinada perspectiva haciendo que la modernidad resulte extraña.

Sin embargo, la tendencia de Charbonnier a apoyarse en la analogía, la inferencia y la afinidad en lugar de hacerlo sobre una argumentación precisa, hace que el libro tenga menos éxito como una historia de la riqueza y la libertad como tales. Se presentan ideas que son rápidamente abandonadas en vez de plenamente desarrolladas. Incluso las propias contribuciones de Charbonnier –«el pacto liberal», «la extracción-autonomía», «la integración-autonomía»– reciben un análisis sorprendentemente breve. Una inicial distinción entre maneras de relacionarse con la naturaleza –«habitar», «subsistir», «conocer»– es interesante, pero resurge solo erráticamente. El posterior cambio de rumbo desde la economía política a la ontología es sintomático: un análisis idiosincrático pero reconocible sobre las diferencias existentes entre las perspectivas liberal y socialista respecto a la relación entre los ideales y las condiciones para su realización, da paso a una reflexión sobre la autoridad epistémica. Por otra parte, este último conjunto de ideas está menos claramente vinculado con las circunstancias históricas de su desarrollo: lo que Charbonnier describe como el desafío a Occidente planteado por el fenómeno histórico de la descolonización se refleja, en su historia intelectual, en críticas lanzadas firmemente dentro de las ciencias sociales occidentales.

Charbonnier hace que este extenso análisis sea coherente imponiendo los términos que él ha elegido sobre un amplio abanico de ideas. Sin embargo, hacerlo le lleva a la amalgama de diferentes modos de pensamiento sobre cada una de ellas. La libertad, en particular, es uno de los conceptos más debatidos en el pensamiento político, pero, sin embargo, Charbonnier corre rápidamente entre las diferentes ideas de lo que es y significa la libertad. Se refiere más a menudo a la «autonomía», habitualmente en su sentido más literal: el acto de establecer reglas sobre uno mismo, ya sea individualmente o como sociedad, en un sentido kantiano o hegeliano. Sugiere que «los ideales antiabsolutistas, republicanos e igualitarios», así como los democráticos, constituyen una forma de autonomía moderna, pero dice poco sobre esos ideales en concreto. Más ocasionalmente invoca el sentido negativo de «libertad», entendido como un derecho político a la no interferencia, intercambiado vagamente con el derecho al libre intercambio en el mercado. Algunas veces parece referirse a la libertad oponiéndola a la necesidad y a la necesidad del trabajo en particular, tal y como la articularon Aristóteles y Marx. En otros momentos invoca las posibilidades y las formas de prosperidad humana facilitadas por determinados bienes e infraestructuras materiales; lo que Amartya Sen podría considerar «el desarrollo como libertad». En otros momentos, no obstante, llama la atención sobre las «inclinaciones psicosociales» a ciertos modos de consumo: «Nuestros teléfonos, coches o el contenido de nuestros platos».

Aunque el libro promete una «historia material de la libertad», la relación exacta entre la libertad y sus fundamentos materiales permanece elusiva. Cuando Charbonnier dice que «nada es más material que la libertad», ¿a qué clase de libertad se está refiriendo? En la medida en que los seres humanos son seres materiales, cualquier idea sobre la libertad humana debe tener *alguna* relación con la materialidad. Para debatir en la *polis* primero tienes que comer en el *oikos*; para dotarte de reglas tienes que mantenerte vivo; para ejercitar la autodeterminación soberana –por lo menos bajo la actual ley internacional– tienes que controlar físicamente un pedazo de tierra. Toda clase de libertad, por muy antigua que sean sus raíces, ha sido realizada y repensada de maneras concretas en relación con las transformaciones tecnológicas del mundo material que describe Charbonnier. Pero, no obstante, cada uno de estos conceptos plantea un específico relato sobre cómo, exactamente, están mediadas y relacionadas las relaciones humanas de dominación y libertad con el mundo material del que somos una parte. Esto no es simple pedantería filosófica, sino que se halla en el centro de las cuestiones que plantea Charbonnier.

