NEW LEFT REVIEW 153

SEGUNDA ÉPOCA

JULIO-AGOSTO 2025

ARTÍCULO

Zang Yongle — La reconfiguración de la hegemonía 7

ENTREVISTA

Roberto Schwarz — Polifonías políticas 29

ARTÍCULOS

Alyssa Battistoni — Situar la libertad 45

Aaron Benanav — Más allá del capitalismo—1 71

OBITUARIO

Comité editorial de la *NLR* — Michael Burawoy 143

ARTÍCULOS

Michael Burawoy — Palestina y Sudáfrica 147

Michael Levien — Un marxista sociológico 161

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

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

Instituto República & Democracia

SUSCRÍBETE

tds traficantes de sueños

MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE
DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO Y FOMENTO DE LA LECTURA

ALYSSA BATTISTONI

SITUAR LA LIBERTAD

La narrativa moderna arquetípica de la libertad es progresista: la historia de una mayor prosperidad humana posibilitada por el avance constante de la razón, que ha liberado gradualmente a los seres humanos del control caprichoso e indiferente de la naturaleza[1]. Aunque en los estudios críticos este razonamiento se encuentra con más frecuencia como argumento secundario que como artículo genuino de fe, probablemente siga siendo la explicación dominante de la libertad moderna y ello no solo en Occidente. Sin embargo, hoy en día esta narrativa se ve cuestionada por una inquietud muy extendida: que las libertades de las que muchas y muchos disfrutamos sean ecológicamente catastróficas y que probablemente un futuro ecológicamente viable sea más austero y menos libre. «La mansión de las libertades modernas», como dice Dipesh Chakrabarty, «se erige sobre una base cada vez más amplia de uso de combustibles fósiles»[2]. Son estas fuentes de energía baratas e intensivas las que han permitido a las sociedades humanas producir más alimentos con menos trabajo, desplazarse con mayor facilidad y con mayor rapidez, y desarrollar capacidades intelectuales y artísticas, que exigen tiempo y recursos. La dependencia de la vida moderna de tan vastos aportes del mundo no humano y la

[1] Este ensayo es un extracto del capítulo 7, «Freedom beyond the Free Gift», incluido en mi libro *Free Gifts: Capitalism and the Politics of Nature*, publicado en agosto en Estados Unidos y en octubre en el Reino Unido, y presentado aquí con el amable permiso de Princeton University Press. Copyright © 2025 por Princeton University Press.

[2] Dipesh Chakrabarty, «The Climate of History: Four Theses», *Critical Inquiry*, vol. 35, núm. 2, 2009; Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago (IL), 2021.

revelación de que estos han tenido graves costes materiales, plantean preguntas inquietantes: ¿qué pasará con la mansión de las libertades en un mundo que ya no puede depender de los combustibles fósiles y que se ve cada vez más afectado por las consecuencias ecológicas de su uso excesivo a lo largo de la historia? ¿Cómo podrían mantenerse o reimaginarse las libertades modernas, si dejáramos de tratar la naturaleza como un «don gratuito»? Incluso quienes están convencidos de que es el capitalismo, y no la humanidad en su conjunto, el responsable de la sobreexplotación de los dones de la naturaleza, podrían preguntarse si las libertades modernas, por inadecuadas o parcialmente realizadas que sean, serán posibles sin ella. ¿Cómo podríamos vivir de otra manera? ¿Qué más podría significar la libertad?

Históricamente, los críticos del capitalismo han propuesto dos concepciones de la libertad. La primera, asociada al marxismo clásico, consiste en una concepción de la libertad entendida como algo material, cuya realización se encuentra más allá del ámbito de la necesidad. La segunda, basada en la teoría social crítica, hace hincapié en la libertad frente a la dominación de otros. Ambas responden a aspiraciones humanas vitales, pero ninguna de ellas es totalmente adecuada para nuestro presente. La concepción material hace que la libertad dependa de trascender la naturaleza o, en algunos casos, de someterse a ella. La concepción social, por el contrario, apenas se refiere a la naturaleza, situando la libertad en las relaciones formales entre seres humanos que parecen flotar libres de las preocupaciones terrenales. Sin embargo, lo material y lo social deben entenderse como dos ámbitos interrelacionados entre sí y mutuamente mediados. Al igual que la forma y el contenido, no pueden separarse, sino que deben reevaluarse continuamente en su recíproca relación. Esta síntesis nos permite afrontar más directamente el problema de la libertad humana en un mundo caracterizado por la disposición de recursos limitados y al mismo tiempo preguntarnos exactamente qué hay que hacer para que la libertad sea posible en un planeta dañado. A continuación, me basaré en el concepto de libertad ambigua de Simone de Beauvoir para trazar un camino diferente a través de estos dilemas, pero primero pretendo examinar estas dos concepciones de la libertad, la concepción material y la concepción social, en sus propios términos.

Libertad material más allá de la necesidad

La afirmación de que «nada es más material que la libertad», como recientemente ha señalado Pierre Charbonnier, tiene una larga tradición en la izquierda. El argumento es que el socialismo finalmente hará realidad en la práctica la libertad universal, que el liberalismo solo puede garantizar formalmente. Traerá consigo la libertad del trabajo que el capitalismo promete, pero nunca puede cumplir. Esta aspiración se ha expresado a menudo a partir de la distinción establecida por Marx entre el ámbito de la libertad y el ámbito de la necesidad:

> El ámbito de la libertad solo comienza realmente donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas; por lo tanto, en la naturaleza misma de las cosas, se encuentra más allá de la esfera de la producción material real [...]. La libertad en este ámbito solo puede consistir en que los seres humanos socializados, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio con la naturaleza, sometiéndola a su control común en lugar de dejarse dominar por ella como por las fuerzas ciegas de esta; y logrando esto con el menor gasto de energía y en las condiciones más favorables y dignas de su naturaleza humana. Pero, no obstante, sigue siendo un ámbito de necesidad. Más allá de él comienza ese desarrollo de la energía humana que es un fin en sí mismo, el verdadero ámbito de la libertad, que, sin embargo, solo puede florecer con este ámbito de la necesidad como su fundamento. La reducción de la jornada laboral es su requisito previo básico[3].

Aunque este famoso pasaje parecería tener una relevancia obvia para los debates ecológicos, dadas sus referencias al «intercambio con la naturaleza» y al «gasto de energía», su valencia precisa es tan controvertida como la de cualquier otro aspecto del corpus marxiano[4]. Marx deja claro, sin embargo, que *trabajar menos* es el objetivo de una sociedad socialista. Esta concepción de la libertad como liberación del trabajo, de la lucha por arrancarle el sustento a la naturaleza, se hace eco de una concepción antigua. «Si cada herramienta pudiera realizar su tarea a la orden», argumentaba Aristóteles, si «las lanzaderas tejieran la tela por sí mismas [...] un maestro artesano no necesitaría ayudantes y los amos no necesitarían esclavos»[5]. Marx criticó a Aristóteles por justificar la esclavitud, pero otros pensadores socialistas llevaron su razonamiento más allá. Karl Kautsky consideraba la antigua Atenas como el epítome de la

---

[3] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 3, en *Marx and Engels Collected Works*, vol. 37, Londres, 1998, p. 807; ed. cast.: *El capital*, Madrid, 2022.
[4] Para una lectura ecológica, véase Kohei Saito, *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature and the Unfinished Critique of Political Ecology*, Nueva York, 2017, p. 214.
[5] Aristóteles, *Politics*, Indianapolis (IN), 1998; ed. cast.: *Política*, Barcelona, 2022.

libertad más allá de la necesidad –la «única sociedad de pensadores y artistas dedicados a la ciencia y al arte por sí mismos»– y también como prueba de que solo la industria moderna podía hacer realidad la libertad para todos. Hasta la era de los sistemas de máquinas, concordaba, la actividad por sí misma «solo era posible echando sobre otros la carga del trabajo, explotándolos». El capitalismo dejó claro que las maquinas por sí solas eran insuficientes para la liberación: la llegada de las herramientas automáticas, cuando eran de propiedad privada, no había liberado a la mayoría de la gente de la necesidad de trabajar, sino que había vaciado el trabajo de su contenido intelectual y convertido al trabajador en un apéndice de la máquina. Pero el uso socialista de la maquinaria, pensaba Kautsky, podía permitir la «liberación del trabajo» para todos y dar tiempo para la «libertad de vida, la libertad para la actividad artística e intelectual, la libertad para el disfrute más noble»[6]. En otras palabras, podía universalizar la libertad que en Atenas se había limitado a unos pocos, evitando al mismo tiempo el mal de la esclavitud que la había envenenado. Gran parte del pensamiento socialista del siglo XX seguiría este ejemplo, proclamando que el socialismo dominaría la naturaleza para lograr la libertad y la justicia entre los seres humanos.

Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo XX y se iniciaba la era del consumo masivo, esta concepción de la libertad como liberación del *trabajo necesario* a menudo se difuminó en una concepción de la libertad como liberación de *la necesidad como escasez*. Desde esta perspectiva, la libertad no es solo una abundancia de tiempo libre, es decir, no es la condición del ocio preindustrial, que Marshall Sahlins describió famosamente como «economía de la edad de piedra», sino también una abundancia de bienes materiales[7]. G. A. Cohen coincidía con Kautsky en que el socialismo reduciría las horas de trabajo de un modo que el capitalismo no podía conseguir, al tiempo que afirmaba que una «jornada laboral radicalmente reducida» requeriría «niveles astronómicos de capacidad productiva», lo cual se debe a que, en opinión de Cohen, la propia sociedad de clases «deriva» de la lucha por arrancarle el sustento a la naturaleza. Mientras persista la escasez, algunas personas obligarán a otras a realizar por ellas trabajos desagradables pero necesarios: «Los hombres se relacionarán mediante vínculos de dominio y

[6] Karl Kautsky, *The Class Struggle (Erfurt Program)*, Chicago (IL), 1910, pp. 153, 158.
[7] Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago (IL),1972; ed. cast.: *Economía de la edad de piedra*, Madrid, 1987.

servidumbre hasta que sean dueños del mundo físico»[8]. La abundancia material es la condición básica para poner fin al dominio de una persona sobre otra. Como argumentaría Cohen más tarde, «dado su pesimismo intransigente sobre las consecuencias sociales de cualquier cosa que no fuera la abundancia ilimitada, Marx debía ser desbordantemente optimista en cuanto a la posibilidad de que se verificase esa abundancia»[9]. El problema obvio de este punto de vista es que cualquier límite a la abundancia requerirá límites a la libertad. Ya a finales de la década de 1970, Cohen mostraba su preocupación ante la posibilidad de que la inminente «crisis de recursos» pusiera en duda la posibilidad de que el trabajo humano pudiera ser sustituido por completo y el ámbito de la libertad se ampliara universalmente[10]. En la década de 1990, su inquietud ante los límites materiales de la abundancia animaría su adhesión a la filosofía igualitaria. Mientras que antes era posible creer que la igualdad era «históricamente inevitable y moralmente correcta», la perspectiva de una escasez perpetua exigía argumentos más explícitos a favor de la igualdad[11].

La preocupación de que las constricciones que pesan sobre los recursos puedan hacer imposible la libertad más allá de la necesidad no ha dejado de intensificarse desde entonces. El geógrafo Matthew Huber ha argumentado que la concepción de Marx de la libertad basada en la «abundancia material» y el alivio del «esfuerzo del trabajo» se ha logrado en gran medida hasta ahora mediante el uso de los combustibles fósiles. En lugar de renunciar a la aspiración de una libertad más allá de la necesidad, Huber sostiene que un ecosocialismo alimentado por la energía solar podría utilizar la energía renovable del sol para impulsar fuerzas productivas de propiedad colectiva y lograr la abundancia para todos[12]. Sin embargo, esta concepción positiva está motivada precisamente por la misma concepción pesimista, incluso fatalista, que Cohen percibió en Marx. Sin fuentes abundantes

---

[8] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* [1978], Princeton (NJ), 2000, pp. 61, 23 [ed. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, 1986]. Cohen admitió más tarde que su interpretación de este punto estaba tan influenciada por su formación en el movimiento comunista canadiense como por el propio Marx: véase la fascinante digresión contenida en su libro *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, 1995, p. 133; ed. cast.: *Propiedad de sí, libertad e igualdad*, Buenos Aires, 2017.
[9] *Ibid.*; pp. 10-11.
[10] G. A Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, cit., p. 323.
[11] G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, cit., pp. 6-10.
[12] Matthew Huber, *Lifeblood: Oil, Freedom and the Forces of Capital*, Minneapolis (MN), 2013, p. 215.

de energía no humana, advierte Huber, que hagan posible otros tipos de abundancia material, las formas de trabajo no libre están condenadas a volver[13]. El escritor Leigh Phillips lo expresa de forma aún más contundente: «La energía es libertad. El crecimiento es libertad»[14].

Una versión reciente y extrema de la libertad como abundancia sustenta la concepción del «comunismo de lujo totalmente automatizado» pergeñada por Aaron Bastani en el que todo el trabajo necesario lo realizan robots y todo el mundo disfruta de los tipos de consumo, que actualmente están restringidos a los ultrarricos. La necesidad se caracteriza aquí por la persistencia de la escasez en *cualquier* forma. La libertad, del mismo modo, no solo consiste en el tiempo libre, sino también en la expansión del consumo de lujo. Mientras que los intentos anteriores de hacer realidad el comunismo se vieron frustrados por un desarrollo tecnológico inadecuado, Bastani sostiene que la llegada de las tecnologías de la información significa que el fin de la escasez es finalmente posible. Sin embargo, la perspectiva de recursos limitados tiñe incluso este futurismo utópico con un trasfondo de desesperación: la escasez persistente, teme Bastani, conducirá a un conflicto persistente. Es imperativo que la sociedad socialista encuentre nuevas fuentes de dones de la naturaleza –quizá extraídos de asteroides ricos en minerales– o, de lo contrario, la automatización total del trabajo será imposible y la libertad seguirá estando «fuera de nuestro alcance» para siempre[15]. En otras palabras, el optimismo aparentemente extravagante de Bastani es necesario debido a una concepción fundamentalmente pesimista de las perspectivas de libertad en un mundo en el que la abundancia material no es desde luego ilimitada.

Como ilustran estos ejemplos, la idea de que la libertad es material a menudo parece considerarla como una cantidad de suma cero: solo se alcanza a costa de otra persona. La ecofeminista Mary Mellor denomina la libertad más allá de la necesidad una «trascendencia parasitaria», basada en trasladar la carga de la necesidad a otros[16]. La implicación es

---

[13] M. Huber, «Fossilized Liberation: Energy, Freedom, and the "Development of Productive Forces"», en Brent Ryan Bellamy y Jeff Diamanti (eds.), *Materialism and the Critique of Energy*, Chicago (IL), 2018.
[14] Leigh Phillips, *Austerity Ecology and the Collapse-Porn Addicts: A Defence of Growth, Progress, Industry and Stuff*, Winchester, 2015, p. 237.
[15] Aaron Bastani, *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*, Londres y Nueva York, 2019, p. 119; ed. cast.: *Comunismo de lujo totalmente automatizado*, Oviedo, 2020.
[16] Mary Mellor, *Feminism and Ecology*, Cambridge, 1997, p. 190; ed. cast.: *Feminismo y ecología*, Ciudad de México, 2000.

que una sociedad que ya no sobreexplota los recursos naturales estará condenada a un trabajo más laborioso y arduo, y volverá a formas de jerarquía y falta de libertad manifiestas en las que la mayoría trabaja para que unos pocos puedan contemplar. Este es precisamente el temor que subyace a muchas inquietudes ecológicas sobre la libertad. (De hecho, cuando la «liberación de las mujeres» se atribuye tan a menudo a la llegada de las lavadoras y los frigoríficos, un efecto secundario de la industrialización, suena como una amenaza para quitarles esa libertad). Estos análisis sugieren que las aspiraciones universalistas de la modernidad no son más que fantasías alimentadas por los combustibles fósiles. Los dos últimos siglos han constituido una excepción extraordinaria a la norma de la vida humana, pero acabaremos volviendo al patrón violento y carente de libertad: un mundo hobbesiano de conflicto o un mundo aristotélico de jerarquía en el que la libertad de unos y unas se consigue a expensas de otros y otras[17].

