

MOVIMIENTOS SOCIALES Y ECO-SOCIALISMO EN LA CRISIS DE CIVILIZACIÓN

1

Para hablar hoy en serio de estrategia eco-socialista habría que ponerse antes de acuerdo en la respuesta a la pregunta sobre *qué civilización está en crisis*, pues de la respuesta a esa pregunta depende la propuesta que haya que hacer para salir de ella. Son muchas las personas que piensan que, efectivamente, en el momento actual confluyen varias crisis, pero que al mismo tiempo tienden a ver tal confluencia como una mera superposición temporal de desarreglos o desequilibrios, no como una crisis global. Y luego están los que entienden que lo que está en crisis es sencillamente la civilización del petróleo o la civilización del automóvil. Unos y otros admiten que la crisis actual es grave, pero suelen concluir que se puede salir de ella con unas cuantas reformas o retoques en el sistema económico y financiero imperante. Algunas de estas personas vienen a decir incluso que no hay mal que por bien no venga y que la actual crisis financiera y económica paliará la otra, la ecológica o medioambiental, porque, mientras tanto, y como consecuencia de ellas, se están reduciendo las emisiones de CO₂.

No es esa mi opinión. Yo creo que lo que está en crisis es *nuestra* civilización, o sea, la forma de producir, consumir y vivir que el capitalismo industrialista ha venido configurado durante varios siglos; que lo temporal y transitorio es precisamente la crisis financiera y económica y que de ella se va a salir, efectivamente, con reformas más o menos profundas del sistema; pero que, dado el carácter expansivo de este tipo de civilización, las reformas en el sistema financiero y económico propugnadas desde arriba y con una orientación neo-liberal no paliarán sino que acentuarán la otra crisis, la ecológica o medioambiental. Puesto que esta civilización capitalista e industrialista es expansiva y no tiene sentido del límite, la crisis ecológica o medioambiental se agudizará y además, al combinarse con el proceso de homogeneización cultural, que es otra consecuencia sustancial del carácter expansivo de la civilización capitalista, provocará en el mundo un malestar cultural aún mayor que el que ya existe ahora.

Así se entra en el último, pero no menos importante, de los factores constituyentes de la crisis de civilización: la crisis cultural y de valores. Al llegar aquí está justificado preguntar de nuevo: *¿qué civilización* es entonces la que está en crisis? Una respuesta inmediata a esta pregunta sería decir drásticamente que *todas*: todas las culturas y civilizaciones históricas que han sido invadidas por la civilización capitalista en su expansión desde el siglo XVI hasta nuestros días. Si no se quiere ser tan drástico, se podría decir que la mayoría de las culturas y civilizaciones invadidas por la civilización capitalista a lo largo de una historia siniestra han pasado ya, casi siempre para mal, el punto crítico: la mayoría de las minoritarias está en el umbral de la extinción; la minoría de las que fueron históricamente mayoritarias han sido permeadas hasta tal punto por los valores de la civilización hegemónica que empiezan a resultar irreconocibles.

La noción de crisis de civilización tiene que ser reformulada teniendo en cuenta la principal implicación que, en el plano cultural, tiene el vivir en un mundo globalizado. Una de las consecuencias más patentes de lo que se ha dado en llamar globalización es la tendencia a la homogenización cultural. La homogeneización cultural actual ha tomado la forma de *occidentalización del mundo*. El occidentalismo es, desde luego, la cara externa del capitalismo en la era de la globalización. Pero el occidentalismo no es sólo capitalismo: incluye valores morales procedentes de varias religiones, de la Ilustración europea, y en los últimos tiempos, paradójicamente, también eso que, para abreviar, podríamos llamar “chinización del mundo”. El occidentalismo, así entendido, potencia la homogenización cultural, es prepotente y expansivo: desprecia o ignora las diferencias culturales, alimenta el neocolonialismo, la xenofobia y el racismo. El occidentalismo trae como consecuencia la extensión del sentimiento de *pérdida cultural* en millones de personas en todo el mundo.

La sensación de pérdida cultural se observa, desde luego, en las poblaciones autóctonas de países o regiones del mundo que se ven amenazados por el proceso de homogeneización

porque ésta se lleva por delante sus lenguas y sus costumbres. Pero se observa también en importantes contingentes de inmigrantes que tienen dificultades para adaptarse a la cultura (o culturas) de los países receptores, que se resisten a la asimilación y que querrían mantener los hábitos y costumbres de las culturas de procedencia (o al menos la doble identidad). Y se observa, finalmente, en las poblaciones de los países receptores de los flujos de inmigración porque mucha gente se declara amenazada por los hábitos y costumbres de los inmigrantes de otras culturas.

Atendiendo al hecho de que actualmente son muchísimas las personas afectadas, y en distintos lugares del mundo, por alguno de estos sentimientos o percepciones, se comprende la extensión que ha ido alcanzado, en la civilización hegemónica y en sus mezclas, aquello que algunos amerindios del siglo XVI denominaron *nepantlismo*. Para ellos estar *nepantla* era “estar en medio”, estar indefinidos culturalmente, sin acabar de saber a qué carta quedarse en el encuentro entre culturas. Para nosotros, y muy particularmente para aquellas personas que comparten el sentimiento de pérdida cultural, ocurre, salvando las distancias, algo parecido.