Aunque sea aparentemente radical, la afirmación de que la libertad es completamente material puede tener una vertiente conservadora. Las cuestiones que subraya constantemente Charbonnier, a menudo expresadas a



través de otros intelectuales —«¿la autonomía es algo que compras, un lujo que te puedes permitir cuando te beneficias ilegalmente de las riquezas de otros?»; «¿hay condiciones ecológicas para la igualdad y la libertad?»—, sugieren que considerar la libertad como algo material es considerarla como un juego de suma cero. «La extracción-autonomía», como la «trascendencia parasitaria» de Mary Mellor, es un tipo de libertad que se alcanza solo a expensas de alguien o de algo, un tipo de libertad que no puede ser universalizada. Se trata de una libertad trágica, epitomizada por la opinión de Aristóteles de que la esclavitud es necesaria mientras las herramientas no puedan funcionar solas. En ocasiones, Charbonnier sugiere que no solo la extracción-autonomía liberal, sino todas las libertades modernas, comparten esta estructura. Las energías inanimadas, y los combustibles fósiles en particular, pueden haber aliviado temporalmente el peso de la opresión, generando la ilusión de que todos podíamos ser libres, pero no lo han hecho por mucho tiempo.

Paradójica, pero no casualmente, esta consideración de la libertad fundamentalmente pesimista sustenta una visión notablemente optimista de la modernidad. La narrativa de Charbonnier sugiere que la autonomía no solo ha sido imaginada como un ideal al que han aspirado fútilmente los modernos, sino que en un grado considerable ha sido alcanzada, por lo menos por aquellos en las democracias capitalistas occidentales. Charbonnier lanza la acusación de que nos negamos a afrontar nuestra difícil situación ecológica, porque cuestiona «la posibilidad de disfrutar de una libertad absoluta e incondicional».

Pero, ¿realmente la modernidad ha estado tan liberada, ha sido tan autónoma y tan rica? Después de todo solamente en el siglo XX la abundancia material se convirtió en un fenómeno de masas, aunque todavía desigual; solamente en el siglo XX la mayoría de la humanidad tenía incluso una reivindicación formal de su autonomía, entendida como autodeterminación colectiva. En este punto, resulta particularmente apropiado el fenómeno de la Gran Aceleración y de hecho parece animar muchas de las cuestiones que plantea Charbonnier. Sin embargo, este periodo recibe una atención sorprendentemente escasa. ¿La Gran Aceleración es lo que sucede cuando la humanidad se libera? Solo si medidas como población, PIB, inversión extranjera directa y turismo internacional pueden interpretarse como índices de libertad. El problema no es solo que esta libertad esté desigualmente distribuida o solamente parcialmente alcanzada. En realidad, lo que sucede es que no está claro que esta sea en absoluto la manera correcta de reflexionar sobre la libertad. Cuando puedes ser despedido a voluntad por el patrón o arrestado por el puro capricho de un policía, ¿eres realmente libre? Cuando la mayor parte de tu tiempo transcurre en el trabajo, ¿eres realmente autónomo? Esta visión de la libertad, que muchos en la izquierda han intentado

revivir en los últimos años –libertad frente a la dominación, ya sea la dominación directa de un superior o la dominación abstracta del capital– está casi por completo ausente del libro de Charbonnier, si bien refleja la paradoja de la riqueza y la libertad bajo el capitalismo: la dominación persiste incluso en medio de la abundancia material. En vez de proporcionar los fundamentos para el avance de la libertad, la riqueza puede ocultar su ausencia.

La cuestión no es que la libertad sea *inmaterial*, sino que es siempre social. Los modos de vida intensivos en recursos, por ejemplo, no son siempre expresiones de libertad; a menudo son respuestas a términos establecidos por una sociedad sobre la que tenemos muy poco control. Tomemos el ejemplo de los *gilets jaunes*, que Charbonnier interpreta como un «ejemplo perfecto» de los problemas del significado moderno de emancipación. El movimiento refleja el conflicto entre los impuestos a los carburantes y «el sentido de libertad de millones de personas atrapadas en las infraestructuras de movilidad heredadas de los *trentes glorieuses*». Desde luego, aquí hay algo de cierto: la idea de poder moverse cuándo, cómo y a dónde a uno le guste es inherente a la palabra automóvil. Sin embargo, si necesitas un coche para ir al trabajo que sustenta tu medio de vida y a la tienda donde compras tus medios de subsistencia, llenar el depósito es más un acto de necesidad que de libertad.

Sin duda aquellos que intentan reafirmar una libertad de izquierda se han comprometido demasiado poco con los desafíos ecológicos a los que nos enfrentamos. Las subidas de la temperatura probablemente hagan inhabitables más partes del planeta, invadiendo así el espacio territorial dentro del cual determinados grupos de personas han podido ejercer por lo menos un mínimo de autodeterminación. Algunos de nosotros no seremos capaces de vivir de la manera en que estamos acostumbrados, si queremos evitar los escenarios más catastróficos. Sugerir, sin embargo, que la propia libertad depende de estas condiciones cambiantes supone, de hecho, sacar a las sociedades humanas del atolladero que implica afrontar el desafío que presenta actualmente la libertad, el desafío de asumir la responsabilidad de nuestras acciones en vez de atribuir las a Dios o a la naturaleza. La autonomía no exige que el resto del mundo se incline ante nuestra voluntad para que podamos actuar. Significa simplemente que, aunque sea dentro de unos límites, nosotros elegimos nuestros propios valores y asumimos nuestros propios compromisos. La libertad en un mundo transformado por el cambio climático será sin duda difícil, pero esto es lo que significa ser libre.