Una tercera concepción, aún más pesimista, insiste en que incluso la abundancia total, en palabras de Sebastiano Timpanaro, no lograría «liberar al hombre de sus límites biológicos». Aquí, la necesidad no es la persistencia del trabajo necesario, ni siquiera la escasez, sino que se *equipara con la naturaleza misma*, lo que Timpanaro denomina la «realidad autónoma e invencible» del mundo material que inevitablemente excede el control humano o social. Para Timpanaro, esto genera un «pesimismo materialista» en la medida en que el ámbito de la libertad nunca puede estar verdaderamente libre de la necesidad de la enfermedad, la decadencia y, en última instancia, la muerte[18]. La opinión de Timpanaro encuentra un eco sorprendente en la feminista radical Shulamith Firestone, cuya obra *Dialéctica of Sex* cuestionaba de manera similar el descuido del marxismo por la fisicidad del cuerpo, que para Firestone era también la base más material de todas[19]. Firestone argu-

---

[17] Como argumentó hace décadas William Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity: Prologue to a Political Theory of the Steady State*, San Francisco (CA), 1977.

[18] Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*, Londres, 1980, pp. 20, 62 [ed. orig.: *Sul materialismo*, Pisa, 1970; ed. cast.: *Sobre el materialismo*, Buenos Aires, 2023]. Aquí Timpanaro se basa en el poeta italiano Giacomo Leopardi, cuya experiencia con la escoliosis y la mala salud, le hizo prestar atención en su opinión a las condiciones físicas, que los marxistas han tendido a ignorar. La inspiración inmediata de Timpanaro fue el materialismo tardío de Engels expuesto en *Dialéctica de la naturaleza* (1883). Para un análisis y una crítica útiles de la obra de Timpanaro, véase Raymond Williams, «Problems of materialism», NLR I/109, mayo-junio de 1978.

[19] Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* [1970], Nueva York 2003, p. 184 [ed. cast.: *La dialéctica del sexo*, Barcelona, 2023]. La opi-

mentaba que la concepción sexual del trabajo convertía a las mujeres en la «clase esclava, que mantenía la especie para liberar a la otra mitad», es decir, el argumento de Aristóteles aplicado al género[20]. Aunque Firestone se asocia con el optimismo revolucionario de su proclamación de que los avances científicos habían hecho posible la trascendencia de la naturaleza y la abolición de la «clase sexual», su concepción también se sustenta en un pesimismo materialista arraigado en su convicción de que solo la tecnología podía acabar con la opresión de las mujeres. Firestone debe ser una liberacionista tecnológica, en otras palabras, *porque* es una determinista biológica, alguien que cree que la libertad es imposible mientras persista la reproducción organizada en torno al género. La propia naturaleza establece los límites de la libertad razón por la cual la propia naturaleza debe ser dominada; si la ectogénesis no está a la vuelta de la esquina, tampoco lo está la liberación.

Lo que llama la atención es la notable falta de fe en la libertad que revelan estos argumentos. Se basan en una concepción de los seres humanos no solo como seres constreñidos, sino también determinados por la naturaleza, que responden a la escasez material de maneras predecibles, incluso mecánicas: esclavizando o coaccionando a otros u otras para escapar del trabajo duro y luchando por maximizar su parte del excedente social sin importar el coste de ello. La libertad es, en este caso, un premio esquivo, solo alcanzable bajo un estricto conjunto de condiciones materiales y tal vez ni siquiera entonces. La libertad depende del control total de la naturaleza y es vulnerable a acontecimientos fortuitos: un cambio en el clima que reduzca la productividad agrícola o la escasez de asteroides con minerales. La libertada parece estar, paradójicamente, en gran medida fuera de nuestro alcance. Si bien este determinismo pinta un panorama sombrío de la vida humana, también exime de responsabilidad a las sociedades humanas al sugerir que, en determinadas condiciones, la dominación es simplemente inevitable. En mi opinión, es fundamental resistirse a esta concepción, sobre todo porque sugiere que un futuro en un planeta más cálido y volátil no solo podría ser sombrío, sino que debe serlo. Dado que la necesidad es persistente, postula esta concepción, la libertad debe ser trágica.

---

nión de Firestone no está tan lejos de la de Cohen como podría parecer, dado que, en última instancia, se basa en el razonamiento de Engels sobre las relaciones de fuerza conceptualizado en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). A pesar de esta resonancia, los compromisos feministas y marxistas con el materialismo corporal han seguido caminos en gran medida paralelos.

[20] *Ibid.*, p. 184.

¿Libertad en el seno de la necesidad?

Si la libertad puede verse limitada por el hecho básico de la contingencia continua –por el hecho de que los seres humanos son mortales, tienen necesidades materiales incesantes y viven en un mundo finito–, entonces tal vez haya algo definitivamente erróneo en esta concepción de la libertad. En contra de ella, muchos han propuesto la realización de la libertad *en el seno de* la necesidad. Como sostienen las ecofeministas Maria Mies y Vandana Shiva, «encontrar la libertad no implica subyugar o trascender el "reino de la necesidad", sino centrarse en desarrollar una concepción de la libertad, la felicidad y la "buena vida" dentro de los límites de la necesidad, de la naturaleza». Si bien la libertad de la necesidad solo puede ser parcial, «la libertad *en el seno del* reino de la necesidad puede universalizarse para todos»[21].

A primera vista se trata de una perspectiva atractiva. La crítica de la «libertad más allá de la necesidad» tiene una fuerza evidente. La idea de trascender por completo el mundo material es fantasiosa y la idea de que la libertad requiere una abundancia material total convierte su realización en algo muy poco probable. Sin embargo, al analizarlas más detenidamente, las descripciones de la libertad en el seno de la necesidad equivalen con frecuencia a respaldar relaciones sin mediación con una naturaleza idealizada, que a menudo solo se logran mediante ciertos tipos de trabajo. La limitación de este punto de vista es más evidente en la descripción que hace Mies de un «concepto feminista del trabajo», que rechaza «la concepción marxista de que la autorrealización, la felicidad humana, la libertad, la autonomía –el ámbito de la libertad– solo pueden alcanzarse *fuera de* la esfera de la necesidad y del trabajo necesario». El trabajo dedicado a la «*producción directa de vida* o de valores de uso», argumenta Mies –en particular, el trabajo de las madres y los productores de subsistencia–, es «siempre tanto» necesario como libre. En términos más generales, afirma, un concepto feminista de trabajo implica «una interacción directa y sensible con la naturaleza, con la materia orgánica y con los organismos vivos»[22].

---

[21] Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Londres, 2014, p. 8; ed. cast.: *Ecofeminismo*, Barcelona, 2020.

[22] Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, 3ª ed., Londres, 2014, pp. 216-218; ed. cast.: *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, 2019.

Esta celebración de una interacción «directa» con la naturaleza cobraría cada vez más importancia a medida que Mies desarrollaba una postura más explícitamente ecofeminista. Lo mismo ocurriría con la crítica a la tecnología como algo intrínsecamente alienante, reflejo de un intento arrogante de escapar de la naturaleza en lugar de demostrar «respeto» por «los límites de la misma». En opinión de Mies, la tecnología reproductiva en particular es una fuerza de dominación más que de liberación, una forma de «vivisección por parte de los tecnopatriarcas». Contra ella, Mies ofrece una concepción de holismo orgánico: concebir y gestar un niño sin tecnología reproductiva, afirma, es experimentar la «creatividad natural» del cuerpo y lo salvaje que hay en su interior, significa restaurar el «poder vital» destruido por la ciencia moderna[23].