Un mundo culturalmente dividido entre prepotentes y *nepantlas* es un mundo en crisis. Pocas cosas puede haber tan representativas de una crisis de civilización como el sentimiento de pérdida de los valores que han sido propios. Eso es lo que hay. Y eso no se arregla buscando en los clásicos de cada cual los valores perdidos. En los clásicos del socialismo, empezando por Marx, por ejemplo, sólo podemos encontrar algunos atisbos: metodológicos e historiográficos, desde luego; atisbos ecológicos o medioambientalistas, aunque pocos; y también, aunque menos, atisbos para una crítica radical de la civilización en crisis.

2

De las respuestas a la crisis de civilización que han sido elaboradas en las últimas décadas con carácter preventivo, crítico o alternativo por los principales movimientos sociales hay al menos tres que conviene tomar aquí en consideración. Por orden cronológico de su manifestación esas respuestas han sido: la ecologista (desde la década de los setenta del siglo pasado), la alterglobalizadora (desde mediada la década de los noventa) y la que se esboza últimamente a partir de la noción de *decrecimiento*.

De entre los varios ecologismos que han fructificado en el mundo desde finales de la década de los sesenta del siglo XX el más interesante, el más cargado de razones y el que mejor puede enlazar con el proyecto socialista es el *ecologismo social de los pobres*. Éste atiende simultáneamente a las causas socio-económicas del empobrecimiento de los países y a la interrelación existente entre la vieja rémora de la desigualdad social y los desequilibrios medioambientales que afectan a muchas regiones de Latinoamérica, África, Asia y la Europa oriental, cuyos ecosistemas son particularmente frágiles.

El ecologismo social sabe que, para avanzar hacia la naturaleza y armonizar las relaciones con ella, debemos atender nuevamente a los problemas socioeconómicos. Sabe también que existe una relación directa entre neocolonialismo, sobrexplotación, catástrofes ecológicas y empobrecimiento de las poblaciones. Y por eso postula una nueva teoría de las necesidades materiales y espirituales, una teoría que es crítica del industrialismo y del consumismo inducidos y se muestra, a la vez, sensible y atenta con las formas de humanizar la naturaleza que han sido propias de las culturas campesinas tradicionales.

La forma que el ecologismo social ha ido tomando en estos últimos tiempos entre las personas conscientes de estos países empobrecidos es lo que suele llamarse *ecología política de la pobreza*. La ecología política de la pobreza es una opción en favor de un ecologismo social que atiende simultáneamente a los límites del crecimiento y al hecho de que vivimos en una “plétora miserable” con enormes diferencias y desigualdades en todo lo esencial para la vida de los humanos. La ecología política de la pobreza nació en África, Asia y América Latina como respuesta a los problemas socio-ecológicos ya percibidos por las poblaciones indígenas. En su origen están las protestas, y también propuestas alternativas, de mujeres de Kenia y de la India así como de sindicalistas sensibles en Brasil en la década de los ochenta. Este origen no es casual, pues es sabido que en muchos países africanos y asiáticos son las mujeres del campo, sobre cuyos hombros recae gran parte del trabajo productivo, quienes más sufren la crisis

ecológica, los ataques a la biodiversidad, el empobrecimiento de los suelos cultivables, la desertificación y la escasez de agua. Y, por otra parte, en las selvas brasileñas se hizo cada vez más evidente que las nuevas formas de esclavitud y de explotación del trabajo asalariado, que ni siquiera permiten la sindicación, tienen mucho que ver con los ataques al entorno natural y a las culturas tradicionales.

La ecología política de la pobreza se caracteriza por cuatro rasgos: 1º Propone una rectificación radical del concepto lineal, ilustrado, de progreso; 2ª Descarta el punto de vista eurocéntrico (luego euro-norteamericano) que ha caracterizado incluso las opciones económico-sociales tenidas por más avanzadas en el último siglo; 3º Avanza una reconsideración de la creencia laica basada en la asunción de la autocrítica de la ciencia contemporánea y en la crítica del complejo tecno-científico que domina el mundo; 4º Solicita un diálogo entre tradiciones de liberación o de emancipación en las distintas culturas históricas para avanzar hacia nuevo humanismo, hacia un humanismo atento a las diferencias culturales y respetuoso del medio ambiente.

Además, la ecología política de la pobreza no sólo se opone al industrialismo desarrollista que ha sido característico del capitalismo histórico, sino también a la utilización mercantil del ecologismo. Y argumenta en este punto que, como era de esperar en un mundo dominado por el mercado y por el fetiche del dinero, la producción supuestamente ecológica, meramente conservacionista o bienintencionadamente ecológica (que de todo hay), corre el peligro de convertirse en negocio de unos cuantos, en beneficio privado, en pasto de la publicidad y en ocasión para el llamamiento a un nuevo tipo de consumismo. Constata que la línea *verde* del sistema productivo capitalista empieza a cotizar en la Bolsa de valores mercantiles, porque *lo verde vende*.

