



FLOREAL M. ROMERO
VINCENT GERBER

La ecología social y radical de Murray Bookchin

UNA PROPUESTA
ACTUAL



books2bits

La ecología social y radical de Murray Bookchin: una propuesta actual

Floreal M. Romero y Vincent Gerber

Prólogos de Carlos Taibo y Alfredo Apilánez

3^a edición revisada y aumentada



books2bits

Ensayos. Pensares Pluriversos, 2
2025

Romero, Floreal M.

La ecología social y radical de Murray Bookchin: una propuesta actual / Floreal M.

Romero ; Vincent Gerber. - 3a ed. ampliada. - La Plata : Books2bits, 2025.

Libro digital, PDF - (Ensayos. Pensares pluriversos / Jairo Marcos ; 2)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-631-6720-16-0

1. Ecologismo. 2. Marxismo. 3. Anarquismo. I. Gerber, Vincent II. Título

CDD 577

2014, Passager Clandestin 1^a edición, con el título *Murray Bookchin pour une écologie sociale et radicale*

2019, Libélula Verde Ediciones, 2^a edición, traducción de la 1ra. por Cristina Fernández Orellana, actualizada y ampliada, con el título *Murray Bookchin. Por una ecología social y radical*

2025, Books2bits, 3^a edición, actualizada y ampliada de la 2^a edición, por Floreal M. Romero
Calle 11 N.^o 341 5^o A – (1900) La Plata, Buenos Aires, Argentina

<http://www.books2bits.com>

<https://www.facebook.com/books2bits>

<https://www.youtube.com/channel/UC-WmTLsmQELvqEkP2zEU0LQ>

editorialbooks2bits@gmail.com

2025, Floreal M. Romero y Vincent Gerber

DOI: <https://doi.org/10.51438/B2Bromger2025>

IMPRESO ISBN 978-631-6720-07-8

PDF ISBN 978-631-6720-16-0

HTML ISBN 978-631-6720-14-6

EPUB ISBN 978-631-6720-15-3

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

Corrección ortotipográfica: Books2bits

Diseño de tapa: Leandra Larrosa y Camila Pulido

Maquetación Impreso y PDF: Federico Banzato

Maquetación automatizada HTML y EPUB: Víctor Pulido Zamora

Víctor Hugo Segundo Escobar

Gestión de contenidos: Lucía Correa

Dirección de la colección: Jairo Marcos

Dirección editorial: Guillermo Banzato

Este libro fue sometido a evaluación abierta, la editorial agradece a Camino Villanueva y Alfredo Apilánez sus dictámenes y su compromiso para mejorar el texto.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en las publicaciones de Books2bits es exclusiva de los autores firmantes y no necesariamente refleja los puntos de vista de la editorial.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo y expreso del Editor.



La ecología social y radical de Murray Bookchin: una propuesta actual © 2025 de Floreal M. Romero y Vincent Gerber está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-Compatibilidad 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Agradezco a Cristina Fernández Orellana por la traducción al castellano de «Murray Bookchin pour une écologie sociale et radicale».

Al coautor Vincent Gerber y a la editorial Passager Clandestin.

A la editorial Libélula Verde.

A Carlos Taibo y Alfredo Apilánez.

Floreal M. Romero

Contenido

| | |
|--|----|
| <u>Prólogo a la tercera edición</u> | 7 |
| <u>Prólogo a la segunda edición</u> | 13 |
| <u>Para entender a Bookchin y su pensamiento</u> | 17 |
| <u>Primeros años: educación familiar y crisis económica</u> | 18 |
| <u>Militante del Partido Comunista</u> | 19 |
| <u>Trotskista</u> | 20 |
| <u>Disidencia: desilusión y evolución</u> | 20 |
| <u>La última disidencia marxista: una etapa decisiva de su pensamiento</u> | 21 |
| <u>La vuelta a la razón dialéctica</u> | 21 |
| <u>¿Ambientalismo o ecologismo?</u> | 22 |
| <u>Su fecundo legado: la esmerada elaboración de la ecología social y el comunalismo</u> | 24 |
| <u>El Proyecto Comunalista</u> | 38 |
| <u>Ecología social y decrecimiento</u> | 47 |
| <u>La sociedad de consumo: la despersonalización del ser humano</u> | 48 |
| <u>Por una sociedad de la abundancia</u> | 53 |
| <u>La promoción de una tecnología liberadora</u> | 55 |
| <u>Bookchin, ¿partidario del decrecimiento?</u> | 62 |

| | |
|--|-----|
| <u>Un proyecto político:</u> | |
| el municipalismo libertario | 69 |
| <u>La comuna autónoma y descentralizada: un reto moderno</u> | 71 |
| <u>El cambio aquí y ahora: el verdadero doble poder.....</u> | 73 |
| <u>Conclusión.....</u> | 77 |
| <u>Anexos.....</u> | 81 |
| <u>Anexo 1: Ecología y pensamiento revolucionario.....</u> | 81 |
| <u>Anexo 2: Rehacer la sociedad.....</u> | 90 |
| <u>Anexo 3: Hacia una tecnología liberadora.....</u> | 96 |
| <u>Anexo 4: La muerte de un pequeño planeta: el crecimiento es el que nos mata</u> | 102 |
| <u>Anexo 5: ¿Qué es la ecología social?</u> | 110 |
| <u>Los autores.....</u> | 115 |
| <u>Bibliografía.....</u> | 119 |

Prólogo a la tercera edición

¿Qué tiene de valor y de vigencia la obra del pensador, historiador y padre de la ecología social, el neoyorquino Murray Bookchin, que pueda ayudarnos a afrontar los muy acuciantes retos civilizatorios que encaramos en el acerbo mundo actual?

Esta es, en mi opinión, la cuestión fundamental que palpita en el corazón del presente libro. En pos de dar una respuesta cabal a tal interrogante, los autores del texto, Floreal M. Romero y Vincent Gerber, trazan a lo largo de sus páginas una completa semblanza de las intensas vicisitudes de la biografía de Bookchin amén de una reflexión abierta acerca de la vigencia de las aportaciones principales de su heterogéneo pensamiento. Y la conclusión a la que llegan los autores —y con ellos el lector que les acompaña en el recorrido por la vida y obra del padre de la ecología social— resulta de una claridad meridiana: a pesar de haber pasado casi veinte años desde su fallecimiento, las aportaciones fundamentales contenidas en los análisis y las propuestas de Bookchin nos siguen interpelando profundamente en la actualidad. Podríamos decir, pues, que Bookchin merece la condición de autor clásico, en el sentido en el que el filósofo Manuel Sacristán se refería a la obra de Antonio Gramsci: «un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre».

De este modo, podemos afirmar que los temas principales que preocuparon a Bookchin, que los autores del presente libro desglosan con minuciosidad, siguen siendo a día de hoy las cuestiones

cruciales que afligen a cualquier persona concernida por la deriva suicida de la organización social capitalista. Me atrevería, por tanto, a afirmar que el profundo desasosiego que desprenden los fértiles análisis de Bookchin acerca de la gravedad de los problemas que afronta la sociedad actual, brota de una lúgubre constatación: la certeza del autor de vivir en una sociedad cuyos fundamentos estructurales y mecanismos de reproducción son totalmente absurdos, amén de opresores para las mayorías sociales.

Partiendo de esta certeza acerca de la irracionalidad de nuestra organización social y de la urgencia consiguiente de la transformación radical, se entiende mejor la pasión con la que se entregaba Bookchin a la defensa de sus ideas y también quizás algunos rasgos desabridos o impacientes de su compleja personalidad.

La honda preocupación que se deriva de una evidencia semejante se veía, en el caso de Bookchin, agravada incluso por el hecho de ser uno de los pioneros en el campo de la izquierda social en otorgar la preeminencia que merece al ecocidio rampante que presenciamos en tiempo real. De ahí que fuera el pilar fundamental de su fecundo pensamiento la constatación de que estamos ante un organismo patológico, que se halla en un proceso acelerado de degradación de su metabolismo con la naturaleza que podría desembocar en un choque inminente y catastrófico con los límites biofísicos que posibilitan nuestra supervivencia en el tercer planeta del sistema solar. La vieja disyuntiva luxemburguiana entre la urgencia, cada vez más apremiante, de una transformación social radical y el descenso inexorable hacia la barbarie resultaba, para alguien tan «dolorosamente» consciente de la gravedad de la hora, más candente que nunca. La voluntad de comprensión de los motivos de esta «absurda demencia», el consiguiente énfasis en sus acerbas consecuencias para las condiciones de vida de las clases populares y la necesidad perentoria de organizar la batalla contra el *Moloch* fueron, sin duda, las pulsiones primarias

que empujaron a Bookchin a entregar sus mejores desvelos a la lucha anticapitalista y a la organización de un movimiento social realmente antagonista.

Y en esta angustiosa encrucijada, entre la gravedad del momento histórico y la insuficiencia de las propuestas alternativas que pugnan por combatir a la «bestia», los caminos que transita Bookchin continúan, a día de hoy, siendo los únicos que permiten atisbar un horizonte de superación de la barbarie que procuran las que Marx denominaba «heladas aguas del interés egoísta».

Entre estos atisbos certeros del pensador neoyorquino habría que destacar dos rasgos que, como resaltan Romero y Gerber, nos siguen interpelando en la actualidad a los que anhelamos una transformación social radical.

En primer lugar, la constatación, frente a las componendas reformistas o gradualistas, de la absoluta incompatibilidad entre el actual modo de organización de la vida social y cualquier noción mínimamente viable de metabolismo socioecológico. Bookchin no se llamaba pues a engaño acerca de los cantos de sirena en los que caen los que albergan esperanzas en la reformabilidad del capitalismo, en la quimera de su reverdecimiento o de la posibilidad de poder utilizar el dinero para «cosas buenas», a través de inversiones públicas hacia imaginarias «transiciones energéticas». De ahí su impaciencia —y en ocasiones iracundia— con los ecologistas y los sedicentes izquierdistas que pensaban en la posibilidad de atenuar la agresión del capital, mediante reformas emprendidas por el Estado burgués, sin extirpar de raíz las «entrañas de la bestia».

Y, en segundo lugar —y en parte sin duda relacionado con lo anterior—, la postura de Bookchin acerca de la forma que debería adoptar una organización social antagonista se funda en la certeza de tener que «volver a empezar de nuevo», y en la necesidad de

construir una fuerza social revolucionaria en medio del marasmo presente de lo que en su momento —aunque ahora produce sonrojo utilizar el término— se conoció como izquierda revolucionaria.

Un rasgo destacable de la riqueza del planteamiento de Bookchin reside, pues, en la férrea defensa de la necesidad de superar las artificiales fracturas y los «diálogos de sordos» existentes entre las dos tradiciones principales del movimiento obrero —marxismo y anarquismo—, en pos de fusionarlas con los movimientos sociales genuinamente emancipadores en un único frente anticapitalista.

De ahí también la crítica ácida —que le causó múltiples sinsabores—, pero certera, que planteó al culto al trabajo de la izquierda tradicional, a su fetichismo obrerista-sindical y a su creencia ahistórica en un proletariado mitológico y ya inexistente en las sociedades «desarrolladas». Sin duda alguna su aguda inteligencia percibía con claridad que, en el contexto de la degradación acelerada de la acumulación de capital y de la pérdida de centralidad del trabajo productivo, la lucha de clases «dentro de la fábrica» ya no era en absoluto el centro de la esperanza emancipadora.

La propuesta transformadora de Bookchin se sitúa, pues, en las antípodas del sectarismo predominante en las dos fracciones del movimiento obrero histórico y aboga por recuperar lo mejor de ambas tradiciones: el análisis magistral de Marx de las contradicciones insolubles de la organización social capitalista y de la explotación del hombre por el hombre; y, por otro lado, la defensa acérrima de la pertinencia del carácter autogestionario de la tradición anarquista y la vigencia absoluta de su crítica feroz del Estado burgués y del carácter despótico de la organización jerárquica del Príncipe del proletariado. Bookchin se sitúa, por tanto, en las antípodas de la anquilosada pulsión autoritaria y centralizada del marxismo leninismo —véase su certera y totalmente vigente crítica al obrerismo «trasnochado» en su panfleto *Escucha, marxista*; pero también del escapismo romántico y autorreferencial

de ciertas corrientes libertarias, herederas de las pulsiones irracionalistas presentes en los restos del naufragio del 68. Sirva como botón de muestra su destemplada, pero justa, diatriba contra la ecología profunda y la incipiente deriva metafísica y orientalista del hipismo «yogui» y pequeñoburgués.