Más que la libertad realizada *en el seno de* la necesidad, se trata de una concepción de la necesidad concebida *como* libertad. En lugar de considerar el cuerpo como un límite inevitable de la libertad, como hacen Timpanaro y Firestone, Mies insiste en que el cuerpo es una fuente de libertad, pero solo si sus limitaciones se aceptan como límites necesarios. Del mismo modo, Mies elimina la distinción existente entre el contenido del trabajo y su forma de organización, equiparando el trabajo que «produce vida directamente» con el trabajo realizado con cierta autonomía. Como señala Mies, las formas de trabajo «sensorial», que ella identifica como necesarias y libres, son aquellas que han escapado en gran medida a la subsunción real, incluso en las sociedades capitalistas: pueden ser agotadoras, aburridas o desagradables, pero en su mayoría están organizadas por los trabajadores y trabajadoras, aunque no sea totalmente en las condiciones que ellos y ellas eligen. Es esto, más que el hecho de su conexión con la «vida» *per se*, lo que hace posible que sean tanto una carga como un placer, permitiendo un grado de libertad dentro de la necesidad. Esta concepción no está tan lejos de la de Marx en la medida en que reconoce que el trabajo necesario para mantener la vida puede organizarse con mayor o menor libertad, y se halla aún más cercana a la aceptación por parte de este, en obras anteriores, del trabajo no alienado como un medio apto para el desarrollo humano. Sin embargo, la antipatía de Mies hacia cualquier forma de mediación o transformación amenaza con equiparar lo dado con lo necesario, lo cual pone de manifiesto un notable desinterés por la necesidad en sí misma, por comprender las condiciones materiales del mundo tal y como son, al

[23] M. Mies y V. Shiva, *Ecofeminism*, cit., pp. 19, 227, 138.

tiempo que se considera cómo podrían ser de otra manera y, por lo tanto, cómo nosotras y nosotros también podríamos ser diferentes.

Cuando la necesidad se equipara con la naturaleza, sin embargo, la libertad en el seno de aquella se convierte en una obviedad. Al fin y al cabo, no es posible desafiar la necesidad del mundo físico ni superar los límites naturales genuinos. Así pues, en lugar de considerar los esfuerzos por alterar el mundo físico como esfuerzos por *trascender* la naturaleza, sería mejor entenderlos en términos de una eliminación de la «necesidad práctica excedente» –la eliminación de constricciones que, al fin y al cabo, no resultan ser realmente necesarias– o en términos de la «libertad *como* necesidad» a tenor de la cual el ámbito de las posibilidades humanas se amplía a través del conocimiento de la naturaleza[24].

Quienes defienden la libertad más allá de la necesidad sugieren que solo es posible en circunstancias muy limitadas de superabundancia. Esta concepción de la libertad se vuelve rápidamente absurda. Pero también lo es la idea de que la libertad solo puede realizarse dentro de una estrecha franja de relaciones y actividades consideradas verdaderamente naturales; que la libertad significa aceptar el mundo tal y como es en lugar de preguntarse cómo podría ser. En ambos casos, es en última instancia la naturaleza la que determina las posibilidades y el significado de la libertad: por un lado, una naturaleza de la que debemos escapar; por otro, una que debemos abrazar.

Dominación social

Durante los últimos años, el resurgimiento del pensamiento de izquierda sobre la libertad se ha alejado por completo de las cuestiones de la naturaleza y la necesidad, centrándose en las relaciones sociales no libres en lugar de hacerlo en las condiciones materiales necesarias para la emancipación. Este énfasis en la dominación social es quizá más explícito en la tradición neorrepublicana defendida por el filósofo político de Princeton Philip Pettit, quien sostiene que la libertad es simplemente la no dominación, es decir, la libertad frente al poder arbitrario de una persona sobre otra. Si bien la libertad en un sentido más general puede tener en cuenta factores materiales –desde la discapacidad física

[24] David James, *Practical Necessity, Freedom and History: From Hobbes to Marx*, Oxford, 2021; John Bellamy Foster, *The Return of Nature: Socialism and Ecology*, Nueva York, 2020, p. 20.

hasta las condiciones climáticas–, estos no son relevantes para la libertad como no dominación[25].

Aunque pueda parecer contraintuitivo, en cierto sentido la neutralidad del neorrepublicanismo hacia la naturaleza podría resultar reconfortante para quienes se preocupan por la ecología. Si la libertad no se define por la huida del trabajo necesario, entonces la necesidad de sustituir el trabajo por energía no humana es menos acuciante; si la libertad no requiere un nivel particular de riqueza material, entonces la perspectiva de los límites al crecimiento parece menos amenazante. La indiferencia de la no dominación hacia las condiciones históricas y materiales permite precisamente, que la teoría «viaje» a través de la historia de la antigua Roma a los tiempos modernos[26]. Quizá la libertad como no dominación pueda viajar con la misma facilidad a través de las condiciones ecológicas –por ejemplo, de la era preindustrial, cuando la concentración de carbono en la atmósfera era de aproximadamente 280 ppm, a las 427 ppm actuales (y en aumento)–, pareciendo igualmente aplicable en una Tierra moribunda o en un Marte sin vida. Sin embargo, esta versatilidad también delata la indiferencia de la no dominación hacia las situaciones y limitaciones materiales en las que los seres humanos viven sus vidas. Una concepción de la libertad tan agnóstica sobre las condiciones de la vida terrenal parece inadecuada para un mundo tan acosado por los retos materiales.

Aunque los análisis de la no dominación rara vez son explícitos sobre sus fundamentos materiales, tienen implicaciones más significativas de lo que suelen reconocer para la cuestión de qué producen las sociedades y cómo lo hacen. Es posible imaginar una «comunidad cooperativa» republicana, que incluya a mineros, agricultores, trabajadores «metaindustriales», cuidadores y otros trabajadores y trabajadoras, tal vez incluso seres no humanos. Pero la producción en este tipo de comunidad sería sin duda radicalmente diferente a la actual. Es de suponer que generaría

---

[25] Philip Pettit, «Freedom in the Market», *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 5, núm. 2, 2006, pp. 132-133; Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997, pp. 117-119, 158-165 [ed. cast.: *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, 1999]. Véase también Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998; ed. cast.: *La libertad antes del liberalismo*, Madrid y Barcelona, 2004.

[26] Daniel Luban, «In Marx's Republic», *The Nation*, 4 de abril de 2018. Sobre la historia de las ideas republicanas de libertad a lo largo del tiempo, véase J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton (NJ), 1975; ed. cast.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, 2008.

diferentes niveles de excedente material y de producción y, por lo tanto, haría posibles o imposibles diferentes patrones de consumo, distribución y vida social.

Estas implicaciones son más evidentes en la tradición crítica de la teoría del valor, que aborda la organización de la producción de forma más explícita que el neorrepublicanismo. Moishe Postone, por ejemplo, sostiene que el capitalismo ha remodelado no solo la organización social de la producción, sino también las propias tecnologías de producción, lo cual constituye una desviación significativa del marxismo clásico, que tendía a sostener que una sociedad socialista podría simplemente utilizar la tecnología desarrollada por el capitalismo para fines diferentes. Sin embargo, si consideramos que las fuerzas productivas están moldeadas por los imperativos del capitalismo, resulta más difícil imaginar cómo podrían utilizarse con fines alternativos. Así pues, trascender el capitalismo implicaría «una transformación fundamental de la producción, de la forma en que trabajan las personas»[27]. En un mundo no capitalista, sostiene Postone, «no solo el objetivo de la producción mecánica, sino las propias máquinas serán diferentes»[28]. Este imperativo, ya de por sí abrumador, lo es aún más si tenemos en cuenta las transformaciones biosféricas que se están produciendo. Los animales y las plantas se han convertido en máquinas, los ecosistemas se han transformado en fábricas y se han atravesado con carreteras, y la propia atmósfera se ha alterado. Si las máquinas tuvieran que ser diferentes, entonces casi todo lo demás también tendría que serlo. En un momento en el que la tecnosfera (fábricas, carreteras, edificios, tierras de cultivo) supera a la biomasa terrestre, esta no es una perspectiva alentadora[29].