La ecología política de la pobreza hace observar que se está abriendo un nuevo flanco en el enfrentamiento entre países ricos (muy industrializados y muy competitivos) y países empobrecidos (cada vez más identificados con las reservas ecológicas del planeta). Subraya cómo algunas de las instituciones monetarias internacionales propician algo así como un trueque-fin-de-siglo: deuda externa por ecología; y cómo, por lo general, en esa propuesta de trueque sigue dominado un punto de vista etnocéntrico. Lo que incluye un matiz nuevo respecto del viejo colonialismo: el discurso se disfraza, una vez más, de universalismo pero se cubre con el manto de valores ético-ecológicos, como la conciencia de especie, usurpándolos al ecologismo.

La gran tarea de la ecología política de la pobreza y del ecologismo social e internacionalista es aprender a moverse, a ambos lados del Atlántico, evitando dos escollos: el neocolonialista y el neonacionalista. Lo cual no es nada fácil, desde luego. Pues el malestar de la cultura y la ausencia de expectativas hacen que mucha gente se vuelva contra sus vecinos; y las grandes migraciones del final de siglo parecen estar convirtiendo la xenofobia en la ideología funcional del capitalismo. En suma, lo que la ecología política de la pobreza viene a decirnos es que no se puede seguir viviendo como se ha vivido en las últimas décadas, por encima de las posibilidades de la economía real y contra la naturaleza. Que el modo de vida consumista de los países ricos no es universalizable porque su generalización chocaría con límites ecológicos insuperables. Y que en nuestro mundo actual *ser sólo ecologistas es ya insuficiente*.

Para hacer realidad lo que ahora es todavía un proyecto, un horizonte, la ecología política de la pobreza, surgida en los países empobrecidos, tiene que enlazar con las personas sensibles del mundo rico y convencer a las buenas gentes de que la reconversión ecológico-económica planetaria del futuro obliga a cambios radicales en el sistema consumista hoy dominante en casi todo el mundo industrialmente avanzado. Pues el desarrollo sostenible implica cierta autocontención y la autocontención implica austeridad. Pero para que "austeridad" sea una palabra creíble para las mujeres y varones del mundo empobrecido es necesario que antes, o simultáneamente, seamos austeros quienes hoy vivimos del privilegio.

Hay al menos un aspecto de la ecología política de la pobreza que tiene particular importancia para lo que en Europa se llama habitualmente eco-socialismo. Se trata de la crítica al neo-colonialismo que instrumentaliza la conciencia ecológica de las poblaciones y que muchas veces pasa desapercibido a los ojos del medio-ambientalismo europeo.

Los principales representantes de la ecología política de la pobreza han denunciado la aparición de un *eco-colonialismo* que actúa ahora de forma parecida a como lo hizo el primer colonialismo histórico en el siglo XVI. Al igual que entonces, el eco-colonialismo del presente, potenciado por los gobiernos de las grandes potencias y a veces por las empresas transnacionales, centra su discurso en las cosas que, siendo de todos (o habiendo sido de todos), no son de nadie, de donde deduce que tales cosas han de ser patrimonio de la humanidad. El problema surge cuando este discurso implica, falazmente, que el control y la gestión de este patrimonio de la humanidad ha de recaer en quienes pueden utilizarlos *convenientemente*. Pues resulta que, de hecho, quienes pueden hacer un uso conveniente de los recursos ecológicos del planeta son los mismos (o los descendientes de los mismos) que en otro momento histórico podían hacer un uso "conveniente" de las minas y tierras americanas, africanas o asiáticas. En el pasado esa pretensión se basó en la superioridad técnica y cultural. Ahora se pretende basarla también en la conciencia ecológica de la especie.

La crítica al eco-colonialismo camuflado de universalismo ecológico planetario ha cuajando en Brasil, Ecuador y Perú discutiendo los proyectos de conservación de la zona amazónica, del pantanal del Matto Grosso o de utilización comercial de ciertos ríos, como el río Paraguay, entre Brasil y Bolivia. Esta es zona clave para analizar la relación existente entre la problemática medioambiental y los efectos negativos de la globalización. Pues una de cosas que entran en juego aquí, cuando se habla de salvar la zona amazónica o el equilibrio fluvial es precisamente la soberanía y el control de bienes que pueden considerarse patrimonio de la humanidad pero que están enclavados en territorios de población indígena y sobre los que, por otra parte, los estados aducen títulos de propiedad.

La ecología política de la pobreza, tal como se ha ido perfilando en América Latina, ve con mucha desconfianza los llamamientos a la internacionalización de la Amazonia en nombre de la conciencia de especie (y a veces sin admitir siquiera la condonación de la deuda externa de aquellos países), porque, una vez más, observa ahí la existencia de un doble lenguaje, de un doble criterio para hablar y juzgar de lo que hacen "ellos" y de lo que hacemos "nosotros". Conviene escuchar a los dirigentes de la Unión de Naciones Indígenas cuando dicen: "Los europeos hablan mucho de salvar la Amazonia. Pero no vemos ninguna preocupación por el ser humano que vive aquí. Sólo piensan en salvar los bosques, las tierras, los animales".