Incluso Charbonnier podría estar de acuerdo. A pesar de moverse lenta pero repetidamente hacia la idea de que la autonomía *per se* depende de la riqueza –de que la autodeterminación se basa en un determinado nivel de utilización de recursos– Charbonnier finalmente da marcha atrás abandonando la versión más radical de su posición. Correctamente critica a los intelectuales ecologistas que de modo inquietante afirman que «el proyecto

de autonomía como tal se ha quedado sin fuelle» y en su lugar recurren a la naturaleza para trasladar sus leyes a la sociedad. En vez de ello, concluye, la autonomía y la riqueza han ido históricamente a la par, pero no es *necesario* que sea así. Podemos ejercer el «control colectivo sobre nuestro destino histórico» sin intentar escapar de todas las limitaciones externas y ejercer la ambición democrática «independiente de la riqueza». En otras palabras, todavía podemos gobernarlos a nosotros mismos en algún sentido; simplemente no podemos imaginar que podamos trascender el mundo material por completo. Esta es una afirmación considerablemente más modesta que la que sugiere a menudo la grandiosa retórica del libro, una afirmación que acerca más a Charbonnier a una perspectiva ecosocialista convencional de lo que él tiende a admitir. Después de todo, resulta difícil imaginar lo que significaría elegir reducir las emisiones de carbono sin alguna perspectiva de autonomía política como forma de autogobierno, o cómo podríamos decidir que determinados cambios medioambientales exigen una respuesta colectiva.

Sin embargo, esta conclusión también exige una consideración más precisa de la relación existente entre libertad, riqueza y capitalismo de la que ofrece Charbonnier. Él califica la crítica del capitalismo como una respuesta fácil para la izquierda, una respuesta que evita las cuestiones difíciles que plantea su historia en favor de una «cómoda denuncia desde fuera». Pero los críticos del capitalismo no se hallan en realidad fuera de él, todo lo contrario. La autonomía liberal es una ficción no solo porque pretende escapar de las constricciones materiales, sino porque sitúa nuestras decisiones más relevantes —aquellas referida a la organización de la producción y por ello a la transformación del mundo material— fuera de los límites de la política. La discrepancia entre las fronteras territoriales de una entidad política y el área ecológico-económica de extracción de recursos presente en el corazón de la «extracción-autonomía» liberal puede interpretarse como un relato espacial de lo que Ellen Meiksins Wood llama la separación de lo político y lo económico bajo el capitalismo. Desde esta perspectiva, las decisiones sobre la transformación del mundo material difícilmente pueden ser consideradas como expresiones de autonomía colectiva. Constituyen, por el contrario, decisiones tomadas por una minúscula minoría —una clase— a su vez constreñida por la fuerza del mercado. Si la crisis ecológica precisa de una colosal reconfiguración de las bases materiales de la vida social, entonces la dominación capitalista, que desaloja a lo político y restringe radicalmente nuestra libertad colectiva para maniobrar, representa un obstáculo formidable.

Charbonnier acierta al indicar los desafíos clave de lo político en la actualidad. Afrontamos cuestiones difíciles sobre recursos materiales necesarios para determinados tipos de plenitud humana; tenemos que lidiar con la manera en que nuestros esfuerzos para reorganizar la vida social inevitablemente suponen reorganizaciones del mundo físico. Decir que el

capitalismo ha hecho el mundo moderno no hace que las cosas sean más fáciles para aquellos que están a la izquierda, sino más difíciles, porque ello exige que afrontemos el hecho abrumador de que nuestros actuales modos de vida están profundamente enmarañados con infraestructuras materiales y sistemas construidos durante siglos por un orden social que esperamos abolir. *Abondance et liberté* plantea las cuestiones necesarias y ofrece materiales valiosos para reflexionar sobre ellas. El hecho de que en ocasiones sus propias respuestas no sean concluyentes no obvia estos logros. En última instancia, los filósofos no pueden hacer el trabajo de repensar la libertad: la cuestión es que a la postre la gente tiene que hacerlo por sí misma.