A partir de estas dos constataciones, ambas de candente actualidad, se constata la completa vigencia del pensamiento de Murray Bookchin, a la vez que se deduce la profundidad de sus premonitorios análisis ecosociales y la pertinencia de sus propuestas políticas concretas.

De su completa oposición hacia la hipótesis marxista-leninista de la posibilidad de conquista y transformación revolucionaria del irreformable estado burgués y de su distancia hacia el «espontaneísmo» libertario, se deriva, en definitiva, su propuesta de organización político-social comunalista. Partiendo, por tanto, como destacan Romero y Gerber, del «lugar donde se vive, a partir de las formas asociativas de los barrios, con una cultura imbuida de lazos directos y emotivos, o sea del Municipio Libre», Bookchin propone construir un nuevo tejido organizativo asambleario «desde abajo» que funja de embrión de una nueva organización social anticapitalista.

Y, en segundo lugar, de su profundo conocimiento del engranaje básico del capitalismo, que no es el «crecimiento» ni tampoco la tecnología en sí misma sino la valorización infinita del valor a través de la explotación del trabajo asalariado —el vampiro de trabajo vivo, en los gráficos términos de Marx—, se deriva su planteamiento teórico de la ecología social. En ella plantea el espinoso tema del aprovechamiento del aparato científico-técnico de la sociedad moderna, llegando a una conclusión profundamente racional acerca de la posibilidad de que, en palabras de los autores, «la tecnología podría desempeñar un papel liberador si se sustraiera a los imperativos del beneficio capitalista». La certeza anterior toma pie en la posibilidad cierta de satisfacer las necesidades bá-

sicas de toda la población con un uso racional —una «regulación selectiva»— de los enormes avances de la ciencia moderna y de las tecnologías existentes. Tal mutación radical nos transportaría a una sociedad de la abundancia, capaz de dotar a la humanidad de la posibilidad material para liberarse del yugo que representan el trabajo penoso y la esclavitud asalariada.

Como colofón de esta somera exploración de la actualidad de su pensamiento, es menester constatar que Bookchin seguramente hubiera puesto reparo, como señalan Romero y Gerber, a la ambigüedad de la propuesta «decrecentista». El motivo que sustenta tal aseveración toma pie en el desenfoque del planteamiento teórico y de las propuestas del decrecimiento, que no van a la raíz del problema que quieren atajar, ya que ponen el acento, casi exclusivamente, en la necesidad de reducción del metabolismo sionatural. De este modo, se olvida que es en la «primera contradicción» —el aumento de la «composición orgánica del capital, del trabajo muerto en relación al trabajo vivo»— donde reside el código genético del sujeto automático capitalista que provoca la destrucción de la naturaleza y el expolio de sus recursos y fuentes de energía. El ecocidio sería en definitiva una «segunda contradicción», consecuencia de la primera. Esta certeza que constituye, sin duda, un pilar fundamental del pensamiento de Bookchin, le convierte en un autor «incómodo», como señalan Romero y Gerber, para la tendencia decrecentista hegemónica en las corrientes mayoritarias del ecologismo «consecuente».

Las razones someramente esbozadas deberían ser suficientes, en fin, para fundamentar la pertinencia del retorno a la obra y a las ricas aportaciones de Bookchin y, en consecuencia, para celebrar el acierto de glosar los principales rasgos de su fecundo pensamiento que acometen los autores del presente libro.

Alfredo Apilánez

Prólogo a la segunda edición

Creo que, por fuerza, la versión original de este libro tuvo que ser bien recibida en Francia. Y ello por una razón fácil de explicar: el eco que en ese país ha tenido la obra de Murray Bookchin ha sido de siempre reducido, de tal manera que la rápida, pero eficiente, operación de rescate acometida al respecto por Gerber y Romero tenía necesariamente que dar sus frutos. Admitiré de buen grado que el escenario español, y con él la posibilidad de acogida de un trabajo como éste, es moderadamente distinto, siquiera sólo sea por una razón principal: entre nosotros menudean, es cierto, las traducciones de Bookchin, aun cuando, y en sentido diferente, quepa discutir si es un autor realmente leído y, más aún, si sus textos han suscitado la discusión que merecen. Hora es ésta de hacer votos para que un trabajo como el que ahora prologo tenga el efecto saludable de interesar por la obra de Bookchin al incipiente decrecentismo celtibérico y se sume a la atracción que esa obra ha suscitado por efecto de su influencia, muy notable, en la gestación del «confederalismo democrático» que ha adquirido carta de naturaleza en Rojava, en Siria, en el seno de comunidades con mayoría de población kurda.

Estoy obligado a subrayar que el libro que el lector tiene entre sus manos aporta, antes que nada, y ciertamente, una explicación sugerente de por qué Bookchin es, en efecto, un precursor del decrecimiento. Pero, a mi entender, de rebote constituye, al mismo tiempo, una muy sugerente introducción a la obra entera

de nuestro autor. Gerber y Romero nos recuerdan, de cualquier modo, y voy a por la primera dimensión que acabo de glosar, la apuesta de Bookchin en provecho de una reducción progresiva del tamaño de las ciudades, su defensa de la fusión entre éstas y el campo, el deseo de alentar una reducción paralela del tiempo de trabajo, el objetivo de propiciar la generación de bienes duraderos o el designio de promover el asentamiento de un modo de vida alternativo. Creo que la lectura de los trabajos de Bookchin es importante a efectos de darle savia nueva a la, cada vez más visible y activa, corriente libertaria que se hace valer dentro de los movimientos e iniciativas decrecentistas, y a la hora de imprimir a éstas un sentido más radical y revolucionario. Al respecto. Bookchin se pronuncia con claridad por la expansión de las iniciativas de apoyo mutuo, por una democracia municipal ejercida a través de asambleas ciudadanas y por una federación de ecocomunidades, frente a las corrientes que, cabe entender, postulan un decrecimiento de carácter personal y poco cuestionador del orden capitalista imperante. Importa mucho subrayar al respecto —lo hacen los autores de este libro— que la contestación del crecimiento y sus miserias que está presente en la obra de Bookchin acarrea, por necesidad, una contestación paralela de la institución Estado, y del Estadonación centralizado, realizada desde la perspectiva de una defensa franca de la democracia directa.

Sin embargo, Gerber y Romero en ningún momento ocultan que nos hallamos ante un autor polémico. No creo que esta circunstancia opere en detrimento, en modo alguno, del interés que debe suscitar la obra de Bookchin. Antes bien, me parece que es un acicate para promover debates que, por necesarios, sería lamentable rehuysésemos. Ahí están, por ejemplo, los que afectan al papel que debe corresponder a los sindicatos —denostados por Bookchin como maquinarias de integración en el sistema—, a la defensa, por nuestro autor, de lo que algunos han entendido que

era una suerte de anarquismo militantista reñido con los elementos hedonistas que habrían acarreado la contracultura y otros movimientos parejos, o —y ésta es una discusión que me parece menos interesante— a una eventual participación de los movimientos alternativos en las elecciones municipales.

Con todo, me parece que, de entre las polémicas suscitadas por Bookchin, la más relevante es, sin duda, la de la tecnología y sus potencialidades, por lo que hace a su proximidad con la perspectiva del decrecimiento. De ella dan cumplida cuenta Gerber y Romero. Confesaré que, con las cautelas que procedan, me siento más próximo del Zerzan que afirma que todas las tecnologías creadas por el capitalismo llevan por detrás la impronta de la división del trabajo, de la jerarquía y de la explotación, que de la idea bookchiniana —bien es verdad que expresada con muchos matices— que sugiere que a muchas de aquéllas, o a algunas de aquéllas, es posible atribuirles una condición neutra. Sospecho que Bookchin, que en modo alguno ignoró el sinfín de usos perversos de la tecnología, cuando no criminales, habría ido cambiando sus percepciones de haber vivido unos años más, y lo hubiera hecho, en singular, de haber considerado seriamente el riesgo de un colapso general, con sus consecuencias en materia de reducción de energía ofertada y de imposibilidad de empleo de muchas de las tecnologías de las que hoy el sistema dispone.

Acabo con una recomendación encarecida que se sigue de la lectura de la obra de Gerber y Romero: la de que hay que acercarse a los libros de Bookchin. Confesaré al respecto que, cuando hace unos meses puse manos a la tarea de redactar un libro muy breve relativo a la historia del anarquismo español, el texto más iluminador con el que me topé en lo que se refiere a las percepciones de nuestros libertarios sobre el trabajo, sobre el tiempo, sobre el bienestar, sobre el hedonismo y sobre la mercancía llevaba la firma de Murray Bookchin. Nuestro autor combinaba en esas pági-

nas su conocimiento del movimiento anarquista local y la originalidad de sus percepciones en lo que hace a cómo los seres humanos se han relacionado entre sí, y con el medio, en las sociedades precapitalistas y en las que hoy tenemos la desgracia de padecer.

Carlos Taibo, enero 2019

Para entender a Bookchin y su pensamiento

Para entender cómo Murray Bookchin consiguió hilar y poner a nuestra disposición uno de los pensamientos revolucionarios más vivos desde el siglo XIX, complejo y a la vez coherente, perspicaz sin ser dogmático, hemos de situarlo histórica y geográficamente, como siempre que queramos conocer el pensamiento de una persona relevante, en cualquiera de los campos tan diversos de la creación humana.¹ Su reflexión se sitúa en el mismísimo corazón del pensamiento más imprescindible hoy en día: la propia supervivencia de nuestra especie, lo que supone, en realidad, la realización histórica del auténtico vivir de cada cual junto con los demás y de la sociedad con la naturaleza. Más de 70 años de recorrido militante hacen de él un puente entre los hitos inseparables e ineludibles de las dos flagrantes e íntimas contradicciones del capitalismo: por un lado la antinomia interna y por otro la antinomia externa. O sea por un lado, la brutal desarticulación social en su período de desarrollo y asentamiento para crear e integrar a la clase obrera, con su consiguiente y contundente resistencia popular en la que participó hasta 1948. Por otro lado, el continuo y máximo saqueo de la naturaleza que denunció, y de la inminente catástrofe ecológica de la que avisó, de no acabar pronto con

¹ Este capítulo es una versión corregida del publicado originalmente en <https://www.15-15-15.org/webzine/2017/12/14/la-importancia-del-anarquismo-espanol-en-el-pensamiento-de-murray-boockchin/>

el desarrollismo a ultranza promovido por la propia e imparable lógica capitalista. Pero a Bookchin nunca le bastaría con analizar y denunciar al entramado de la sociedad desviada por el capitalismo. Para él la herramienta más adecuada para acabar con el mayor peligro que haya sufrido la humanidad desde su emergencia es el campo político, en su sentido original de autogestión de los asuntos de la *polis*. En política no existe vacío de poder y, para Bookchin, hemos de aprender e ir creando palmo a palmo, con esmero y tenacidad, una sociedad comunalista libre. Esto supone una reflexión y una labor muy superior a la de pensar que lo conseguiremos con solo arrojar al capitalismo por la borda. Por todo ello, quizás lo que tengamos que recordar de ese fecundo recorrido creativo es la capacidad de Murray Bookchin por encauzar su tenaz empuje vital de forma dialéctica, entre el actuar y el pensar.