La ecología política de la pobreza llama críticamente la atención, en este contexto, sobre el hecho de que con argumentos universalistas pero con intereses etnocéntricos parecidos se dijo, en la época del primer colonialismo, que se iba a salvar la buena tierra californiana del primitivo y perezoso indio mexicana. Y concluye recordándonos, a los europeos, algo que deberíamos saber ya: no es la primera vez en la historia que la usurpación de las grandes y buenas palabras por los dominadores conduce al etnocidio. Conciencia ecológica y conciencia de especie lo son, son buenas palabras. Conviene que sepamos cómo suenan en los labios de las personas que mejor conocen lo que está en juego en las tierras, los ríos y los pantanos en que vivieron sus antepasados.

3

La encrucijada civilizatoria es de tales dimensiones que, hablando en el lenguaje de los socialistas de otros tiempos, podría decirse que están dadas todas las condiciones "objetivas" para una revolución mundial, planetaria. Si por ahora apenas se habla de revolución global o mundial es sólo porque la palabra "revolución", como tantas otras, está deshonrada. La imposibilidad de basar la esperanza en palabras deshonradas es algo que vio muy bien Simone Weil, ya en la temprana fecha de 1934, en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Habrá, pues, que reconstruir el concepto. Pero lo cierto es que hasta ahora, y mientras se reconstruye el concepto, la gente consciente y preocupada sólo se atreve a decir que otro mundo es necesario y *posible*. Este ha sido, desde su principio, el eslogan del movimiento alterglobalizador o altermundialista, una parte importante del cual también se considera eco-socialista. La pregunta ahora es: ¿qué otro mundo sería ese?

Otro mundo posible sería un mundo en el que se hubiera condonado ya la deuda de los países empobrecidos; un mundo en el que los países ricos dedicaran realmente el 0,7% de su

PIB a ayudar a salir del hambre, la pobreza y la miseria a los países y poblaciones en peor situación; un mundo en el que las instituciones económicas y financieras internacionales estuvieran al servicio de las necesidades de la mayoría de la población; un mundo en el que se tasaran convenientemente los intercambios financieros y comerciales para favorecer a los que viven sólo de sus manos; un mundo con un mercado regulado en función de las necesidades de las gentes; un mundo en el que las actividades de la banca y de las empresas estuvieran controladas por los representantes de los ciudadanos; un mundo en el que se hubiera reformado profunda y democráticamente la estructura de las NNUU para igualar las voces y los votos de los representantes de todos los países; un mundo en el que hubiera una renta básica garantizada para la ciudadanía, con independencia de sus ocupaciones; un mundo en el que los tiempos para el trabajo, el ocio y el cuidado de los próximos se hubieran adaptado a las necesidades de las mujeres; un mundo en el que se hubiera garantizado la soberanía alimentaria y energética de las comunidades y poblaciones pobres; un mundo en el que la democracia participativa complemente a la democracia representativa para que realmente tengan voz los que no la tienen o están infrarrepresentados en los parlamentos; un mundo de verdad atento a la sostenibilidad de la base natural de mantenimiento del planeta y, por tanto, amigo de la naturaleza en lo global y en lo local; un mundo atento tanto a la biodiversidad como a la diversidad cultural; un mundo en el que los presupuestos que hoy se dedican a la fabricación de armas destructivas se dedicaran a potenciar la educación y la sanidad públicas...

Estas son algunas de las concreciones del lema, que pueden hacer ese otro mundo *deseable* para la mayoría de las poblaciones. No es previsible, claro, que todas esas cosas puedan lograrse al mismo tiempo en todo el mundo. Por tanto, para que también la deseabilidad se haga concreta harán falta *ejemplos* en cada uno de esos ámbitos. Las personas necesitamos ejemplos para actuar, para poder decirnos: "sí, eso es deseable y realmente posible; hay quienes lo están haciendo ya". Ahí se basa la deseabilidad positiva. La otra hipótesis, la mala, es que lo deseable surja en la conciencia de las gentes como un puñetazo, a consecuencia del encadenamiento de crisis, guerras y catástrofes. O sea, que la historia vuelva a avanzar por su *lado malo o peor*, como decían en otros tiempos los dialécticos de formación hegeliana. Pero esto último, en la época de las armas de destrucción masiva, es apostar directamente por el exterminismo.

El problema es que cuando alguien se atreve a decir hoy en día que, para salir con bien de la crisis global o de civilización, haría falta una revolución también global o mundial, por lo general le suelen mirar con perplejidad incluso los partidarios convencidos de la necesidad de ese mundo alternativo al que hacía referencia hace un momento. Esta perplejidad se debe, en mi opinión, a dos razones. Una ya le he apuntado antes: la palabra "revolución" suscita desconfianzas porque se la identifica con un concepto deshonorado, bien por la evolución negativa de los procesos revolucionarios del siglo XX, bien por el fracaso o la derrota de las revoluciones socialistas tanto en Rusia como en el occidente europeo. La otra razón, tan importante como la anterior, es la percepción de que hoy por hoy, y a pesar de la crisis, no hay (o hay muy poca) conciencia revolucionaria en el mundo. Explicar esto con calma exigiría un espacio que no tenemos aquí. Pero, aunque suene un tanto abrupto, creo que se puede concluir que sin conciencia revolucionaria no hay revolución posible. El mundo no se va a revolucionar por sí mismo, o sea, sin la voluntad de sujetos, por anónimos que sean, que quieran revolucionarlo. Este es el motivo por el cual en el denominado "movimiento de movimientos" se habla más de objeción, insumisión, desobediencia en general o desobediencia civil en particular, que de revolución.