Pero decir que el mundo moderno es en gran medida, quizá incluso en su totalidad, fruto del capitalismo nos dice muy poco sobre cómo podríamos crear uno diferente. Postone reconoce que la productividad del capitalismo *ha* liberado, al menos en parte, a la humanidad «de su abrumadora dependencia de los caprichos de su entorno natural», pero solo alude

---

[27] Moishe Postone, *Time, Labour and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, 1993, p. 27; ed. cast.: *Tiempo, trabajo y dominación social: Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, 2006.
[28] M. Postone, «Necessity, Labour and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism», *Social Research*, vol. 45, núm. 4, invierno de 1978, p. 778.
[29] Emily Elhacham *et al.*, «Global Human-Made Mass Exceeds All Living Biomass», *Nature*, vol. 588, núm. 7838, diciembre de 2020, pp. 442-444.

vagamente a una reorganización del trabajo, que mantendría altos niveles de productividad y, al mismo tiempo, permitiría «una relación más conscientemente controlada con el entorno natural»[30]. Otros investigadores e investigadoras, que trabajan en esta línea tienden a seguir su ejemplo, cuando abordan estas cuestiones, dando a entender que la producción industrial a gran escala puede lograrse de otra manera: que una forma emancipadora de trabajo social proporcionará, no obstante, los altos niveles de productividad de los que dependen quienes viven en la sociedad capitalista sin pagar los elevados costes sociales y ecológicos actuales[31]. Mientras que los teóricos de la necesidad trágica suelen ser optimistas sobre las perspectivas de alcanzar la abundancia material, pero pesimistas sobre las relaciones sociales, los críticos de la dominación social tienden a guardar silencio sobre la cuestión de la abundancia material, pero son optimistas sobre la capacidad de reorganización social.

Quizá estas tensiones se ilustran mejor con la noción de «libertad espiritual» de Martin Hägglund. Hägglund cuestiona las interpretaciones de Marx que conciben la libertad como «superabundancia», fundamentándola en la finitud de nuestras vidas corpóreas, que dependen necesariamente de los demás y que inevitablemente terminarán. Hägglund sostiene que la medida del valor en una sociedad socialista democrática sería la inversa del tiempo de trabajo socialmente necesario del capitalismo: el «tiempo libre socialmente disponible» en el que podemos dedicarnos a proyectos que consideramos valiosos; una sociedad así se comprometería a reducir el tiempo de trabajo «mediante la innovación tecnológica»[32]. Sin embargo, Hägglund también elude la cuestión de cómo se desarrollará la tecnología en sí misma y de dónde procederá la energía para alimentarla. La naturaleza, en esta medida invertida del valor, sigue siendo algo así como un don gratuito, cuando se compara con el trabajo humano: un sustituto sin coste de nuestro precioso y finito tiempo, que podríamos sentir la tentación de utilizar en exceso.

---

[30] M. Postone, *Time, Labour and Social Domination*, cit., p. 382.
[31] Véase, por ejemplo, Aaron Benanav, *Automation and the Future of Work*, Londres y Nueva York, 2019, pp. 81-93; ed. cast.: *La automatización y el futuro del trabajo*, Madrid, 2021.
[32] Martin Hägglund, *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom*, Nueva York, 2019, p. 303 [ed. cast.: *Esta vida: por qué la religión y el capitalismo no nos hacen libres*, Madrid, 2022]. Véase la crítica relacionada de Benjamin Kunkel, «Free Time and Paid Work», *Los Angeles Review of Books*, 15 de julio de 2020.

Una sociedad socialista democrática podría, por supuesto, tomar decisiones más deliberadas sobre el uso de los recursos y la protección ecológica. Quizá podría desarrollar un conjunto de tecnologías totalmente novedosas y altamente productivas. Sin embargo, una crítica que considera la industrialización como algo específicamente capitalista, como hacen estos análisis, debe aceptar la *posible* pérdida de la abundancia generada por esta forma de producción. Concebir la vida moderna tal y como la conocemos como una forma de vida específicamente *capitalista*, como hacen Postone y otros autores, da pie a la afirmación que suelen hacer los defensores del capitalismo, esto es, que el capitalismo es el principal responsable de las maravillas de la modernidad, así como de sus horrores. El capitalismo puede producir riqueza material tan solo como un efecto secundario, pero lo hace de todos modos. Es posible que los tipos de riqueza material que produce no sean los que elegiríamos y que las exigencias de las reglas del mercado a menudo dañen la calidad de lo que produce el capitalismo, pero es evidente que la base material cambiante de las sociedades humanas hace posibles diferentes tipos de vida y que el atractivo de la modernidad (capitalista) debe tomarse en serio. A la postre, el razonamiento político de Cohen se basa en la separación de lo material-técnico y lo social-político, ya que ello permite separar los logros del capitalismo de sus fracasos. La insistencia de Postone en su imbricación no ofrece tal consuelo. Pero si consideramos lo material y lo social como procesos entrelazados en lugar de modulares, tenemos que considerar los bienes y los males que resultan de ello de la misma manera.

Para Marx, como observa William Clare Roberts, los bienes prometidos y entregados por el capitalismo son «*inseparables* de los males que los acompañan»[33]. El capitalismo promete utilizar los recursos de manera más eficiente, pero los agota a un ritmo cada vez mayor; promete prosperidad material, mientras socava las formas de abundancia terrenal. El capitalismo produce enormes cantidades de riqueza, pero también produce grandes cantidades de residuos, basura, detritos y materia sobrante. Transforma la naturaleza no humana de formas que sustentan la vida humana, pero también de formas que amenazan el futuro de la vida en la Tierra.

La teoría política no puede resolver estas cuestiones –los retos de la libertad social en un mundo material–, pero podría abordarlas de forma más

[33] William Clare Roberts, *Marx's Inferno. The Political Theory of Capital*, Princeton (NJ), 2018, p. 151; las cursivas son mías.

directa[34]. Una teoría puramente social de la (no) dominación simplemente no aborda las preocupaciones más acuciantes de la libertad en la actualidad: que una sociedad ecológicamente sostenible será menos libre y que una sociedad libre será ecológicamente catastrófica. Dejar de lado por completo la cuestión de la naturaleza es dejar de lado demasiado.

Entre la necesidad y la libertad

Las condiciones materiales de la vida son sin duda relevantes para la libertad; y, sin embargo, cuando determinan su propia posibilidad, la idea de «libertad material» se convierte en una contradicción en sus propios términos. Las relaciones sociales en cuyo seno existimos son fundamentales para la libertad y, sin embargo, si carecemos de una explicación de cómo podríamos realizar de manera significativa la libertad en el mundo sensible, el término se torna vacío. Tenemos que ir más allá de estos polos –necesidad y libertad, pesimismo y optimismo– hacia algo más ambiguo: una concepción de la política y de las posibilidades humanas, que tenga en cuenta tanto el propósito humano como las limitaciones materiales; la aceptación de la finitud junto con el escepticismo ante lo dado. Esto es lo que la filosofía de la ambigüedad de Simone de Beauvoir puede ayudarnos a hacer.

En *La ética de la ambigüedad*, de Beauvoir, al igual que Sartre en *Cuadernos por una moral*, afirma que la libertad consiste en la capacidad de ser distinto de lo que uno es: reflexionar y elegir cómo actuar en el mundo tal y como es, afirmar nuestros valores comprometiendo nuestras vidas con ellos. Y, sin embargo, la libertad también está siempre situada: *tanto* social *como* materialmente, tanto dotada de poder como limitada por el mundo material y por otras personas. Para de Beauvoir, la ambigüedad proviene de la condición humana fundamental de ser una conciencia encarnada: a la vez sujeto y objeto, racional y sensible. Somos al mismo tiempo una vida interior y «una cosa aplastada por el peso oscuro de otras cosas», una «caña pensante», que forma parte del mundo natural y, sin embargo, también se distingue de él. En lugar de intentar resolver esto, de Beauvoir nos anima a «intentar asumir nuestra ambigüedad fundamental»[35]. La ambigüedad sugiere una forma de navegar entre un

---

[34] Para obras que abordan retos similares, véase Lucas Stanczyk, «Productive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 40, núm. 2, primavera de 2012.

[35] Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, Nueva York, 2018, pp. 5-8 [ed. orig.: *Pour une morale de l'ambiguïté*, París, 1947; ed. cast.: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, 1972]. El concepto de ambigüedad de Beauvoir estuvo

pesimismo materialista, que postula la contingencia del mundo como un límite estricto a la libertad, y un optimismo social, que sostiene que la libertad es solo una cuestión de relaciones sociales.