Primeros años: educación familiar y crisis económica

Murray Bookchin nació en Nueva York el 14 de enero de 1921, en una familia de inmigrantes judíos, su padre provenía de Bielorrusia y su madre de Lituania. Si bien Bookchin llegaría a dar clases en algunas universidades de Estados Unidos, nada lo predestinaba a ello si lo miramos desde el punto de vista de la *normalidad* académica. En realidad el sustrato que hizo crecer a Bookchin y que lo propulsó fue un ambiente familiar un tanto caótico, y a la vez cargado de preocupaciones y esperanzas revolucionarias en los años 20 y 30 del pasado siglo. Su abuela inmigrante rusa, judía no practicante y revolucionaria, «fuerte y estricta», fue la que, apenas nacido, se encargaría de brindarle cariño y dedicación. Así, sus nanas a la hora de dormir eran himnos revolucionarios, cantados con énfasis y emoción. Luego leería con pasión los escritos de sus héroes como Lenin, Rosa Luxemburgo, Karl Liebnecht y Trotsky antes que los de Washington o Lincoln. Como diría Bookchin «básicamente, mi familia me educó en la revolución». En 1930

falleció su abuela y en 1934 se divorciaron sus padres. En plena crisis personal estalla la otra crisis, la social: la Gran Depresión, con un Partido Comunista en auge y muy combativo cuya misión era guiar a la clase trabajadora sobre los pasos de las luchas de la Unión Soviética, «el paraíso de los trabajadores». Introducido por un joven *pionero* del partido, encontró en el Partido Comunista la familia que había perdido, y en Marx el padre en el que plasmaba la imagen de todo el amor que le otorgaba su abuela. Por lo que Bookchin se vio encaminado en una desbordante actividad militante, como en un río tumultuoso y para el resto de su vida.

Militante del Partido Comunista

Cuando se encontró con apenas recursos económicos para vivir y ayudar a su madre, el PC le ofreció vender prensa, salvándole económicamente por lo menos durante un tiempo. Su formación militante empezaría vendiendo la prensa y escuchando con ansias debates y discusiones en los frecuentes mítines que se daban por doquier. Una formación debidamente reforzada cuando se apuntó como alumno entusiasta a la *Escuela de los Trabajadores*, con una educación intensiva sobre los fundamentos filosóficos y sociales del marxismo, la economía política y el leninismo. Acabaría siendo director educativo de los Jóvenes Pioneros en 1934, o sea, con quince años.

Pero las vueltas que le daba Stalin a su estrategia internacional se hacían cada vez más contradictorias y en su mente no tardarían en abrirse fisuras de dudas, sobre todo cuando Stalin optó por las alianzas con los partidos reformistas, otrora denunciados como fascistas. Había perdido la fe en el Partido Comunista, pero no en la revolución. Él no desfallecería como muchos otros lo hicieron, sino que ese desconcierto y ese dolor tan penosos le impulsarían para explorar otras vías, empezando por aquellas más próximas: el trotskismo. Así empezó su dialéctica revolucionaria.

Trotskista

El encuentro con los anarquistas españoles se hizo debido a las dudas en cuanto a la veracidad de las informaciones que le llegaban desde España. Así pues, llegó a pensar que estaba sucediendo algo más que una guerra civil. La palabra anarquista era para él una incógnita y aún más al estar asociada al proletariado y a la organización, por lo que devoró los libros tanto de G. Orwell, *Homenaje a Cataluña*, como unos cuantos más escritos en aquella época. Y cuanta más información le llegaba más odiaba a los comunistas que habían sofocado esa revolución y más crecía su admiración por los anarquistas, protagonistas de «la revolución proletaria más importante de la historia». En 1938, Bookchin seguía apoyando a los trotskistas: el proletariado, cansado de tantas guerras se uniría a ellos y harían la revolución, aunque luego curiosamente Trotski apoyaría la invasión de Polonia y de Finlandia por la Unión Soviética. Para ganarse la vida y seguir la vía de su nuevo partido de organizar a *las masas*, Bookchin se fue a trabajar en un sector duro de la industria: una fundición, llegando a ser delegado sindical.

Disidencia: desilusión y evolución

Muerto Trotski, asesinado por orden de Stalin en agosto de 1940, la IV Internacional decidió seguir con el programa, pero en 1943 se hicieron patentes las discrepancias. Después de la guerra se volvió muy activo en el sindicato UAW (Union Auto Workers), pero al observar la actitud reformista de los trabajadores durante la gran huelga de General Motors en 1948, terminó por rechazar las ideas de la hegemonía del proletariado y la vanguardia de la clase obrera y rompió con el trotskismo.

Había ganado la patronal y tomaría medidas para que esto no volviera a ocurrir, integrando a los trabajadores y haciéndoles par-

típices de los beneficios de la empresa como cooperativistas. Para Bookchin esta fue, de una buena vez, la demostración de que el proletariado no era revolucionario y que se había convertido en una pieza más de la maquinaria capitalista. Se le vino abajo todo ese mundo que lo mantenía de pie desde los nueve años de edad, en lucha contra el capitalismo. Empezó a considerar el marxismo como una ilusión y una pura falacia, por lo menos esa parte del marxismo que fundaba su creencia en un proletariado socialista redentor de la humanidad.

La última disidencia marxista: una etapa decisiva de su pensamiento

Por otra parte, con las bombas de Hiroshima y Nagasaki, el capitalismo había alcanzado y caído en una barbarie jamás imaginable unos cuantos años antes. A vueltas con la dialéctica, Bookchin no bajaría los brazos. Se juntó con otros disidentes trotskistas para formar un grupo de reflexión, alentado por unas de las últimas sugerencias de Trotski en la que llegó a decir, acertadamente, que si la última guerra no acababa con una revolución habría que «revisar nuestra concepción de la época actual y de las fuerzas motoras».

La vuelta a la razón dialéctica

En los años 50 en EE.UU. la sociedad capitalista se había adelantado a la de los demás lugares del mundo. Gracias a una ofensiva sin precedentes del capitalismo estadounidense al aplicar el plan Marshall en una Europa totalmente destruida, su industria estaba en plena expansión y las ciudades no dejaban de crecer, lejos de colapsar como muchos marxistas pensaban que iba a ocurrir. Este plan se aplicó por dos motivos: deshacerse de sus sobrantes producidos por una economía de guerra y para contrarrestar la influencia soviética y sus aliados comunistas en los países occidentales.

Partiendo de estas constataciones, había pues que retomar el concepto de *razón dialéctica* como filosofía de desarrollo orgánico. Aquella que mira tanto hacia el pasado como también hacia el futuro, basándose en la descripción del «proceso de separación e incorporación que impulsa el avance del desarrollo: de aquello que existe, de aquello que lo contradice y del nuevo producto transformado por su interacción que preserva lo que es valioso de ambos» (Bookchin, 1990). Esa era la razón dialéctica previa a la Ilustración con toda su carga ética para la crítica.

Pero más allá de la crítica también había que infundir la esperanza, la alternativa a la deshumanización de *lo que ahora es*, o sea, *lo ético que podría ser*. Apremiaba ir apostando por la cooperación en contra de la competición, por el fin contenido en los medios, por el fondo por encima de la forma, por la democracia real, el cara-a-cara en contra del espectáculo electoral y su trasienda burocrática. O sea, una vía hacia un *socialismo ético* en lugar del científico por el que en otros tiempos apostó Marx. Es esa inflexión en el pensamiento de Bookchin la que le llevaría a acercarse al anarquismo por reflexión propia y antes de ahondar en sus teóricos.

¿Ambientalismo o ecologismo?

El urbanismo de los Estados Unidos de posguerra, todo entregado a los medios de transporte y sobre todo a los coches, la separación entre lugar de trabajo y estancia, una arquitectura de acero y cristal volcada hacia vertiginosas alturas, todo ello contribuía al despilfarro y a depender de sistemas energéticos de tamaños proporcionales a esa magnitud, a esa centralización y concentración. No solamente las plantas de energía nuclear suponían un peligro grave para la humanidad por su total inseguridad, sino que la energía fósil concentrada estaba contribuyendo a otro tipo de amenaza planetaria.

En la década de 1950 se unió a un grupo de marxistas disidentes alemanes cuya figura tutelar era Josef Weber, el *Movimiento por una Democracia de Contenido* (Movement for a Democracy of Content), que gravitaba en torno a la revista *Dinge der Zeit* y su versión estadounidense *Contemporary Issues*. En esta revista publicó en 1952 un artículo sobre *El problema de los productos químicos en los alimentos*, un tema inédito para la época, y continuó en los años cincuenta y principios de los sesenta sus investigaciones sobre los peligros medioambientales —la contaminación, la concentración urbana, agricultura química— para la salud humana, que dieron lugar a dos libros, siendo el primero: *Nuestro entorno sintético* en 1962, que apareció unos meses antes del best-seller de Rachel Carson sobre el mismo tema *Primavera silenciosa*. Dicho de paso, un éxito pero que, según las propias palabras de Bookchin, «silenciaría» su obra por su carencia de radicalidad que contentaba a todo el mundo.

En su segundo libro, *Crisis in our cities*, escrito en 1964 y publicado en 1965, avisaba que a lo largo del siglo XIX se habían lanzado 260 billones de toneladas de dióxido de carbono a la atmósfera. Con esta cifra venía a alertar, antes de que estuviera de moda, sobre las consecuencias del «efecto manta» producido por el dióxido de carbono, «a aumentar la temperatura de la atmósfera al interceptar las ondas de calor emitidas por la tierra». Y «[...] el aumento en la atmósfera podría incluso derretir los casquetes polares y provocar la inundación de los continentes, debido al crecimiento del mar».

Este gran e innovador hallazgo que Bookchin elaboró hace más de medio siglo, con esmero y dedicación, como todos aquellos a los que accedió, se ha convertido hoy en día en el único gran desafío medioambiental de la humanidad. Pero hoy es una lucha en que todas las personas tenemos que contribuir sin mirar a los lados con las orejeras bien puestas. Así pues, una vez más, todas las personas, a bombo y platillos, ricas y pobres, se

ven arrastradas al unísono por los dirigentes del mundo entero en una cruzada ecologista en contra de un supuesto enemigo común: el cambio climático. Un gran paralelismo con la lucha común en contra del *terrorismo*. De lo que se trata es evitar a toda costa el ir a la raíz común de todos los problemas: las estructuras económicas y sociales del capitalismo. Si alguna vez se pudo asimilar el ecologismo a un movimiento subversivo, como en los años 70 del pasado siglo, no podemos más que constatar su *muerte clínica*. En primer lugar, la falta de claridad hizo que se confundieran las dos corrientes divergentes de sensibilidad ecologista: la ecologista y la medioambientalista. Así pues, por falta de un riguroso análisis estructural y adhesión a un movimiento radical, fue reducida esta última tendencia a la simple *defensa* del medioambiente, protección de la naturaleza, auto-reducción de los gastos energéticos y desechos, reciclaje, uso de energías y tecnologías alternativas, pero no solamente. Las ecotécnicas (*small is beautiful*) fueron sustituidas de su objetivo inicial descentralizador y de su propósito de ir en contra de las grandes corporaciones energéticas hasta verse asimiladas por ellas y por el Estado. Así como también la agricultura ecológica y otras alternativas se vieron perfectamente asimiladas por la razón instrumental del capitalismo verde que vio en ellas un mercado nuevo, una fabulosa fuente de ingresos y un objeto más para la valorización del valor. La vuelta de tuerca siguiente sería canalizar la otra corriente más radical y convertirla en una fuerza política dentro de las instituciones del Estado, hasta dejarla inoperante como es el caso hoy en día.