Por otra parte, el movimiento altermundialista o alterglobalizador ha sido hasta ahora un movimiento resistencial, un movimiento de resistencia frente a los peores efectos de las políticas capitalistas neoliberales. Ha sido globalmente anticapitalista en un sentido vago o vaporoso. Muchos de los grupos, organizaciones, colectivos y personalidades activas en el *movimiento de movimientos* no son, hablando con propiedad, anticapitalistas; y muchos de los grupos, organizaciones y personas que sí lo son, no consideran que la revolución sea posible en los próximos tiempos. Ven la desobediencia como una forma de resistencia, y las campañas y acciones contra las instituciones económicas internacionales y contra las potencias político-económicas del mundo como una estrategia cuya finalidad principal es poner tacos en las ruedas

del carro del sistema o echar arena en los engranajes de su maquinaria. La desobediencia civil es un grito de resistencia colectiva que corresponde a una época en la que un mundo no acaba de morir y el mundo nuevo, que apunta, no acaba de nacer. Pero es también una forma de acumular fuerzas y conciencia en una fase histórica en la que la hegemonía dominante se tambalea.

4

Por otra parte, la convicción de que ya no caben parches calientes en la crisis global es lo que está en el trasfondo del paso de la idea de crecimiento cero, que fue el eslogan de una parte del ecologismo desde la década los setenta del siglo pasado, a la idea, más reciente, de *decrecimiento*. Para decirlo con una imagen que parafrasea una frase de Walter Benjamin: ya no basta con echar el freno al móvil; hay que poner la marcha atrás para evitar el abismo. Eso es lo que se deduce al menos del desarrollo reciente de la idea de decrecimiento impulsada por autores como Serge Latouche, Vincent Cheynet, François Schneider, Paul Ariés o Mauro Bonaiuti, la mayoría de los cuales suele citar, entre sus fuentes de inspiración, la bioeconomía de Nicholas Georgescu-Roegen quien, entre otras cosas, distinguió hace ya tiempo entre “alta entropía” (o energía no disponible para la humanidad) y “baja entropía” (o energía disponible)¹.

¿Qué tipo de economía oponer a las economías aún dominantes? Lo que los teóricos del decrecimiento llaman economía sana o *decrecimiento sostenible* se basaría en el uso de energías renovables (solar, eólica y, en menor grado, biomasa o vegetal e hidráulica) y en una reducción drástica del actual consumo energético, de manera que la energía fósil que actualmente se utiliza quedaría reducida a usos de supervivencia o a usos médicos. Esto implicaría, entre otras cosas, la práctica desaparición del transporte aéreo y de los vehículos con motor de explosión, que serían sustituidos por la marina a vela, la bicicleta, el tren y la tracción animal; el fin de las grandes superficies comerciales, que serían sustituidas por comercios de proximidad y por los mercados; el fin de los productos manufacturados baratos de importación, que serían sustituidos por objetos producidos localmente; el fin de los embalajes actuales, sustituidos por contenedores reutilizables; el fin de la agricultura intensiva, sustituida por la agricultura tradicional de los campesinos; y el paso a una alimentación mayormente vegetariana, que sustituiría a la alimentación cárnica.

En términos generales todo esto representaría, en suma, un cambio radical de modelo económico, o sea, el paso a una economía que, en palabras de algunos de los teóricos del decrecimiento, seguiría siendo de mercado, pero *controlada tanto por la política como por el consumidor*. La economía de mercado controlada o regulada tendría que evitar todo fenómeno de concentración, lo que, a su vez, supondría el fin del sistema de franquicias; potenciaría el fomento de un tipo de artesano y de comerciante que es propietario de su propio instrumento de trabajo y que decide sobre su propia actividad. Se trataría, pues, de una economía de pequeñas entidades y dimensiones, que, además -- y esto es otro punto fuerte de la actual teoría del decrecimiento-- no tendría que generar publicidad. Esto pasa por ser una *conditio sine qua non* para el decrecimiento sostenible. La producción de equipos que necesita de inversión sería financiada por capitales mixtos, privados y públicos, también controlados desde el ámbito político. Y el modelo alternativo introduciría, además, la prohibición de privatizar los servicios públicos esenciales (acceso al agua, a la energía disponible, a la educación, a la cultura, a los transportes públicos, a la salud y a la seguridad de las personas). La economía del decrecimiento estaría orientada hacia un comercio justo *real* para evitar así la servidumbre, las nuevas formas de esclavitud que se dan en el mundo actual y el neocolonialismo.