De hecho, la libertad existencial es más material de lo que a menudo se reconoce. En la medida en que buscamos no solo mantener, sino también *hacer realidad* nuestros valores, la libertad consiste en el esfuerzo por llevar a cabo nuestros proyectos en un mundo que está compuesto principalmente por otras cosas[36]. Sin un cuerpo o un mundo físico, no habría nada que distinguiera la fantasía de su realización y, por lo tanto, no habría forma de actuar. Podríamos simplemente imaginar que escalamos una roca que se interpone en nuestro camino, y ya estaría hecho. En cambio, llegamos a conocer el mundo y sus limitaciones al intentar actuar en él. Solo cuando intentamos trepar por la roca y resbalamos hacia abajo nos damos cuenta de que, después de todo, no se puede escalar, al menos no por nosotros, no ahora. En el proceso aprendemos algo sobre el propio mundo material. La libertad y la necesidad no son «ámbitos» espacialmente distintos, de modo que siempre estemos «en» uno u otro. Siempre somos, en todos los reinos, seres encarnados cuya capacidad de actuar está habilitada y limitada por un mundo, que no controlamos. Además, el grado en que nos dota de poder o nos limita no puede determinarse *a priori*, sino únicamente en relación con nuestros proyectos. Si quiero cruzar un camino, una roca será un obstáculo, pero si quiero practicar escalada, será una bendición. Esto es lo que capta el concepto existencialista de la situación: el encuentro entre una conciencia libre y el mundo tal y como se nos presenta, no solo por la naturaleza, sino también por los efectos inmutables de la acción humana pasada[37]. Cuando imaginamos que nuestra situación determina nuestras posibilidades, nos tratamos como meros objetos, atribuyendo nuestras acciones a la naturaleza en lugar de asumir la responsabilidad respecto a ellas. Pero también nos engañamos, cuando imaginamos que solo nosotros determinamos nuestro destino, que somos sujetos puros, libres de las ataduras del mundo material o de la existencia de los demás.

---

fuertemente influenciado por la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, lo que la llevó a adoptar una división menos estricta entre objeto y sujeto que la que Sartre solía afirmar.

[36] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, Londres, 2018, pp. 630-631; ed. orig.: *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, París, 1943; ed. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, 2016.

[37] *Ibid.*, p. 629; véase también David Detmer, *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, Chicago (11), 1986.

Muchas de las reflexiones de de Beauvoir a este respecto se refieren a la forma en que la relación entre libertad y constricción se desarrolla en el espacio del cuerpo humano. Para ella, el cuerpo es de vital importancia como la forma física a través de la cual nos encontramos con el mundo. Sin embargo, «el cuerpo en sí mismo no es un hecho bruto», insiste de Beauvoir: no es, en sí mismo, necesidad[38]. «El cuerpo no es una cosa, es una situación», argumenta. «Es nuestra forma de comprender el mundo y el esbozo de nuestros proyectos»[39]. Algunos de sus aspectos son universales: todos debemos lidiar con las necesidades corporales; todos dependemos de los demás; todos morimos[40]. Otros son más específicos: las demás personas nos perciben en términos de género, raza, tamaño y edad, al igual que nosotros a ellas. Las dimensiones particulares de nuestros cuerpos establecen límites sobre lo que podemos hacer, al igual que lo hacen los entornos naturales y construidos y las categorías sociales a través de las cuales somos interpelados. Aunque la opresión de las mujeres se atribuye a menudo a características biológicas, de Beauvoir observa que todo el mundo tiene un cuerpo; lo que requiere una explicación es por qué se considera que los cuerpos de los hombres constituyen un «vínculo directo y normal con el mundo», mientras se piensa que los cuerpos de las mujeres constituyen «una prisión, agobiadas por todo lo que las particulariza»[41]. Los rasgos físicos –la fuerza muscular o la capacidad gestacional– son importantes, pero su significado solo puede definirse socialmente. *El segundo sexo* (1949) aborda este problema: las formas en que somos desigualmente situados *socialmente* y la forma en que las estructuras institucionales pueden congelarnos como objetos en lugar de permitirnos actuar como sujetos, informando el modo en que vivimos en nuestros cuerpos[42].

El análisis de la relación existente entre la encarnación física y la situación social elaborado por de Beauvoir ha suscitado una serie de críticas feministas contradictorias. Por un lado, se ha criticado a de Beauvoir por no reconocer adecuadamente la fuerza de la naturaleza; por otro, por

---

[38] S. de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, cit., p. 41.
[39] Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Londres, 2011, p. 46; ed. orig.: *Le deuxième sexe*, París, 1949; ed. cast.: *El segundo sexo*, Madrid, 2017.
[40] Para conocer la importancia ética de esta descripción de los seres humanos, véase Daniela Dover y Jonathan Gingerich, «Towards an Existentialist Metaethics», en Berislav Maruši y Mark Schroeder (eds.), *Analytic Existentialism*, Oxford, 2024.
[41] S. de Beauvoir, *The Second Sex*, cit., p. 5.
[42] Gracias a Kye Barker por este planteamiento.

intentar conquistar la naturaleza por completo[43]. Pero su concepción es simplemente que lo social y lo natural deben considerarse siempre conjuntamente. Las mujeres no son úteros, insiste, oprimidas únicamente en virtud de la biología, razón por la cual la tecnología no puede ser la única fuente de su liberación, como propone Firestone. Pero también se deduce que la tecnología no pueda ser la fuente de su opresión, como sugiere Mies. Los cambios en las capacidades físicas propiciados por la tecnología cambian la situación de las mujeres y las posibilidades que se les ofrecen, pero no las hacen libres o no libres por sí mismos.

La perspectiva de de Beauvoir sobre la relación existente entre la libertad y la tecnología tiene implicaciones que van más allá del género o incluso de la corporeidad. Sugiere una tercera vía entre las visiones deterministas de la tecnología –como la idea de que la libertad depende de los combustibles fósiles– y la concepción puramente social que descuida por completo las condiciones materiales. El automóvil, por ejemplo, suele considerarse un emblema de la libertad moderna amenazada por las restricciones impuestas sobre el uso de los combustibles fósiles. Pero desde el punto de vista de Beauvoir, no está claro que los automóviles sean vehículos de libertad en absoluto[44]. Los coches han abierto ciertas posibilidades concretas: nos han permitido viajar cuándo y dónde queramos. Sin embargo, la libertad no reside en el coche en sí mismo considerado, sino en las actividades que permite realizar: la capacidad de llegar a donde queremos ir, al tiempo que ejercemos cierta autonomía sobre nuestro tiempo.

Además, en una sociedad en la que los coches son *necesarios* estos pueden suponer una limitación de la libertad en lugar de una condición que la favorezca. ¿Eres libre, si tienes que tener un coche para ir al trabajo, si tienes que pasar dos horas al día en medio de atascos de tráfico, si para comprar el coche tienes que pedir un préstamo a un tipo de interés usurario, si por tu raza corres el riesgo de que la policía te pare mientras conduces o si corres un alto riesgo de sufrir un accidente incapacitante

---

[43] Firestone dedica *La diálectica del sexo* a de Beauvoir, pero también la critica por ser demasiado «sofisticada» al no reconocer la verdad básica de que «la mujer es un útero»; Mies, por su parte, la condena por ser defensora de la «automutilación» al servicio de la trascendencia de la naturaleza. S. Firestone, *Dialectic of Sex*, cit., p. 8; M. Mies, *Ecofeminism*, cit., p. 226. La ecofeminista Ariel Salleh condena igualmente a de Beauvoir como una «feminista identificada con lo masculino», que aboga por el control total sobre una naturaleza «empobrecida», Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, Londres, 1997, pp. 67, 204.

[44] Simone de Beauvoir, «Pyrrhus and Cineas» [1944], en Margaret Simons (ed.), *Philosophical Writings*, Champaign (IL), 2004, p. 129.

o mortal?[45]. Las formas de vida intensivas en recursos no siempre son expresiones de libertad, ni siquiera para los consumidores, siendo a menudo respuestas a las condiciones impuestas por una sociedad sobre la que uno tiene poco control. Una decisión colectiva de renunciar a los motores de combustión interna en favor de un mejor transporte público no sería una constricción impuesta a la libertad, sino un acto *de* libertad, una decisión de vivir de otra manera en el mundo, mucho más libre que aceptar la necesidad de quedarse atrapado en el tráfico simplemente porque la autopista ya está ahí. Como señala de Beauvoir, «ser libre no es tener el poder de hacer lo que uno quiera, sino ser capaz de superar lo dado hacia un futuro abierto»[46].