Su fecundo legado: la esmerada elaboración de la ecología social y el comunismo

Pero, una vez más, gracias a su constante presencia en el terreno de las luchas, el pensamiento dialéctico imbuido de ética de Murray Bookchin siempre estaba alerta y nunca la crítica había

predominado del todo sobre una visión alternativa a esta sociedad altamente destructora, contaminante, simplificadora, centralizada y uniformadora. A una crítica determinada, le tenía que corresponder una respuesta de lo que tenía que ser y una idea de cómo alcanzar ese propósito, o sea, de una estrategia. Así pues, con sus investigaciones y sus reflexiones llegaría a dar con el anarquismo, aunque lo absorbería de segunda mano gracias a las lecturas de las obras de Mumford, quien citaba a menudo a P. Kropotkin. Luego, porque habiendo rechazado la versión mesiánica del proletariado y la filosofía del materialismo histórico de Marx, más se adelantaba en la reflexión y más se acercaba a esa filosofía social, siempre con la mente predispuesta por el impactante recuerdo de sus lecturas sobre la revolución española y el papel predominante de los anarquistas. A diferencia de Lewis Mumford, el reconocido arquitecto de origen alemán E. A. Gutkind se definía abiertamente como anarquista y fue él quien acuñó el término de *ecología social* que adoptaría Bookchin. Este autor, como otros muchos fundamentalmente libertarios, le aportaría elementos decisivos para elaborar y afinar dicha *ecología social* y también, más tarde el *municipalismo libertario*. Sus reflexiones en torno a los enormes problemas generados por las megalópolis fueron, sin duda, las que le llevarían a la conclusión de que una sociedad ecológica no podía serlo si no fuera descentralizada. El crecimiento hipertrofiado de las ciudades despojaba a la naturaleza de su complejidad, de sus ecosistemas simbióticos, simplificándola hasta que ya no pudiera sostener ciertas formas de vida, aún aquellas más simples. Una sociedad centralizada, autoritaria y conformista es propensa al colapso. Por lo contrario la diversidad promueve, tanto en lo social como en el ámbito natural, estabilidad, resistencia y capacidad de resiliencia.² Así pues Bookchin veía una intensa convergencia en-

² Según el anarquista Herbert Read «El progreso se mide por el grado de diferenciación de la sociedad. Si el individuo es una unidad en una masa

tre anarquismo, ecología y filosofía dialéctica. Así es como nació, escrito de la mano de Bookchin en 1964, el primer manifiesto de política ecológica radical: *Ecology and Revolutionary Thought*.

La fuerte influencia del anarquismo español

Conociendo la obra de Bookchin y sus exigencias en cuanto a las necesidades concretas de organización y compromiso, podemos afirmar que los anarquistas españoles han sido la pieza maestra, la piedra de toque de su genial propuesta política ecológica radical. Sobre todo si nos referimos a la organización del Municipalismo Libertario en cuanto a estructura y funcionamiento federal y confederal, partiendo de la autonomía local basada en el compromiso de las individualidades. Y es este ejemplo de anarquismo social organizado en la CNT el que opuso Bookchin a los comunistas a lo largo de sus frecuentes debates y desde que se salió del trotskismo hasta los últimos maoístas, pasando por los castristas. Esos mismos que trataban al anarquismo de «pequeño-burgués» —igual que la izquierda, en general, trataría al incipiente movimiento ecologista— no podían concebir una fuerte organización sin el politburó y su férrea estructura piramidal. Y es que, para colmo, al final toda esta organización de «la obediencia y el orden», según las propias palabras de Engels, todo este sacrificio inmolador no fue más que para unas revoluciones modernizadoras, un titánico intento de unas sociedades campesinas para alcanzar a las sociedades industriales.

Aparte de la fuerte capacidad organizativa del proletariado del estado español, Bookchin le daba mucha importancia a la inmensa tarea de contracultura desarrollada por los anarquistas desde principios del siglo XX hasta los años treinta en los sindicatos, las

aglutinada, su visión resultará limitada opaca y mecánica. Si el individuo es una unidad por sí mismo... podrá desarrollar ... de una manera consciente su fuerza vitalidad y alegría» (citado por Bookchin, 1986a).

escuelas racionalistas y los ateneos. Algo que compararía con la que, de alguna manera, se estaba desarrollando en su país en esa época de los 60.

Así pues, se acercaría a la Liga Libertaria en Nueva York donde conoció de primera mano y de manera más íntima a la revolución española por Russell Blackwell, quien llegó a pertenecer al grupo Los Amigos de Durruti. Pero se hubiese entusiasmado y enamorado todavía más de la revolución española de haberse enterado de su desconocido proyecto ecologista radical, tan cercano a ese propuesto por la ecología social y llamado: «urbanismo social». En los años 1930 Isidoro Martínez Rizo, ingeniero industrial de la CNT, demuestra que las grandes ciudades devoran una gran cantidad de energía y que «cuanta más gente viva en una ciudad, más consumirá por habitante». La metrópolis provoca una creciente distancia entre el centro y las zonas de residencia, por lo que los habitantes dependen de los transportes públicos, lo que a su vez genera un intenso volumen de desplazamientos. También observa cómo el divorcio entre campo y ciudad sitúa a la ciudad en un estado de total dependencia respecto al campo, de lo que deduce que «el complicado mecanismo de cambio y la distribución pueden generar hambre en una gran ciudad». Con lo cual, la ciudad debe alcanzar cierto grado de autonomía como cuerpo biológico integrado en el medioambiente. Y no solamente se piensa en términos energéticos y, de manera más general, ecológicos, sino también en términos políticos. Según los cálculos de Martínez Rizo, una ciudad como Barcelona debería tener menos de cien mil habitantes para alcanzar esa autonomía, ese espacio agradable y sano, esa integración biológica y, a la vez, esa funcionalidad democrática y autogestionada como municipio libre. Tras estudiar los recursos locales (agrícolas, energéticos y de materias primas), el proyecto de urbanismo social propone una nueva arquitectura, plantar árboles y crear huertos para una mejor higiene

general. Le seguirá la descentralización de las propias ciudades para favorecer la toma de decisiones por parte de las asambleas de barrios y fábricas. El federalismo, por su parte, permite articular la organización de la ciudad y, a continuación, del territorio y luego el confederalismo (Martínez Rizo, 1932; Masjuan Bracons, 1992).

Toda una estrategia flexible, con capacidades innovadoras, elaborada no por intelectuales afamados sino por la inteligencia colectiva de los de abajo, de los hijos del pueblo. Desarrollada emocionalmente al calor de la acción, tanto en las luchas proletarias y ecologistas como en las alternativas, con la estrecha complicidad de un objetivo común: el comunismo libertario inspirado en los comunes de los pueblos y aldeas (Concejos abiertos, etc). Este movimiento, al encontrarse aislado, fue destruido por el capital vestido con su traje pardo: el fascismo. Pero hemos de recordar que antes supo luchar, crear, perdurar e incluso crecer durante más de siete décadas, generación tras generación. Para ello, la cultura libertaria desempeñó un papel central, y ello en todos los aspectos de la vida, en el quehacer cotidiano en pro de las luchas contra la dominación y la explotación en el campo, las fábricas, los talleres y los barrios. Y a todo ello, como parte integrante de esta cultura, se sumaban las realizaciones alternativas autogestionadas, como las cooperativas de trabajo, de vivienda, de consumo, los ateneos y las escuelas racionalistas. Esa cultura se alimentaba al calor de una complicidad colectiva por un objetivo común, con sentido y alcanzó su cenit con la revolución de 1936 en las comunidades de Aragón, como prototipo de comunalismo. Así lo concebía Xun Kuang cuando dijo hace ya 24 siglos: «Dime y lo olvido, enséñame y lo recuerdo, involúcrame y lo aprendo». Es este movimiento que supo crear sus propias instituciones en paralelo y al margen de las del Estado y contra él, el que inspiraría la estrategia libertaria de Bookchin. Luego, a lo largo de toda su extensa vida militante, Bookchin se dedicaría a afianzar y afinar

ese proyecto político ecologista radical, rozándose y debatiendo con las personas afines y las que lo eran menos, cuando todavía las luchas y las potencialidades estaban llenas de esperanza para el movimiento ecologista.

El compromiso con los Verdes alemanes y sus enseñanzas

La imparable ascensión y el éxito

Así fue con respecto al movimiento más emblemático de las luchas ecologistas en el mundo: los verdes alemanes, *die Grünen*. Según el propio Bookchin, quien también vivió de cerca los acontecimientos del Mayo francés, *die Grünen* se convirtieron en el movimiento revolucionario con más ahínco y potencialidades desde la revolución en el estado español. En Alemania, allá por los años 70, empezaron a organizarse protestas en torno al racismo, al militarismo, a la familia patriarcal, a las cuestiones medioambientales, la igualdad de género, los derechos a la vivienda, a los transportes públicos y otros servicios. Los grupos autogestionados, organizados localmente, nunca dejaron de tratar estos temas conjuntamente, llegando a crear una auténtica cultura alternativa, con bases teóricas de buen nivel gracias a muchas publicaciones, en contra de las jerarquías y a favor de la cooperación. Las innumerables luchas victoriosas en contra de extensiones de aeropuertos, centrales nucleares y otras contaminaciones les darían un merecido prestigio internacional.

Ese movimiento se disparó en 1979 con la oposición a la instalación de misiles Pershing II. Pero, además de estar a favor de la paz, continuaba siendo amplio, polifacético y con estructuras sustentadas en la democracia directa y acciones que también lo eran. Sabía que todos estos males a los que se oponían no eran más que síntomas de una sociedad enfermiza. En resumen, un movimiento muy similar al que Bookchin hubiese querido para EE.UU.

Más tarde se daría cuenta de que estos movimientos bien organizados se habían desarrollado más bien en ciudades pequeñas, y habían extendido un movimiento juvenil por toda Europa, organizados en redes, en los márgenes de los grandes núcleos urbanos.

Cuando el 6 de marzo de 1983, el *partido anti-partido* (como lo llamaría Petra Kelly) hace su espectacular y llamativa entrada en el Bundestag, con 26 personas vestidas de colorines y arrastrando pinos muertos por lluvias ácidas, éste se niega a llamarse *partido*. No era más que el brazo político de un amplio movimiento antinuclear, ecologista y extra-parlamentario. Pero hasta ahí llegaron. ¿Qué circunstancias les habían obligado a pisar una tierra que sabían resbaladiza? Tal vez las terribles represiones de las que habló la periodista Jutta Ditfurth cuando llegó a decir que el movimiento «estaba siendo asesinado por un Estado armado hasta los dientes». Sea como fuera, tras un largo debate algunos activistas abogaron por la huida por la única puerta que para ellos quedaba abierta: tomar parte en el odiado sistema de partidos para cambiar algunas leyes, por lo menos. Este fue el espacio político que encontraron, empezando por las pequeñas instituciones locales y provinciales para, mediante plataformas, oponerse a la energía nuclear. Y no es que haya sido fácil adoptar tal postura, pues hubo auténticos y fuertes debates antes de que optaran por crear *la Lista Verde para Hesse* para presentarse al parlamento estatal. Espoleados por la urgencia de hacerle frente a la instalación de nuevos misiles, en enero de 1980 un millar de ecologistas políticos se reunieron en Karlsruhe y fundaron Los Verdes. Un partido sin ideología definida con gente tan dispar como partidarios de una dictadura ecologista, ecofeministas, punks y antropósofos, entre otras. Tres pilares los unirían: «ecología y justicia social, democracia de base y no-violencia», pero con la cimentación ambigua que más tarde inspirará a otros partidos: «ni de izquierdas ni de derechas, hacia adelante».

Determinación y doble poder

A estas personas recientemente entradas en política con una firmeza templada en las luchas, con una determinación y un posicionamiento inquebrantables, frente a todos los desafíos y tentaciones, les parecía imposible cualquier resbalón o compromiso. Además, habían tomado medidas y reglas de gran firmeza de forma que los movimientos de base, estrechamente vinculados, pudiesen directamente y en cualquier momento exigir responsabilidades políticas, asegurándose que estas políticas serían decididas por los miembros durante las asambleas y congresos. El mandato era imperativo y, para separar nítidamente mandato y cargo, ningún parlamentario podría mantener otro cargo en el partido, como también tenían que rotar, o sea traspasar el escaño a otros miembros del partido. Estas medidas, como unas cuantas más — revertir la mayor parte de los salarios al partido para proyectos y la paridad entre hombres y mujeres— debían asegurar un éxito político rotundo. Y de alguna manera así fue: un auténtico milagro político. Porque si bien las manifestaciones eran útiles y conseguían que retrocediera el poder, éstas no dejaban de ser efímeras. Por otra parte los partidos tradicionales siempre terminaban burocratizándose, domados por la ley de hierro de la oligarquía. Obrando sobre estos dos aspectos a la vez y gracias a sus impresionantes medidas de control, estos parecían haber conseguido articular a las dos funciones. Los Verdes, presentes tanto en la lucha social como en el tablero político del Parlamento, parecían haber logrado articular ambas funciones gracias a sus impresionantes medidas de control interno, lo que algunos (en particular los populistas) llamaron el «doble poder». ¿Acaso había logrado nacer una tercera vía política? Bookchin, incluso maravillado, no dejó de pensar que, si Los Verdes querían realmente seguir siendo un movimiento de base y de democracia directa, debían reclamar la devolución del poder a las bases, a las asambleas populares de cada población.