En la mayoría de las aproximaciones recientes a la idea de decrecimiento se postula que éste tendría que organizarse no sólo para preservar el medio ambiente sino también para

¹ Para conocer y contextualizar la obra de Georgescu-Roegen se puede leer: Jacques Grinevald, “Georgescu-Roegen: bioeconomía i biosfera”, en Col.lectiu Rrevista *Silence, Objectiu Decreixement*, Leqtor, Barcelona, 2006, y Oscar Carpintero, Introducción a N. Goergescu-Roegen, *Ensayos bioeconómicos* (antología), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2007. Más detalles en O. Carpintero, *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*, Montesinos, Barcelona, 2006.

restaurar aquel mínimo de justicia social sin el cual el planeta está condenado a la explosión, porque supervivencia social y supervivencia biológica están siempre interrelacionadas.

En sus formulaciones más inteligentes y elaboradas, la idea de decrecimiento no se presenta como un mero concepto sin conexión con la praxis socio-política, pero tampoco como un programa definido para la construcción de alternativas a las sociedades de crecimiento, como un programa político cerrado, como una receta o como una panacea.. Ni siquiera se presenta como un *ideal en sí* o como el objetivo único para las sociedades que han de salir de la ideología del crecimiento. El decrecimiento aparece más bien, en esas formulaciones, como un horizonte, como el horizonte aglutinador frente a la imposibilidad material del crecimiento que conocemos y frente a la insostenibilidad de nuestro modelo actual de desarrollo. Lo que dice Mauro Bonaiuti, por ejemplo, es que la idea de decrecimiento puede llegar a convertirse en algo así como un horizonte interpretativo largamente compartido en el ámbito de las alternativas (en plural) al capitalismo global.

Este planteamiento permite concretar un poco más. De la misma manera que la defensa del crecimiento no implica que todo tenga que crecer, así también la admisión de *la idea de decrecimiento tampoco implica que todo tenga que decrecer*. Lo que se propone que disminuya, en el momento y en la situación actuales, es el consumo de materia y energía, o sea, principalmente lo que se llama producto interior bruto. La idea de decrecimiento apunta, pues, a la producción y reproducción de valor y felicidad en las sociedades humanas reduciendo en ellas de una manera progresiva la utilización de materia y energía. Se descarta que eso sea un objetivo alcanzable por la vía exclusiva de la tecnología, se dan pistas para hacer frente al reto en el ámbito de las tecnologías alternativas y se reafirma la conciencia de las contradicciones que hemos de superar. En última instancia, todo eso implica, obviamente, un cambio radical en la forma de producir, de consumir y de vivir, o sea, una nueva forma de organizarnos social y económicamente.

Por ahí enlaza la idea de decrecimiento con las utopías sociales anteriores en la historia de la humanidad, particularmente con aquellas que tomaron sus distancias respecto del crecimiento indefinido de las fuerzas productivas, como sugiere la propuesta de Serge Latouche cuando éste resume expectativas de muchos y vías que ya se están prospectando colectivamente: primar la cooperación y al altruismo sobre la competencia y el egoísmo; revisar nuestra manera de conceptualizar la pobreza y la escasez; adaptar las estructuras económicas a la medida del ser humano, en lugar de hacer entrar con calzador al ser humano en estructuras económicas impuestas; redistribuir el acceso a los recursos naturales y a la riqueza; limitar el consumo a la capacidad de carga de biosfera; potenciar los bienes duraderos; conservar, reparar y reutilizar los bienes para evitar el consumismo; potenciar la producción a escala local y en un sentido sostenible; primar los cultivos agro-ecológicos, etc.

Ya con esto se suscita una interesante controversia sobre dónde poner los acentos a la hora de elaborar una política económico-ecológica alternativa: *si únicamente en una fuerte reducción del consumo o más bien en una revisión profunda de las preferencias*. Frente a otros partidarios del decrecimiento Bonaiuti, por ejemplo, argumenta que con la actual distribución de las preferencias la reducción drástica del consumo provocaría malestar social, desocupación y, en última instancia, el fracaso de la política económico-ecológica alternativa. Propugna, en consecuencia, desplazar los acentos hacia lo que llama “bienes relacionales” (atenciones, cuidados, conocimientos, participación, nuevos espacio de libertad y de espiritualidad, etc.) y hacia una economía solidaria. Se entiende, pues, que *el decrecimiento material tendría que ser un crecimiento relacional, convivencial y espiritual*. Lo que en cierto modo daría respuesta a la preocupación acerca del futuro de la democracia y el humanismo en el horizonte del decrecimiento.

Todo esto trae a la memoria aquello que el filósofo marxista Ernst Bloch llamaba utopía concreta para diferenciarla de la utopía abstracta: la utopía realizable *como horizonte*. El horizonte sería, en este caso, la sostenibilidad ambiental y la justicia social, lo cual no precisa de una respuesta técnica sino más bien política y filosófica: cambios profundos en el tejido cultural de nuestras sociedades. Conviene subrayar aquí la presentación que se está haciendo de la noción de decrecimiento *como una necesidad*, y no como mero ideal, sobre todo porque, en principio, la palabra misma puede funcionar como un mero negativo del crecimiento. Pues si ha

ocurrido en el pasado reciente que el crecimiento cero (o casi cero) y el decrecimiento caótico se produjeron históricamente sobre la base de políticas económicas neo-liberales, sin control estatal o por desorganización completa del estado, habría que llegar a la conclusión de que la peor de las utopías, la más negativa, es precisamente la política económica que se ha estado presentando a sí misma como la más "realista".