La ambigüedad como método

La ambigüedad del cuerpo humano también plantea cuestiones sobre la vida encarnada en un planeta terrenal. De Beauvoir, al igual que Hägglund, reconoce que la finitud de la vida humana hace que las decisiones sobre cómo emplear nuestro tiempo sean valiosas. Pero mientras Hägglund se centra en la cantidad *cuantitativa* de tiempo del que disponemos, de Beauvoir también se preocupa por las dimensiones *cualitativas* de la finitud, por la forma en que nuestros cuerpos finitos pueden ayudar o limitar nuestra capacidad para alcanzar ciertos objetivos sin sugerir por ello, como hace Timpanaro, que esta finitud en sí misma impida la libertad genuina. En su análisis sobre el envejecimiento, por ejemplo, sostiene que envejecemos tanto por cómo nos perciben los demás como porque reconocemos los límites físicos, que las capacidades cambiantes de nuestros cuerpos nos imponen[47].

Reconocer que nuestra existencia física está determinada por el mundo más allá de lo humano sugiere, a su vez, que el estado de la biosfera puede limitar nuestros proyectos tanto como el estado de nuestros cuerpos. Parafraseando a de Beauvoir: la Tierra es la base de nuestra conciencia

---

[45] Julie Livingston y Andrew Ross, *Cars and Jails: Freedom Dreams, Debt and Carcerality*, Nueva York, 2022.
[46] S. de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, cit., p. 97.
[47] De hecho, el análisis de de Beauvoir sobre la edad como un estado encarnado está muy poco tratado en comparación con su análisis del género contenido en *El segundo sexo*. Simone de Beauvoir, *The coming of age*, Londres, 1996 [ed. orig.: *La vieillesse*, París, 1970; ed. cast.: *La vejez*, Barcelona, 1983]; véase también Sonia Kruks, «Simone de Beauvoir: Engaging Discrepant Materialisms», en Diana Coole y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*, Durham (NC), 2010.

y de nuestro ser, el contorno de nuestros proyectos, el mundo que intentamos comprender y en el que necesariamente se desarrollan nuestras acciones. Es tanto la condición como la limitación de nuestra libertad. Las condiciones ecológicas no *definen la* libertad, del mismo modo que tener ovarios no hace que una persona sea libre o no libre. Sin embargo, muchos proyectos se vuelven imposibles cuando la temperatura constante es de 40°C o cuando el agua que sale del grifo está sucia. Es difícil entrenarse para una maratón cuando el aire está cargado de *smog* o aprender a leer cuando la escuela está inundada. Cuando las islas desaparecen bajo las olas, también lo hacen muchos de los proyectos de las personas que las consideraban su hogar; cuando las especies desaparecen, perdemos toda una gama de posibilidades de actuar en relación con otras formas de vida e incluso de interactuar entre nosotros. No se puede pescar por la tarde sin peces, ni observar aves sin aves. Por eso la defensa de la libertad no puede limitarse a dejar de lado las condiciones planetarias en las que se desarrollan los proyectos libres. Que la temperatura media mundial aumente 1,5 °C o 3 °C tiene consecuencias inmensas para la gama de opciones, que se ofrecen a miles de millones de personas. Pero sugerir que un mundo más cálido será necesariamente un mundo en el que el «horizonte de las posibilidades humanas» se vea «dramáticamente oscurecido» es ceder demasiado[48]. En cambio, deberíamos preguntarnos: ¿cuáles son las instituciones e infraestructuras, tanto sociales como físicas, que pueden permitir una libertad sustantiva para los seres ambiguos, incluso ante condiciones planetarias tumultuosas?

De hecho, las decisiones sobre cómo convivir en nuestro planeta compartido dotan a los valores de concreción. «Este cuerpo esquivo es precisamente la necesidad de que haya una elección», señala Sartre, «es decir, la necesidad de que yo no sea todo a la vez»[49]. Lo mismo ocurre con la tierra: el Salar de Atacama chileno puede protegerse como hogar de la fauna silvestre y fuente de agua dulce, o explotarse para obtener litio; no puede ser ambas cosas a la vez[50]. La escasez es, sin duda, una relación social, pero un mundo materialmente finito planteará muchas decisiones de este tipo. ¿Deberíamos construir paneles solares en un hábitat desértico para sustituir la electricidad generada por el carbón? ¿Cuánta tierra o mar debemos reservar para que otras especies disfruten

---

[48] David Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth: Life after Warming*, Nueva York, 2019, p. 34; ed. cast.: *El planeta inhóspito: La vida después del calentamiento*, Barcelona, 2019.
[49] J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, cit., p. 440.
[50] Thea Riofrancos, «What Green Costs», *Logic*, núm. 9, diciembre de 2019.

de su propia libertad natural? ¿Qué debemos hacer con el mundo que ya hemos creado: las autopistas, los residuos nucleares, los aparcamientos? En la actualidad, estas decisiones se toman en gran medida en condiciones de dominio del mercado y del dominio de clase, canalizadas a través de un único y estrecho estándar de valor. Pero alguna versión de estas elecciones aparecerá en cualquier tipo de sociedad, aunque no necesariamente de la misma forma.

Estos debates serán inevitablemente conflictivos. De Beauvoir reconoce que no hay garantías de que nuestros proyectos libremente elegidos coincidan con los de los demás; y cuando estos entran en conflicto, no hay valores absolutos que puedan resolverlos. Sin embargo, en contra de la concepción del existencialismo como nihilismo moral, de Beauvoir sostiene que necesitamos de otros sujetos libres para evaluar, reconocer y apoyar nuestros propios proyectos: «Nuestras libertades se sostienen unas a otras como las piedras de un arco, pero en un arco que no sostiene ningún pilar»[51]. En otras palabras, la libertad ambigua es una libertad decididamente *interdependiente*, que depende fundamentalmente de los demás y es vulnerable a ellos[52]. Si bien la libertad ambigua de de Beauvoir se hace eco de aspectos de la libertad social hegeliana, no promete una resolución definitiva. «Recuerdo haber experimentado una gran sensación de calma al leer a Hegel en el marco impersonal de la Bibliothèque Nationale en agosto de 1940», relata al final de *Pour une morale de l'ambiguïté*. «Pero una vez que volví a la calle, a mi vida, fuera del sistema, bajo un cielo real, el sistema ya no me servía de nada: lo que me había ofrecido, bajo la apariencia de lo infinito, eran los consuelos de la muerte, y yo quería volver a vivir en medio de los seres humanos vivos»[53]. Imaginar la resolución de todas las contradicciones es imaginar un mundo en el que las personas ya no actúan libremente. El objetivo de la «transvalorización de los valores» no es establecer un único valor para organizar la vida social, similar al uso del tiempo libre socialmente disponible propuesto por Hägglund. La cuestión es, en realidad, que la

---

[51] S. de Beauvoir, «Pyrrhus and Cineas» [1944], en M. Simons (ed.), *Philosophical Writings*, cit., p. 140.
[52] S. de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, cit., p. 88. O, en otras palabras, el libre desarrollo de cada uno podría ser la condición para el libre desarrollo de todos: Karl Marx y Friedrich Engels, «Manifesto of the Communist Party» [1848], en *Marx and Engels Collected Works*, vol. 6, Londres, 1976; ed. cast.: *Manifiesto comunista*, Madrid, 2023.
[53] S. de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, cit., p. 172. Sartre toma una posición similar en cuanto a la ética kantiana, al sugerir que la ética siempre debe ser concreta: J. P Sartre, *Notebooks for an Ethics*, Chicago (II), 1992.

evaluación de los valores es precisamente la tarea de una sociedad libre, una tarea que nunca puede concluirse de forma definitiva.