Por el contrario, terminarían siguiendo los pasos del ya convencional partido RCM (Rassemblement de Citoyens et Citoyennes de Montréal) de Quebec.³

Retorno a la normalidad. El desesperado intento de Bookchin

En 1983 los Verdes entraron al Parlamento. El 22 de octubre de ese mismo año un millón y medio de personas se manifestaron con fuerza en contra del despliegue de los misiles Pershing. Entonces, el 22 de noviembre se podía esperar una rotunda victoria por parte del brazo parlamentario del movimiento pacifista más potente del mundo al votar la resolución sobre el despliegue de las armas nucleares en el Bungdestag. Fue un fracaso, perdió el *no* y las armas fueron instaladas en menos de una semana. De nada había servido formar parte de la política institucional del Estado.

En 1984 Bookchin se dirigió personalmente a Alemania a entrevistarse con Jotta Diffurth para entender con más claridad la evolución del partido y esta le hizo un recorrido histórico y de cómo todo empezó en Hesse. En las elecciones de septiembre de 1982, Fischer, como buen oportunista y renegando de su pasado anarquista, formaría un grupo dentro de Los Verdes para instarlos a que dieran el paso a *la realidad*, viendo que a solas no sacaban suficientes votos. Terminaron convenciendo a cientos de militantes a que le dieran la espalda a esos *fundis* que basaban su estrategia en «murmillos, balbuceos del pasado». Y es así como, por mayoría, entraron en *la realidad* de la política por la gran puerta abierta del Bundestag, aceptando sus reglas, como no podía ser

³ El RCM, fundado en 1974, impulsado al ayuntamiento por un potente movimiento cooperativista autogestionario y descentralizado desde los años 60, acabaría siendo un partido más, sin más. Progresivamente, se fue integrando a la normalidad política tras su victoria electoral en 1986. Para más información, el interesante libro de Marcel Sévigny (2001).

de otra manera. Cada vez que tuvieron reveses políticos culparon a los *fundis* y esos fracasos electorales, a la vez, les servían de coartada para sus alianzas electorales con los social-demócratas del SPD. Y quien dice alianza, dice trapicheo: *te doy esto a cambio de lo otro*, o sea *toleráis dos centrales nucleares y renunciamos a tal aeropuerto*, por poner un ejemplo.

Pero la lucha seguía dentro de Los Verdes entre las dos tendencias. Los fracasos electorales y los principiantes juegos electorales con sus degradantes compromisos podían dar pie a que reaccionaran los militantes de las bases. En una gira por varias ciudades alemanas, estimulado por la capacidad de los militantes y acompañado de Jutta, Bookchin trató de demostrar y convencer a las activistas del error de entrar en el juego electoral y que «un partido parlamentario siempre desmoralizará y viciará al movimiento extra-parlamentario que lo impulsó» (Biehl, 2017, p. 501).

La historia nos muestra que no lo conseguirían y que la excepcionalidad alemana de Los Verdes se allanaría hasta la vulgaridad partidista de siempre. Y los partidos verdes de los demás países, al imitarles, no hicieron más que conseguir una mala copia, como lo reconoció el exministro de medio ambiente francés Yves Cochet en 2017:

Hace 33 años nacían Los Verdes en Francia [...] Hasta hoy en día, los representantes de este partido, y luego los de su sucesor EE-LV, han ejercido casi todos los tipos de mandatos de las funciones electivas de las instituciones republicanas. Más o menos, para nada.⁴

⁴ http://www.liberation.fr/debats/2017/08/23/de-la-fin-d-un-monde-a-la-renaissance-en-2050_1591503. Existe traducción al castellano publicada en la revista 15-15-15: «[Del fin de un mundo al renacimiento en 2050](#)».

Bookchin y los anarquistas

El difícil diálogo. Dogmas y tabúes

Pero no fue por falta de implicación por parte de Bookchin. En sus giras buscaría el apoyo de los anarquistas, intentando convencerles de que entraran en Los Verdes y participaran en la radicalización de ese partido. No tanto en este país como en los demás, los anarquistas acabarían por decepcionar a Bookchin. Previamente a su gira alemana, en el encuentro de Venecia en 1984 (*Ciao anarchici*), que reunió a unos tres mil jóvenes del mundo entero, desplegó todo su carisma y su capacidad oratoria en un discurso que luego se publicaría como «Nosotros los verdes, nosotros los anarquistas».⁵ Les instó a participar en la esfera política y, llegado el momento, presentarse a las elecciones municipales. Sin embargo, en las filas anarquistas presentarse a las elecciones era casi una blasfemia. Y por si fuese poco, el anarcosindicalismo, un ícono, casi un tabú, quedaba de pie sobre todo en los más ancianos.⁶ Y Bookchin les decía que el sujeto revolucionario ya no podía ser el proletariado, muy domesticado e integrado en los mecanismos de la sociedad capitalista. Además, desconfiaban de él por su pasado marxista y los residuos que en su pensamiento afloraban como, por ejemplo, el elogio a la tecnología que, según muchos de ellos, no podía más que descansar en el principio básico del centralismo. A lo que Bookchin, quien había abrazado el

⁵ Véase <https://centrostudiliberari.it/it/ven84-storia>, el discurso de Bookchin en <https://www.inventati.org/ingobernables/textos/verdes.htm>

⁶ «L'extrême résistance que j'ai rencontrée de la part des anarchistes traditionalistes et "puristes" sur cette question a pratiquement interdit toute possibilité de développement d'une politique libertaire, participative, municipaliste et confédérale aujourd'hui comme partie de la tradition anarchiste» / «La resistencia extrema que he conocido en este tema entre anarquistas tradicionalistas y "puristas" ha impedido, prácticamente, cualquier atisbo de desarrollo de una política libertaria participativa, municipalista y confederal en la actualidad en el seno de la tradición anarquista» (Morris et al., 2017, p. 55).

anarquismo con entusiasmo y del que tenía un profundo conocimiento hasta considerarse heredero de Kropotkin,⁷ como pionero de la tradición eco-anarquista, solía contestar: «Si los anarquistas no aprenden nada de Marx y Hegel, entonces están condenados a seguir estando bastante empobrecidos teóricamente». Así pues, tras muchos debates e intentos de convencer a los anarquistas llegaría a la conclusión de que éstos, por lo general, en Europa, estaban enlozados en el pasado. Demasiado centrado en el siglo XIX y principios del XX, para él, el anarquismo se había convertido en un auténtico mausoleo.

La acción directa se solía aplicar solo en protestas pero no en la construcción de «formas de libertad» duraderas. Todo lo relacionado a acción política, para la gran mayoría de anarquistas, tenía una connotación peyorativa, así como una traición a la «cuestión social». Para Bookchin, sin embargo, era todo lo contrario. Tendrían que haber rehusado de su aversión por el campo político y haberlo considerado en total oposición al dominio del Estado, de su parlamentarismo con sus inherentes pactos, sus negociaciones y compromisos, sus jerarquías y su dominación. Por lo contrario, tendrían que haberlo abrazado, haberlo hecho suyo y haberlo desarrollado en el ámbito local, vecinal y comunitario. En realidad, si hubiesen tenido un debido conocimiento histórico, los anarquistas de nuestros tiempos recordarían que en los primeros tiempos del anarquismo, y más todavía en el estado español, los primeros anarquistas habían optado por el municipalismo, aunque luego fuera eclipsado de las memorias por el preeminente anarcosindicalismo. Pero ahora la clase obrera había demostrado ya no ser revolucionaria. El tiempo de la ecología había llegado conjun-

⁷ En 1971 Bookchin publicó *Post-scarcity Anarchism*. Traducido al castellano como *El anarquismo en la sociedad de consumo*, lo editó Kairós en 1974, y *Los Anarquistas españoles* fue editado en inglés en 1977 y por primera vez en castellano por Grijalbo en 1980.

tamente con la aparición de otros y múltiples movimientos sociales dentro de la ciudad. La gran mayoría de los anarquistas veían la propuesta de Bookchin como algo nuevo y, sin embargo, Bookchin le devolvía al campo político su sentido original helénico de «un ciudadano activo que gestiona sus propios asuntos». Empezando por la *polis* griega, esa tradición se perseguiría pasando por las comunas medievales y renacentistas, esas tan alabadas por Kropotkin, hasta llegar a la tradición anarco-comunalista. Por lo cual, Bookchin lo que se proponía era volver a revitalizar esa tradición anarco-comunalista con la adopción del municipalismo libertario. Difícilmente podían los anarquistas rehusar sus propuestas, pues Bookchin las asentaba en sus propios teóricos, como Bakunin, cuando afirmaba que tras la revolución «la unidad básica de toda organización política» debería de ser «las comunas totalmente autónomas». Y para rematar, tampoco este teórico veía tan descabellada la participación en las elecciones municipales.⁸

Los anarquistas de nuevo cuño. El imposible diálogo

Pero lo peor de todo para Bookchin es que los nuevos supuestos teóricos anarquistas, sobre todo estadounidenses, no hacían más que sembrar todavía más confusión. Entre ellos, la auto-denominada anarquista Susan Brown promoviendo su libro

⁸ «La gente [...] posee un práctico y saludable sentido común cuando se trata de asuntos comunales. Están bien informados y saben discernir a los que están más capacitados de entre ellos. Bajo tales circunstancias es posible mantener un control efectivo, ya que la gestión de los asuntos públicos se realizan bajo la mirada de los ciudadanos, y dicha gestión afecta de manera vital y directa a su vida cotidiana. Esta es la razón por la que las elecciones municipales son las que mejor reflejan siempre los auténticos deseos y actitudes de la gente. Los gobiernos provinciales y nacionales, incluso cuando son elegidos mediante un sistema de democracia directa, son en sí menos representativos de la población». Citado por Biehl (2017, p. 491), sacado de un libro de Sam Dolgoff (1972, pp. 218-223).

con una frase de la Thatcher: «No existe una cosa denominada “sociedad”, solo hay hombres, mujeres...». Otro, el editor de *A journal of Desire Amed*, Jason McQuinn llegaría a defender el revisionismo al afirmar que los nazis solo mataron a unos centenares de judíos. El teórico del *primitivismo anarquista*, el extremista Zerzan, denuncia como forma de opresión, no solamente todo tipo de tecnología, sino también el lenguaje. Así pues, a mediados de los 1990s se lamentaba Bookchin hasta el punto de darle casi la razón a Marx, quien tachó a los anarquistas de «individualistas pequeño-burgueses». Para él lo grave era que el anarquismo se iba deshaciendo de su «esencia social y su objetivo colectivista» para ostentar el individualismo de esencia liberal, el irracionalismo y el extremismo.⁹ No se lo podía creer. Así pues, Bookchin se «opondría a esta deriva con cada fibra de su ser», pero además de esos desmanes, tenía que hacer frente a los incesantes ataques de ciertos declarados anarquistas que criticaban sus propuestas, por ejemplo, invalidando la de la toma de decisiones por mayoría al equipararla a dictadura. Le llegaron a tratar de «no-anarquista» o le tacharon de «totalmente desubicado», de que el municipalismo libertario era en realidad la «búsqueda del poder», etc.

Su renuncia al anarquismo

En esos años, en reacción a esa retirada y esos ataques, y para mantener la integridad de su ser, escribiría *The Third Revolution* (1996-2005), el gran proyecto de la última fase de su vida: escribir la historia de las personas y los movimientos significativos y ejemplares en los que figuran en primer plano los anarquistas españoles, tan admirados por él.

⁹ Murray Bookchin escribiría en 1995 un librito al respecto: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*. En castellano tardaría varios años en publicarse: Bookchin, 2012a.

Bookchin, enfermo, cansado y decepcionado de esas batallas improductivas, viéndose mayoritariamente desaprobado por los anarquistas, aprovechó una conferencia en el año 1997, en Plainfield (Vermont) para romper oficialmente con el anarquismo, sin por ello renunciar a su proyecto emancipador (Biehl, 2007). Definitivamente había roto primero con el marxismo, por las razones anteriormente expuestas, y ahora con el anarquismo, aunque, eso sí, quedándose con lo mejor de cada cual y sintetizándolo en su propuesta comunalista de la que resaltaremos a continuación las principales características.