5

Desde hace años se viene discutiendo en el seno de los movimientos sociales críticos y alternativos si el ecologismo del crecimiento cero, el ecologismo de los pobres, el proyecto alterglobalizador y/o el movimiento a favor del decrecimiento, en todos los cuales late o está implícita la orientación eco-socialista, representan o no una ruptura con el socialismo de base marxista². En esto hay, obviamente, división de opiniones. ¿En qué sentido podría Marx inspirar todavía una estrategia eco-socialista que enlazara con ese otro mundo posible, esquemáticamente descrito en el punto anterior? He dicho ya que en la obra de Marx sólo encontraremos algunos atisbos para un socialismo ecológicamente fundamentado, para la crítica del industrialismo y para la crítica del capitalismo en el plano cultural. Querría concretar ahora dónde encontrar esos atisbos.

Marx dijo (en el volumen primero de *El Capital* y en otros lugares) que aunque el capitalismo ha creado por primera vez en la historia la base técnica para la liberación de la humanidad, sin embargo, justamente por su lógica interna, este sistema amenaza con transformar las fuerzas de producción en fuerzas de destrucción. La amenaza se ha hecho realidad. Y ahí seguimos.

Marx dijo (en el volumen primero de *El Capital* y en otros lugares) que todo progreso de la agricultura capitalista es un "progreso" no sólo en el arte de depredar al trabajador sino también, y al mismo tiempo, en el arte de depredar el suelo; y que todo progreso en el aumento de la fecundidad de la tierra para un plazo determinado es al mismo tiempo un "progreso" en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad. Ahora, gracias a la ecología y al ecologismo, sabemos más de esa ambivalencia. Pero los millones de campesinos proletarizados que sufren por ella en América Latina, en Asia y en África han aumentado.

Marx dijo (en el *Manifiesto comunista* y en otros lugares) que la causa principal de la amenaza que transforma las fuerzas productivas en fuerzas destructivas y mina así las fuentes de toda riqueza es la lógica del beneficio privado, la tendencia de la cultura burguesa a valorarlo todo en dinero, el vivir en las "gélidas aguas del cálculo egoísta". Millones de seres humanos, en África, Asia y América, experimentan hoy que esas aguas son peores, en todos los sentidos (no sólo el metafórico) que las que tuvieron hace años. Lo confirman los informes anuales de las NN.UU.

Marx dijo (en un célebre discurso a los obreros londinenses) que el carácter ambivalente del progreso tecno-científico se acentúa de tal manera bajo el capitalismo que obnubila las conciencias de los hombres, aliena al trabajador en primera instancia y a gran parte de la especie humana por derivación; y que en este sistema "las victorias de la ciencia parecen pagarse con la pérdida de carácter y con el sometimiento de los hombres por otros hombres o por su propia vileza". Lo dijo con pesar, porque él era un amante de la ciencia y de la técnica. Pero, visto lo visto en el siglo XX y lo que llevamos de siglo XXI, también en esto acertó.

Marx dijo (en los *Grundrisse* y en otros lugares) que la obnubilación de la consciencia y la extensión de las alienaciones producen la cristalización repetitiva de las formas ideológicas de la cultura, en particular de dos de sus formas: la legitimación positivista de lo existente y la

² Desde mediada la década de los sesenta del siglo XX ha habido toda una serie de autores que han hecho aportaciones interesantes a este punto. Recordaré aquí algunas de ellas por orden cronológico: Barry Commoner, André Gorz, Murray Bookchin, Manuel Sacristán, Rudolf Bahro, Wolfgang Harich, Iring Fetscher, James O'Connor, Harry Rothman, Frieder Otto Wolf, Jorge Riechmann, Michael Löwy, Bellamy Foster.

añoranza romántica y religiosa. Basta con ver la televisión u ojear los principales periódicos de ese inicio de siglo para vernos y ver a los pobres desgraciados del mundo, ahí mismo, en la misma noria, entre esas dos formas de obnubilación de la conciencia: jaleando por millones a Papas o a Emires que condenan los anticonceptivos en la época del SIDA, matándose en nombre de dioses que dejaron de existir después de Auschwitz y consumiendo por millones la última inutilidad innecesaria mientras otros muchos más millones se mueren de hambre.

Marx dijo (en el volumen primero de *El capital* y en otros escritos) que la reducción de la jornada de trabajo es el primer paso en la lucha de los trabajadores por su emancipación. Hace diez años muchos trabajadores, siguiendo esa idea, habían llegado a la conclusión de que la reducción de la jornada laboral a 35 horas semanales sin reducción del salario era algo alcanzable ya en la mayoría de los países del mundo, teniendo en cuenta el carácter y el nivel de la producción. Y hubo entonces una importante campaña a favor de las 35 horas semanales sin reducción de salario y con el eslogan de “trabajar menos para trabajar todos”. Hoy en día en muchos lugares de Europa no sólo se está trabajando más de 40 horas semanales sino que encima han aumentado los índices de desempleo.