Dado que la libertad es un proyecto que no puede tener una resolución definitiva, debemos reevaluar continuamente nuestros objetivos y compromisos a la luz de lo que revelan sobre el mundo. El cambio climático ha revelado algo realmente nuevo sobre el funcionamiento del planeta: ha demostrado lo que ocurre cuando se queman grandes cantidades de combustibles fósiles, en cualquier condición social, y ha dejado claro que los materiales y las tecnologías que antes se consideraban liberadores han tenido efectos y significados que no pretendíamos ni anticipábamos. Esta constatación suele ser desorientadora, incluso desconcertante, pero no tiene por qué ser trágica. De hecho, es fundamental no enmarcar estos juicios continuos en términos de tragedia, como hacen tantos intentos de lidiar con la transformación de nuestro planeta. La tragedia es particularmente hábil para representar «momentos ambiguos de transformación histórica, momentos en los que los futuros posibles parecen menos seguros que antes»[54]. Nos encontramos en uno de esos momentos ambiguos e inciertos y son innumerables quienes han respondido reinterpretando el pasado. El optimismo de los «futuros pasados» se ve atenuado por la trágica libertad del Antropoceno. Pero, ¿por qué los momentos ambiguos deben convertirse en trágicos? ¿Por qué no quedarnos con la dificultad de la ambigüedad? Quizá no necesitemos en absoluto narrativas de libertad, porque reevaluar continuamente la forma en que vivimos en el mundo no es una tragedia, sino la expresión misma de la libertad.

La descripción que hace de Beauvoir de la libertad ambigua no es tanto un objetivo como un método: un proceso más que un conjunto de principios, algo que debemos perseguir perpetuamente con los demás y que nunca se alcanzará por completo. Para de Beauvoir, la libertad es claramente no utópica o tal vez sea una utopía ambigua al estilo de la existente en Anarres, la luna del planeta Urras creado por la ficción de Ursula Le Guin en su novela T*he Dispossessed: an Ambiguous Utopia* (1974), un mundo libre pero imperfecto que debe ser continuamente reevaluado o correr el riesgo de esclerotizarse[55]. Es una perspectiva adecuada para lo que Stuart Hall denomina un «marxismo sin garantías», un método apropiado para un mundo de

---

[54] David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham (NC), 2021.
[55] Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed*, Nueva York, 1974; ed. cast.: *Los desposeídos*, Barcelona, 2021.

incertidumbre radical[56]. Como señala de Beauvoir, «la libertad no se decide con vistas a una salvación que se concedería por adelantado. No firma ningún pacto con el futuro. Si pudiera definirse por el punto final al que aspira, ya no sería libertad»[57]. El pasado es dado e inmutable, pero su significado no lo es[58]. A veces se dice que el cambio climático pone fin a la idea moderna de futuro en la medida en que este aparece ahora como un límite más que como un horizonte abierto. Pero desde una perspectiva existencialista, el futuro siempre está abierto, nos guste o no.

Volvamos a bajar a la tierra

Si el existencialismo materialista puede ayudarnos a imaginar la libertad en un futuro poscapitalista, también nos ofrece recursos para afrontar los retos a los que entretanto nos enfrentamos. De Beauvoir estaba profundamente sensibilizada con las perversidades de la falta de libertad moderna: «Cuanto más extendido es su dominio del mundo», señala, «más se ven aplastados por fuerzas incontrolables [...] cada uno tiene en la boca el sabor incomparable de su propia vida y, sin embargo, cada uno se siente más insignificante que un insecto dentro de la inmensa colectividad, cuyos límites son los de la Tierra»[59]. De Beauvoir consideraba el existencialismo como la única filosofía capaz de motivar «una acción colectiva responsable frente a los horrores simultáneos del fascismo, el capitalismo y el imperialismo»[60]. Así pues, también podría servir para guiar la acción colectiva frente a los desastres no naturales a los que nos enfrentamos hoy en día y que continuarán en el futuro, porque el cambio climático no es el tipo de problema que se puede «resolver», es una característica de nuestro mundo. Incluso si se eliminara el carbono de la atmósfera y se estabilizaran las temperaturas, la perturbación que el calentamiento ha causado en el planeta es irreversible. En este sentido, las huellas materiales del capitalismo durarán sin duda más que el propio capitalismo[61].

---

[56] Stuart Hall, «For a Marxism without Guarantees», *Australian Left Review*, núm. 84, invierno de 1983, p. 43.
[57] S. de Beauvoir, «Pyrrhus and Cineas», cit., p. 139.
[58] S. de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, cit., p. 129.
[59] *Ibid.*, pp 7-8.
[60] D. Dover y J. Gingerich, «Towards an Existentialist Metaethics», cit., p. 182.
[61] Sobre la irreversibilidad del cambio climático, véase Andreas Malm y Wim Carton, *Overshoot: How the World Surrendered to Climate Breakdown*, Londres y Nueva York, 2024.

El existencialismo es a veces descartado como una noción de «emergencia» de la libertad, orientada hacia las decisiones extremas a las que se enfrentaban los habitantes de la Francia ocupada: colaborar o unirse a la Resistencia. Los críticos afirman que estas no son precisamente las decisiones, que se toman en la vida cotidiana; extrapolar a partir de tales circunstancias es proyectar una concepción imposiblemente heroica de la existencia humana. Y, sin embargo, es evidente que nos encontramos en una situación de emergencia. La idea de que el cambio climático es una «crisis existencial» se ha convertido en un tópico, pero las respuestas genuinamente existencialistas –aquellas que reevalúan nuestros compromisos a la luz de lo que nuestras acciones han revelado sobre el mundo– son extremadamente raras. Las pruebas científicas advierten de que estamos saliendo del periodo del Holoceno y con él, dejando atrás las condiciones geológicas, que han sustentado el desarrollo de las sociedades humanas hasta ahora. El futuro será más caluroso, más turbulento y menos predecible. Hay quien sostiene que también será más violento y desesperado, plagado de escasez. Pero aceptar estas conclusiones es sucumbir a una forma de autoengaño, atribuyendo erróneamente nuestras acciones a la naturaleza y presentando las decisiones colectivas como hechos inalterables. Otro autoengaño es el argumento de que es «demasiado tarde» para actuar, porque el calentamiento está «asegurado» o se han alcanzado ciertos puntos de inflexión. Es cierto que existen puntos de cambio irreversible y que ya hemos rebasado muchos de ellos, pero no existe ningún punto respecto al cual pueda afirmarse que es «demasiado tarde» para actuar, básicamente porque ese punto siempre puede empeorar.

Esto no significa negar la fuerza de lo dado, las constricciones reales que plantearán las situaciones materiales. El deterioro de las condiciones ecológicas sin duda dificulta las decisiones y empeora las opciones. Pero no nos obliga a endurecer las fronteras contra los refugiados climáticos, acaparar recursos o echar a otros del «bote salvavidas». No nos obliga a tomar el camino de la «barbarie climática»[62]. Las decisiones que se nos presentan pueden ser duras, pueden suponer un gran coste personal, pueden obligarnos a elegir entre opciones malas, pero siguen siendo decisiones que debemos tomar con responsabilidad, que debemos justificar y que debemos aceptar

[62] Jacob Blumenfeld, «Climate Barbarism: Adapting to a Wrong World», *Constellations*, vol. 30, núm. 2, 2023.

como propias en lugar de atribuirlas a las necesidades impuestas por el aumento de las temperaturas. En la concepción de la libertad como algo que solo existe más allá del ámbito de la necesidad, nuestras opciones se limitan a elegir entre diferentes cosas, que consideramos buenas en sí mismas. ¿Debemos contemplar o pintar, criticar o pescar? Si estas opciones nos parecen relativamente triviales, es por una buena razón. Si solo somos realmente libres, cuando nuestras opciones son buenas, cuando vivimos en condiciones de abundancia y plenitud, la libertad no significa gran cosa. La libertad que realmente importa es la que ejercemos en circunstancias difíciles.

En esta coyuntura existencial de nuestra historia colectiva, esta política claramente no utópica es indispensable. «Bajar a la tierra», observa de Beauvoir, «significa aceptar la profanación, el fracaso, el horror, significa admitir que es imposible salvarlo todo y que lo que se pierde, se pierde para siempre»[63]. Sin embargo, en lugar de fomentar el quietismo o el fatalismo, la posibilidad e incluso la certeza del fracaso constituyen el fundamento de la acción libre: «Es precisamente, porque existen peligros reales, fracasos reales y una condenación terrenal real por lo que palabras como victoria, sabiduría o alegría tienen sentido»[64]. La libertad en un mundo afectado por el cambio climático será sin duda exigente, pero esto es lo que significa ser libre.

[63] S. de Beauvoir, «Moral Idealism and Political Realism» [1945], en Margaret Simons (ed.), *Philosophical Writings*, cit., p. 190.
[64] S. de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, cit., p. 35.