El Proyecto Comunalista

Cuando, por las razones anteriormente expuestas, Bookchin rehusa denominarse anarquista, a inicios de este siglo se propone definir con todavía más nitidez su última propuesta política en *El Proyecto Comunalista* (2002).¹⁰ En este proyecto se mostrará muy crítico y le restará mucha relevancia a la ideología anarquista, más cercana y acorde, según él, a los arrebatos individualistas del liberalismo que a una práctica colectiva socialista (aunque menos al anarcosindicalismo por su compromiso social y su forma organizativa). Cabe preguntarse si se trata de la lógica evolución de su pensamiento o si, más bien, estamos en presencia de un *desengaño amoroso* al ver rechazadas sus teorías en su propia *familia ideológica*. O bien si se trata de otro planteamiento dialéctico, esta vez inconsciente, que al apoyarse en estos dos elementos le llevaría a plantear el comunalismo. Sin embargo, no podemos dejar de pensar que el anarquismo social¹¹ que alcanzaría su máxima

¹⁰ No conozco versión castellana, catalana o en euskera. Advierto de que la traducción de los párrafos citados puede contener algunos errores al haber sido traducidos de una traducción francesa. Véase en www.Ecologiesociale.ch

¹¹ «una sociedad anarquista, lejos de ser un ideal inalcanzable, se ha con-

expresión en el estado español, le aportaría unos elementos importantes —por no decir básicos y determinantes— a la hora de estructurar sus propuestas ideológicas, tanto para la ecología social como para el municipalismo libertario. Encontramos una gran similitud entre las propuestas anarco-comunalistas y su urbanismo social dentro del anarquismo e incluso el anarcosindicalismo con su organización confederal, en el estado español y en Cataluña en particular, y las propuestas de ecología social y municipalismo de Murray Bookchin.

El comunalismo no fue una propuesta de ningún teórico destacado en particular, y menos en el estado español que nunca contaría con relevantes teóricos, pero sí de militantes comprometidos, con mucho sentido común y aficionados al debate. Y supieron ir a por los elementos que necesitaban, tanto los de Marx en cuanto al análisis del capitalismo, como en las propuestas de los teóricos del anarquismo, en particular de Proudhon, Bakunin, Kropótkin y Eliseo Reclus. El comunalismo se fue elaborando al calor de los fuertes conflictos surgidos a raíz del rapto de los pueblos por parte del capitalismo para usarlos en su naciente industria y el hacinamiento de los obreros en las grandes urbes que se expandían de forma caótica en toda Europa.

Uno de los elementos problemáticos que dio mucho que pensar fue el urbanismo. Con la Real Orden de 1897 y su agregación forzosa de los municipios colindantes con la gran ciudad de Barcelona, se desataría una amplia oposición a esa extensión galopante de la ciudad. Tal vez la primera manifestación socio-ecológica, por ser los opositores plenamente conscientes de las devastaciones sin límites causadas por la economía y el urbanismo capitalista. Así pues, entre 1901 y 1937 se desarrollaría un fecundo pensa-

vertido en una pre-condición para la práctica de los principios ecológicos». «Ecology and Revolutionary Thought» en Bookchin, 1971.

miento urbano-ecologista. Una de las tendencias dentro de la propia CNT, defendida por Federico Urales, por ejemplo, es partidaria de organizar la vida a partir del lugar donde se vive y de las formas asociativas de los barrios, con una cultura imbuida de lazos directos y emotivos, o sea del Municipio Libre.¹² El primer eslabón decisivo y organizativo partiría de las asambleas populares soberanas en cada comunidad o Municipio Libre, veían la imperiosa necesidad de proceder a la descentralización de las ciudades,¹³ una vez desarticulado el capitalismo y su herramienta social, el Estado.

Los innegables logros de la revolución del 36 en el estado español fueron cualificados de «impresionantes» por Bookchin, pero no se quedaba en la admiración y pretendía sacar todas las posibles lecciones de este único y apasionante episodio revolucionario. Por todo ello, por sus logros y también sus debilidades, el mayor movimiento revolucionario del siglo XX, en todas sus facetas de las que también destaca su vertiente feminista libertaria organizada en *Mujeres Libres*,¹⁴ constituye una importante contribución en

¹² Esta última tendencia es la que prevalecería en las colectividades agrarias de Aragón durante la revolución, donde se consiguieron los logros más significativos de una auténtica revolución anarco-comunista.

¹³ «[...] Si pudiera lograrse y con el tiempo se logrará que no hubiera poblaciones agrícolas y poblaciones industriales, sino que un mismo pueblo fuese agrícola e industrial, sería un gran bien [...]» Urales, 1932, citado en Masjuan Bracons, 1992.

¹⁴ Es fundamental resaltar la importancia de los movimientos de liberación de la mujer, pues los movimientos revolucionarios en los que destaca este componente nos dan la medida de la voluntad y capacidad auténticamente libertadora de ese movimiento revolucionario: Mujeres Libres en el estado español se fundó en abril, de 1936 y duró hasta febrero de 1939. En Chiapas las mujeres se opusieron a la colonización a partir de 1492. Luego ingresaron en el EZLN el cual adoptó «La Ley revolucionaria de mujeres» el 1 de diciembre de 1993 antes de la sublevación del 1 de enero de 1994, en la que participaron activamente. En Kurdistán en 1986 se anunció la creación de una organización autónoma de mujeres, en 1987 se fundó la Unión de Muje-

la propuesta teórica de Murray Bookchin. El Comunalismo incluye la ecología social y el municipalismo libertario y es denominado hoy día por los revolucionarios kurdos en Rojava, *Confederalismo Democrático*.

Así es como las mujeres empezaron a participar en la autoorganización de la ciudad [de Kobanê] en cinco o seis asociaciones no mixtas, como la Casa de la Mujer y un centro educativo dedicado a las mujeres». En el nuevo sistema político instaurado bajo el nombre de «comunalismo», han obtenido importantes garantías: los comités están sistemáticamente formados por al menos un 40% de mujeres y todas las organizaciones de la sociedad civil y política están copresididas en pie de igualdad (Solidarité Féministe Kobanê, 2015).

Fuera de estas consideraciones y sin dejar de ratificar muchas de sus críticas tanto al anarquismo como al marxismo, al que no obstante alaba y con razón, en sus pertinentes análisis desde sus primeros y originales escritos, el *Proyecto Comunalista* constituye un texto de gran relevancia. Tras un exhaustivo recorrido histórico y balance de la evolución del capitalismo predador (dinámico y extremadamente creador) que nos lleva hacia un siniestro «fin de la historia», revela la incapacidad de los radicales sociales para hacerle frente. En realidad estamos en presencia de una total inadecuación de las ideologías y de los métodos pasados, nacidos de la primera revolución industrial, para analizar a la modernidad capitalista. Incluso

[...] el marxismo, brillante teoría de las pre-condiciones materiales al socialismo se olvida de las convicciones ecológicas, cívicas y subjetivas o de las causas profundas que podrían

res Patrióticas de Kurdistán y, en 1993, se fundó el brazo armado femenino, en un intento de organización autónoma en todos los ámbitos de la actividad política.

incitar a la humanidad a comprometerse en un movimiento revolucionario para el cambio social. Al contrario, durante cerca de un siglo el marxismo se ha estancado teóricamente. Sus teóricos han sido a menudo perplejos de cara a evoluciones que les habían dejado pasados de moda y, desde los años 1960, han mecánicamente añadido ideas medioambientales y feministas a su perspectiva obrerista convencional (Bookchin, 2002).

Mientras entramos en el siglo XXI, sostiene que los radicales sociales necesitan de un socialismo libertario y revolucionario que no se limitara a querer resucitar el marxismo, el anarquismo o el sindicalismo revolucionario para dotarles de una «inmortalidad ideológica». Para no caer en ese obstáculo se necesita desarrollar un movimiento radical apropiado, capaz de abordar y analizar todas las cuestiones de una manera sistemática y reunir gran parte de la sociedad en la oposición al capitalismo siempre cambiante y en evolución.

El término *comunalismo* sería elegido por Bookchin con conocimiento de causa y en memoria de la Comuna de París de 1871, donde, por primera vez, los habitantes en armas de la capital francesa levantaron barricadas, no solamente para defender al municipio parisino y sus estructuras administrativas, sino también para crear una confederación de pueblos y ciudades en el país entero para reemplazar al Estado-nación republicano. Al escoger este calificativo, Bookchin no piensa hacer *tabula rasa* de las demás ideologías. De hecho dice recoger «lo mejor del marxismo y del anarquismo, más precisamente en la tradición socialista libertaria», a la vez que ofrece una visión más amplia y pertinente de nuestra época. La ideología comunalista

Extrae del marxismo el proyecto fundamental de elaborar un socialismo racional, sistémico y coherente que integre la filosofía, la historia y la política. Explícitamente dialéctico, in-

tenta infundir la teoría con la práctica. Del anarquismo, saca su compromiso por el anti-estatismo y por el confederalismo, así como el reconocimiento de la jerarquía como problema fundamental que sólo puede ser superado por una sociedad socialista libertaria (Bookchin, 2002).

Así que no es poco lo que su propuesta comunalista le debe al anarquismo. Pero al separarse de este, el comunalismo como ideología se quita la mancha del individualismo y antirracionalismo a menudo explícitos dentro del anarquismo. Y tampoco lleva a cuestas el peso histórico del autoritarismo del marxismo, encarnado por el bolchevismo. Ni se queda con el proletariado industrial como principal sujeto histórico, o bien el pueblo de tipo medieval como colectividad libre del futuro. Para su proyecto retoma literalmente la definición que le da el *American Heritage Dictionary of the English Language*: «una teoría o sistema de gobierno en el que las comunidades locales casi autónomas están libremente vinculadas entre ellas en una federación». El comunalismo intenta reappropriarse la política en el sentido más amplio y emancipador del término, para realizar el potencial histórico de la municipalidad como campo de crecimiento del espíritu y del discurso.

Uno de los temas que han impedido la adhesión de muchos anarquistas es su polémica propuesta de participar en las elecciones municipales. Es cierto que lo recomienda y que forma parte integrante de la estrategia de su proyecto comunalista. Argumenta que participar es conocer y que no se trata de elegir a alguien para que figure por figurar, sino para darle visibilidad al proyecto. Tampoco se trata de elegir un «buen» gobierno municipal, mediante «la elección de candidatos ilustrados. Este tipo de dirección reformista neutraliza los esfuerzos del movimiento de crear y aumentar las asambleas ciudadanas, y su principal objetivo: transformar la sociedad». Eludiendo esta posibilidad, también aparta de hecho la «teoría del doble poder» (Bookchin, 2000a). Esa propuesta fraca-

saría estrepitosamente en Alemania, pese a tener el movimiento asambleario más potente y estructurado que se ha dado en Europa hasta el presente. Lo que importa para él es crear *pueblo*, conciencia y capacidad política colectiva. Es decir, dinamizar las asambleas municipales de todo tipo, crear institución comunalista propia hasta, alcanzada una relación de fuerzas favorable, asaltar a la institución del Estado y reemplazarla por la nueva.

Por tanto, ello significa que el comunalismo no acepta la municipalidad moderna tal y como existe hoy en día, impregnada de numerosas características del estatismo y que funciona generalmente como un agente del estado-nación, arrinconadas a no ser más que epifenómenos de las relaciones económicas más fundamentales. En su programa municipalista libertario, el comunalismo se esfuerza en eliminar las estructuras estatales y reemplazarlas por instituciones políticas libertarias, asambleas democráticas populares basadas en los barrios, en las ciudades y en los pueblos. En ellas se toman decisiones políticas por democracia directa y cara a cara, concretando el ideal de una sociedad humanista y racional. Luego, las municipalidades democratizadas se unirían en una federación y hasta una confederación para todo aquello que vaya más allá de sus límites. Constituirían un entorno en donde se puedan expresar los conflictos de clase y donde poco a poco se puedan eliminar esas clases. Claro que todo ello no se realizará sin fuertes tensiones entre las nuevas confederaciones municipales de cariz popular y asambleario y el estado-nación, así como contra los intereses económicos siempre puestos por delante. Pero es en esas tensiones en las que la humanidad siempre ha sido capaz de demostrar una imaginación creadora. Ahí, en este largo camino, es donde descubrimos nuestras capacidades alentadas por sus realizaciones por una labor colectiva y útil que no solamente transforma nuestro entorno sino que también nos lleva a la auto-formación y al auto-conocimiento.