Marx dijo (ya de joven pero también de viejo) que para acabar con esa noria exasperante de las formas repetitivas de la cultura burguesa hacían falta una revolución y otra cultura. No dijo esto por amor a la violencia en sí ni por desprecio de la alta cultura burguesa, sino sencillamente con la convicción de que los de arriba no cederán graciosamente los privilegios alcanzados y con el convencimiento de que los de abajo también tienen derecho a la cultura. Han pasado ciento cincuenta años. Inútilmente se ha intentado por varias vías que los de arriba cedieran sus privilegios, pero todos esos intentos han fracasado. Y cuando los de abajo han hecho realidad su derecho a la cultura los de arriba han empezado a llamar cultura a otra cosa. De esa constatación nace el fundamento de la revolución.

Cuando Marx tuvo que precisar sobre su ideal socialista, al hablar de igualdad, por ejemplo, dijo que el socialismo no aspira a acabar con toda forma de desigualdad, sino justamente con las desigualdades derivadas de las diferencias de clase. Y añadió que siempre existirá una cierta desigualdad en cuanto a las condiciones de vida (por motivos geográficos y por otros motivos), y que ésta podrá reducirse a un mínimo pero no eliminarse completamente, pues siendo el trabajo el criterio principal por el que ha de regirse el derecho en la sociedad socialista, la concreción de la igualdad, más allá de las abstracciones, tiene que tener en cuenta *las diferencias* de aptitudes, capacidades y situaciones de los ciudadanos trabajadores, por lo que habrá que introducir algún tipo de *discriminación*, de derecho de la desigualdad, en este caso positiva, para favorecer a los que estén en peor situación de partida.

Cuando Marx tuvo que precisar más sobre el trabajo dijo que el socialismo no aspira a superar toda división del trabajo, puesto que hay una división técnica del mismo que es condición sustantiva para la producción de riqueza, sino superar precisamente ese tipo de *división social* que hace que los hijos y los nietos de los trabajadores manuales sigan siendo trabajadores manuales mientras que los hijos y los nietos de los empresarios, funcionarios e intelectuales sigan disfrutando de los privilegios de sus antepasados.

Cuando Marx tuvo que precisar sobre lo que sería la *distribución* en la futura sociedad de iguales dijo que el socialismo no aspira a repartir entre los trabajadores el fruto íntegro de su trabajo, porque del producto social total habrá que deducir fondos para reposición de los medios de producción consumidos, fondos para la ampliación de la producción y, entre otras cosas, un fondo de reserva contra accidentes y perturbaciones debidas a fenómenos naturales cuya cantidad no se puede calcular con criterios de justicia sino, a lo sumo, según el cálculo de probabilidades.

Cuando Marx tuvo que precisar sobre la parte del producto que habrá que destinar al *consumo* antes de llegar al reparto individual, dijo que, aunque se simplifique drásticamente el aparato burocrático y aún aspirando a ello, se deberían tener en cuenta los costes generales de la administración, lo que hay que dedicar a escuelas, a la sanidad y a otras necesidades sociales como las de los impedidos, inválidos e imposibilitados que en las sociedades anteriores han ido a cargo de la beneficencia.

Cuando Marx tuvo que precisar *cómo pagar al trabajador* en una sociedad socialista, cuando se haya establecido ya el control social de la producción, dijo que convendría hacerlo

mediante un vale que certificaría lo que el trabajador ha aportado, deduciendo en él lo que aporta al fondo colectivo; vale con el que el trabajador individual podría obtener de los depósitos sociales de bienes de consumo una cantidad que cuesta lo mismo que su trabajo, en el sentido de que es equivalente.

Ciento cincuenta años después todos estos atisbos siguen siendo, sin duda, sugerentes y algunos de ellos muy actuales. Pero tienen también su limitación. Como Marx era un "progresista", aunque dialéctico (no lineal), pensó que en la sociedad socialista las fuerzas productivas dejarían de ser también destructivas, pensó que la colectivización de los principales instrumentos técnicos para la producción evitaría aquello de que "las victorias de la ciencia se pagan con la pérdida de carácter y con el sometimiento de los hombres por otros hombres o por su propia vileza" y que la colectivización del trabajo en la agricultura evitaría la destrucción de la naturaleza y la ruina de las fuentes duraderas de la fecundidad. Como Marx sólo conoció los comienzos de la globalización y como era, además, una pizca eurocéntrico, cuando hablaba de revolución y de socialismo pensaba (sobre todo o casi sólo) en Europa. Y cuando hablaba de cultura pensaba en la proletarización de la cultura ilustrada.

En cambio, ahora, en el siglo XXI, para tratar de evitar la conversión de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas hay que adoptar una perspectiva inequívocamente ecologista, abandonar el progresismo industrialista y rectificar el optimismo histórico e historicista según el cual la historia avanza por su lado malo o peor. Pero el ecologismo sin más es insuficiente. Para hablar con propiedad de cambiar el mundo de base, en la época de la globalización y de la crisis de la civilización capitalista-industrialista, habría que replantearse la necesidad de una revolución mundial. Y para hablar de cultura en toda la extensión de la palabra, habría que valorar lo que ha habido de bueno en las culturas de los "pueblos sin historia" y, en ese contexto, valorar, también críticamente, las limitaciones no sólo del programa ilustrado sino también del programa socialista clásico.