Por supuesto muchas cuestiones quedan en el aire, y no solamente por falta de espacio. El abanico de las preguntas y sus respuestas se irá abriendo y ampliando a medida que vayamos integrando al proyecto más personas, de horizontes cada vez más diversos. Iniciativas en el mundo entero se van abriendo paso y, si bien es cierto que Bookchin al final de su vida se encontraba amargado por su cansancio físico debido a la enfermedad y por esas incesantes querellas, a menudo sin sentido, tal vez una luz de esperanza todavía se le encendiera.

Bookchin muere en el 2006 pero poco antes de su fallecimiento, Öcalan, desde la cárcel,¹⁵ consiguió comunicarle que se consideraba como un *ecologista social* y como uno de sus excelentes alumnos.

Lo cierto es que en 2002 Öcalan empezó a leer a Bookchin intensivamente, especialmente *Ecology of Freedom* y *Urbanization Without Cities*. A partir de aquel momento, empezó a recomendar, a través de sus abogados, *Urbanization Without Cities* a todos los alcaldes de la Kurdistán turca y *Ecology of Freedom* a todos. (...) Éste explicó a Murray que Öcalan se consideraba un estudiante suyo que había adquirido una buena comprensión de su trabajo y estaba entusiasmado con la posibilidad de elaborar estas ideas de tal forma que sean aplicables a las sociedades del Medio Oriente (Biehl, 2012).

¹⁵ Abdullah Öcalan, fundador del Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK), está encarcelado desde 1999 en una isla de Turquía. Su historia resume la lucha del pueblo kurdo que, hasta estos días, demanda libertad, democracia y autodeterminación.

Ecología social y decrecimiento

La ecología social presenta numerosos puntos comunes con el decrecimiento aunque los partidarios de éste raramente la citan: reducción del tamaño de las ciudades; crítica de la sociedad de consumo así como de la tecnología (aunque Bookchin tenía de esta una visión más matizada que la que generalmente se le atribuye); reducción de la jornada laboral; creación de bienes duraderos; promoción de una forma de vida alternativa y más humana, entre otros. Todos estos temas ocupan un lugar importante en los dos idearios, aunque con notables diferencias.

Ambas corrientes coinciden en que *el capitalismo se basa en la búsqueda del crecimiento por el crecimiento, la acumulación ilimitada del capital*, como así lo expresa Serge Latouche (2008), principal teórico del concepto de *decrecimiento* siguiéndole los pasos a André Gorz (2012), quién lo precedió. El crecimiento destruye la naturaleza y los lazos sociales, aumentando las desigualdades. Ya se llame *sostenible o duradero*, sigue devorando el bienestar. Sin embargo, Bookchin comulgaría con Anselm Jappe — pensador de un marxismo no ortodoxo — en cuanto a la crítica del decrecimiento que supone que bastaría con transformar el imaginario de la economía para que ésta se transformara a sí misma. O que se puedan utilizar las instituciones del Estado para reformar al capitalismo. Como bien lo dijo Jappe (2020): «Hay cierta necesidad en creer que el decrecimiento podría convertirse en una política oficial de la Comisión Europea, o algo así. Un capitalismo **decre-**

ciente sería una contradicción, tan imposible como un **capitalismo ecológico**». Tanto Bookchin como Jappe piensan que para que el decrecimiento no se reduzca a acompañar y justificar el empobrecimiento *creciente* de la sociedad, debe estar preparado para el conflicto y el antagonismo. Si los objetores del crecimiento quieren invertir en instituciones no deben ver al Estado como un aliado, sino como un aliado del capitalismo.

Bookchin puede considerarse como un precursor del decrecimiento, particularmente en lo que respecta a la relación antinómica que establece entre economía capitalista y ecología, así como a su crítica radical del productivismo. Una de sus contribuciones al pensamiento crítico de izquierdas es haber demostrado que los límites del capitalismo no son puramente económicos, como pensaba Marx, sino más bien ecológicos:

Sea cual fuere el destino del capitalismo como sistema económico con «límites internos», podemos afirmar ahora sin duda alguna que tiene límites externos: los de la ecología (Bookchin, 2010, pp. 135-137 y 139-143, Anexo 2).

«No puede haber crecimiento infinito en un mundo finito», dicen los partidarios del decrecimiento. Lo mismo pensaba Bookchin.

La sociedad de consumo: la despersonalización del ser humano

Bookchin constata a mediados del siglo pasado que el capitalismo, por su búsqueda desaforada y constante de beneficios, y por tanto de crecimiento, desemboca en un «producir por producir» (una producción cuyo único objetivo consiste en hacer que la máquina siga trabajando, sea cual sea el producto), con su corolario obligado: «consumir por consumir». Un consumo desenfrenado que se convierte en un fin en sí mismo mediante la necesidad de

comprar para satisfacer necesidades artificiales y constantemente renovadas. Desde entonces venimos siendo víctimas de un consumo que ni satisface ni libera de la «necesidad» obsesiva y frenética de consumir. El afán de posesión sin fin de los responsables políticos y pudientes, y su descarada depravación, encuentran su corolario en todos los niveles de la pirámide social hasta provocar la pérdida de sentido ético y moral, la pobreza y la miseria del común de los mortales.

Esta observación permite tender un primer puente entre decrecimiento y ecología social. A través de numerosos textos Bookchin pretende mostrar cómo la economía de mercado, mediante la transmisión de sus valores mercantiles, ha dado lugar a una *sociedad* de mercado. Un modo de acción y pensamiento que poco a poco ha invadido todos los ámbitos de nuestra vida, hasta las esferas privadas y familiares, colonizando nuestros valores, nuestra mente. Como resultado, nuestras vidas acaban por someterse a los mismos imperativos de rendimiento y crecimiento:

En la medida en que la economía de mercado se extiende por doquier transformando a la propia sociedad en un mercado —un enorme centro comercial—, esta dicta los parámetros morales de la vida humana y convierte al crecimiento en sinónimo de progreso, tanto social como personal. La personalidad, la vida sentimental, los ingresos o incluso el sistema de creencias, al igual que una empresa, deben crecer o morir (Bookchin, 1989, Anexo 4).

De esta forma se despersonaliza cada vez más al ser humano, sumido en una competición permanente, atomizado, sin lazos con el prójimo y por tanto consigo mismo y con su individualidad; cada vez más construido y modelado según la voluntad del mercado. Para Bookchin, urge rehumanizar la sociedad y por ende a cada uno de nosotros, de forma que volvamos a asumir la responsabi-

lidad de «estar-en-el-mundo-juntos», que se manifiesta en la generosidad, en una existencia plena y profunda, en la empatía con los demás así como con el medio ambiente. Se trata de retomar conciencia de la necesidad de dar sentido y valor a nuestras vidas.

Sin embargo, para lograrlo, nuestras existencias han de despojarse de todo lo superficial y superfluo que han acumulado, subterfugios de una realización largamente prometida y que nunca alcanzaremos por esta vía capciosa.

Bookchin hace, pues, la misma llamada al «decrecimiento de los bienes» que los partidarios del decrecimiento. En un texto escrito en 1965 *Tecnología para la vida*, nos dice:

En mi opinión, una sociedad liberada no tratará de negar la tecnología: precisamente porque es libre, será capaz de encontrar un equilibrio. Es posible que quiera equiparar la máquina con la artesanía. Con esto quiero decir que, habiendo eliminado el trabajo pesado de la producción, la máquina permitiría al ser humano convertirla en una creación artística. (...) **En una comunidad liberada, la combinación de la máquina y la herramienta artesanal podría alcanzar un grado de sofisticación e interdependencia creativa sin parangón.** La visión de William Morris de una vuelta a la artesanía sería despojada de sus tintes nostálgicos. Estaría verdaderamente justificado hablar de un progreso cualitativo de la técnica, de la tecnología al servicio de la vida.

Bookchin se suma a William Morris (2013), otro precursor que conocía bien, y en lugar de artilugios inútiles y artículos de mala calidad¹⁶ propone bienes duraderos elaborados por artesanos creativos y orgullosos de su trabajo. Objetos bonitos, útiles, que se adquieran para ser conservados y por los que sintamos apego,

¹⁶ En el mismo texto de 1965 Bookchin denunciaba la «obsolescencia incorporada» que reduce intencionadamente la vida útil de un objeto.

pensados para ser adaptables a diferentes situaciones, modulares y reparables a voluntad. Y sobre todo, objetos que compartamos según nuestras necesidades y vuelvan a adquirir, así, una utilidad social y una dimensión estética, en lugar de principalmente económica.

Detrás de la cuestión de la deshumanización y de la saturación física (y psicológica) reside el tema central de la necesidad. En la década de 1960 Bookchin establece una distinción entre necesidades reales y falsas. Las primeras corresponden a las necesidades básicas: alimentarse, alojarse, vestirse, preservar la salud, satisfacer las necesidades sociales y de desarrollo personal, etc. Las segundas están vinculadas con la sociedad de consumo; necesidades artificiales fabricadas por la publicidad, ligadas al deseo mimético de poseer tanto o más que el vecino, al afán de adquirir prestigio social, etc. Estas necesidades artificialmente creadas no proporcionan ninguna satisfacción real, pero son responsables de un gran despilfarro y agotamiento de los recursos naturales.

Aunque el decrecimiento y la ecología social coincidan en estos puntos, Bookchin en cambio insiste mucho en la necesidad de no culpar al consumidor:

Es inexacto e injusto hacer creer a la gente que es personalmente responsable de los riesgos ecológicos actuales debido a que consume y se reproduce en exceso (Bookchin, 1989, Anexo 4).

Las primeras víctimas de esta situación son las personas sin poder. Las causas hay que buscarlas en otro sitio. Bookchin tiene una opinión firme sobre esta cuestión que puede contrastar con los escritos y comentarios —a veces moralistas— de ciertos autores o activistas del decrecimiento. El problema resulta, según él, de un sistema económico que nos empuja a actuar según sus propias reglas. Culpabilizar al consumidor —por su huella ecológica,

por ejemplo— es olvidarse de la responsabilidad de las empresas y las multinacionales. Pero es más, ya que el decrecimiento se ha vuelto algo mediático o sea que ha pasado a formar parte de la *sociedad espectacular* (Debord, 1967) hasta ser usado por la clase política (véase a Alberto Garzón, el antiguo ministro del medioambiente en España, abogando por el decrecimiento desde el Estado, uno de los pilares del capitalismo).¹⁷ Por lo que muchos pensadores, tal y como lo hubiese hecho Bookchin, han decidido ser más exigentes y radicales en cuanto a la definición de este concepto. Así, los *críticos del valor*, siendo uno de ellos Anselm Jappe (2020) o bien Benoit Bohy Bruel (2015).¹⁸ Bookchin escribió también:

[...] la realidad de la economía de mercado, en términos generales, es que el consumidor rara vez demanda un producto de manera espontánea, ni sus pautas de consumo se guían por consideraciones puramente personales. Hoy en día, la demanda no la crean los consumidores sino los productores —en concreto las empresas llamadas «agencias de publici-

¹⁷ <https://www.15-15-15.org/webzine/2022/05/12/entrevista-con-alberto-garzon-y-eva-garcia-sobre-la-evolucion-de-iu-hacia-el-decrecimiento/>

¹⁸ Así lo resume Benoit Bohy Bruel (2015): «Según su intención general, el decrecimiento tiene como base teórica dos tradiciones cuya síntesis irreflexiva puede producir una confusión perjudicial. La primera formula una crítica transhistórica de la “tecnología” como tal (en torno a Heidegger, en particular), y la segunda una crítica radical del capitalismo (en torno a Marx, esencialmente. [...] En medio de esta angustiosa confusión, incluso el fascista Alain de Benoist escribe ahora sobre este “decrecimiento”, que se ha difuminado, para defenderlo. [...] Por tanto, este análisis crítico no se dirigirá a todo el “decrecimiento” “en general”, ya que se trata de un movimiento demasiado heterogéneo para reducirlo a determinaciones unívocas. Pero sí es necesario desmitificar cierto decrecimiento “oficial”, en particular el que tiende a “aceptarse” en ciertos círculos de politiqueos (“Europe-écologie les Verts”) o en los medios de comunicación (gracias a la propaganda niveladora de estrellas como Pierre Rabhi)».

dad»— usando toda una panoplia de técnicas para manipular los gustos del público (Bookchin, 1989, Anexo 4).

Así, Bookchin advierte contra un enfoque centrado únicamente en el consumo y el estilo de vida. Aunque el primer paso puede ser una toma de conciencia individual, el cambio real sólo puede producirse si se acompaña por un cambio institucional radical en nuestra sociedad. Sin esto, las personas que resisten al consumo seguirán siendo marginales, toleradas por el modelo dominante y destructor.

Por una sociedad de la abundancia

Esta sociedad alternativa promovida por la ecología social se asemeja mucho a la que aspiran los partidarios del decrecimiento. Bookchin, habiendo llegado a la conclusión de la necesidad vital de «rehacer» la sociedad, de revisar sus fundamentos, propone desarrollar una sociedad orgánica —es decir, hecha de interrelaciones de intercambio y apoyo mutuo beneficiosas para cada una de las partes—, no dominadora, que responda a las aspiraciones y necesidades humanas —materiales, pero también psíquicas y fisiológicas— y a las del medio ambiente. Así, pese a manifestar el deseo de volver a lo esencial, la ecología social hace un llamamiento en pro de una «sociedad de la abundancia».¹⁹ Bookchin utiliza el término de sociedad de «post-escasez»,²⁰ es decir una sociedad que deja de estar abocada a la escasez y que, al garantizar el acceso a los bienes necesarios y deseados por aquellos que los requieren, se libera de ella (y de su corolario: el miedo a que falte). Esta situación nos permitiría sanar de la necesidad perpetua

¹⁹ Haciéndose eco de la fórmula de «abundancia frugal» popularizada por Serge Latouche (2012 y 2021).

²⁰ *Post-scarcity*, que es también el título de su primer libro emblemático, publicado en 1971.

y de la angustia psicológica de la lucha por la supervivencia para, por fin, comenzar a vivir.

Este concepto de *post-scarcity* o de abundancia frugal no es tan fácil de entender como parece. Si los promotores del decrecimiento deben recordar constantemente a sus detractores que su proyecto no significa volver a alumbrarse con velas, a una vida pobre, Bookchin, al revés, debía recordar a menudo que su sociedad de la abundancia no significa un consumo sin razón ni límite:

En mis textos, «más allá de la escasez» no significa profusión, abundancia o consumo sin sentido. [...] Utilizo la palabra «escasez» (*scarcity*) en su sentido helénico, para designar la existencia histórica de una insuficiencia en lo que respecta a medios de existencia fundamentales, así como la necesidad de trabajar durante toda una vida para compensar esa insuficiencia, y no para designar la proliferación de falsas «necesidades», con la abundancia destructiva, el crecimiento económico y el trabajo obsesivo que se requiere para satisfacerlas (Bookchin, 1976, pp. 12-13).

Tal como la entiende Bookchin, una sociedad de la abundancia debería incluso producir el efecto contrario y permitir liberarse del consumo excesivo gracias a una selección racional de lo necesario. Cada uno se guiaría por las necesidades o deseos del momento y no por una necesidad compulsiva de poseer o consumir. Es una propuesta que abre nuevas perspectivas de desarrollo humano, siempre que lleguen a materializarse. Porque según Bookchin, si bien es cierto que hoy día se cumplen las condiciones materiales y tecnológicas para lograrlo, la gran fuerza de la sociedad actual es la de mantener a la población en un estado de carencia continua y de dependencia artificial (al Estado, al dinero, al trabajo, etc.), principalmente mediante la creación constante de nuevas necesidades y restricciones. Sin embargo, liberarse de estas es lo único que allanaría el camino para otro tipo de sociedad.

La promoción de una tecnología liberadora

Al igual que la ciencia, la técnica en sí misma no existe; no tiene esencia, es un conjunto de materias, relaciones sociales, poderes políticos y económicos, situados históricamente. Criticar la técnica en general tiene poco sentido; a través de las técnicas, siempre está en juego un cierto tipo de organización sociopolítica (Jarrige, 2014).

Bookchin aprobaría tal definición del papel que le corresponde a la tecnología que no puede ser más que determinada por el *tipo de organización socio-política* en la que se desarrolla y a la que a su vez refuerza. Con respecto a los demás pensadores tecnocríticos no les acusa de ser tecnófobos —sería absurdo estar en contra de una característica del ser humano compartida con otros mamíferos—. Partidario de un socialismo ascético y de una austeridad revolucionaria, comparte con ellos que el sistema tecnológico actual no es neutro y que es el causante de la aceleración de los desastres del mundo moderno. Aun así, consciente del proceso de sacralización de la tecnología, no deja de pensar que su potencial es, pese a todo, una oportunidad y una posibilidad de liberación. El problema es que la técnica ha sido secuestrada, aplicada y desarrollada desde los primeros pasos del capitalismo, enfocado únicamente a servir a su lógica, convirtiéndose en motor de la competencia, de los beneficios y en suma, del crecimiento económico forzado en todos los ámbitos. En este contexto, los factores humanos y ambientales se consideran simplemente un recurso más. George Orwell declaró en la década de los 30, «sólo en la era de la mecanización triunfante podemos experimentar verdaderamente la inclinación natural de la máquina, que es hacer imposible la auténtica vida humana» (Orwell, 1937).

Treinta años más tarde Bookchin (1986c) declaraba en su artículo *Hacía una tecnología liberadora*: «Estandarizado por las

máquinas, el ser humano se ha convertido en una máquina. El hombre-máquina es el ideal burocrático».

En realidad, lo que mayormente les reprocha Bookchin a la mayoría de los tecnocríticos es rechazar en bloque y de manera indiferenciada a toda tecnología avanzada, lo que para él entorpecería las prometedoras posibilidades de una sociedad de abundancia. Una abundancia concebida no como un acceso ilimitado a bienes de consumo en exceso, sino como una abundancia en la que el ser humano tenga amplios medios para implicarse en el ágora de lo político, o sea decidir colectivamente la mejor manera de cubrir sus necesidades básicas, lo que le permitiría dedicarse a la satisfacción de sus deseos reales. La crítica que Bookchin hace respecto a nuestra relación con la tecnología actual es la pérdida de control sobre el tamaño de nuestras tecnologías. Al apostar por el gigantismo, la sociedad contemporánea ha desarrollado tecnologías que ya no son comprensibles para sus miembros. Bookchin cita el ejemplo de las centrales eléctricas y la producción agrícola para subrayar que incluso aquellos que trabajan en ellas a diario rara vez comprenden el funcionamiento general de estos inmensos sistemas. A diferencia de esta corriente dominante, Bookchin propone una tecnología a escala humana. Esto no significa a pequeña escala, como propone Schumacher en su famoso *Small is beautiful* (1973), sino a una escala que los humanos de una comunidad relativamente pequeña sean capaces de comprender, utilizar y reparar. De hecho, lo que Bookchin intenta defender es una tecnología democrática, con acentos libertarios. La tecnología —que abarca tanto los objetos materiales como las formas de organización de los seres humanos— debe diseñarse para evitar la dependencia y la concentración del poder en unas pocas manos. Para él, se trata de diseñar la tecnología para que se integre y participe en la organización democrática de la sociedad mediante su carácter transparente, accesible y bien distribuido. No hemos de

olvidar que la tecnología es también, y en primer lugar, una forma de organizar las relaciones sociales y los flujos materiales que estructuran nuestras sociedades. Dice Bookchin: «Lo que quiero demostrar, es que un modo de vida orgánico sin un marco tecnológico sería tan incapaz de funcionar como un hombre sin esqueleto».

Toda elección técnica es una elección ecológica, social y política, luego la tecnología crea un entorno social determinado. Aboga por un enfoque selectivo y ecológico de la tecnología. No preconiza un rechazo total de la tecnología avanzada, sino más bien un uso reflexivo y específico. Esta visión se inscribe en su concepción más amplia de una «ecología social», en la que la tecnología podría desempeñar un papel liberador **si se sustrajera** a los imperativos del beneficio capitalista. Por ejemplo, imagina herramientas que prepararían las materias primas y seguidamente dejarían a las personas libertad de expresión en las etapas finales de la producción. Este enfoque tiene como objetivo conciliar la vida y la máquina, integrando la tecnología en los procesos de creatividad humana **en lugar de dejar que domine al hombre**.

Pero al afirmar que una cierta forma de abundancia material depende de las condiciones tecnológicas esto se convierte en un tema espinoso para los grupos ecologistas y decrecentistas. Hoy en día, ante los efectos desastrosos de las tecnologías digitales, está en auge toda una corriente situándose en la tendencia tecnorítica de pensadores a los que criticaba Bookchin como lo son Heidegger, Günther Anders, Ivan Illich y sobre todo Jacques Ellul. Para Ellul, desde los años cincuenta la tecnología ha suplantado a la infraestructura económica como factor determinante: «La tecnología no se contenta con ser el factor principal o determinante; se ha convertido en un sistema» (Ellul, 1977). Esta es tal vez la crítica más importante de Bookchin hacia esa corriente que apunta hacia una *autonomía de la tecnología*, en el sentido de que sería un proceso sin sujeto, una especie de Frankenstein que se ha escapado

de sus creadores. Certo es que la convergencia de las tecnologías (nanotecnologías, biotecnologías, informática, ciencias cognitivas), más que nunca puede confundir, dado el salto cualitativo en la exclusión del ser humano, al intervenir en el ámbito de la cognición y el cerebro, acabando por colonizar la creatividad. Pero es olvidarse de que el reciente despliegue de las nuevas tecnologías relacionales, tipo redes sociales corporativas, se inscribe en la historia del capitalismo. O sea, en la continuidad del capitalismo reticular, prolongando sus potencialidades en términos de estrategia de acumulación de capital social e informativo.

Así se entiende cómo los movimientos tecnocríticos terminan convirtiéndose en víctimas de lo que critican, al olvidarse de que no es que estemos dando un *vuelco* en el capitalismo digital, sino que *nos estamos hundiendo* en el capitalismo en general. Así es como estos grupos tecnocríticos terminan convirtiéndose en un grupo identitario más, como tantos otros —feministas, ecologistas, sindicalistas, anti-racistas y un gran etc.— desperdigados y focalizados en sus luchas específicas olvidándose de la lucha esencial que debería reagrupar a todas las sensibilidades emancipadoras, esa lucha común contra el capitalismo en vistas de una sociedad ecológica. No se trata de encontrar un único movimiento o agente capaz de provocar el cambio por sí solo, sino de reunir, dentro de una variedad de fuerzas diferentes, los medios para desafiar a la hegemonía en su conjunto.

Hemos vivido, desde la Revolución Industrial, bajo el paradigma de una ecuación peligrosa que asimila el progreso técnico al progreso humano. Sin embargo, esta promesa de liberación no se ha llegado a cumplir. Además de causar destrucciones generalizadas, contaminaciones de todo tipo y otros «accidentes colaterales», la tecnología nos esclaviza cada vez más, especialmente al aumentar nuestra dependencia con respecto a conocimientos poseídos casi exclusivamente por expertos y técnicos de todas

las disciplinas imaginables. En nuestra vida cotidiana la tecnología nos ha aliviado de muchas cargas, al menos en las sociedades occidentales. Pero, sobre todo, ha facilitado el avance desmedido de una sociedad del derroche, de la explotación y de la miseria, pero también del control y la evasión mental. Todo ello justifica el temor y la desconfianza:

No sorprende por tanto constatar que esta tensión entre el miedo y la esperanza se resuelva cada vez más a menudo en favor del miedo en forma de rechazo indiscriminado a la tecnología. Esta aparece como un demonio, dotado de vida propia e intenciones malévolas, que amenaza con mecanizar al ser humano, e incluso con exterminarlo. El profundo pesimismo engendrado por esta actitud es a menudo tan simplista como el optimismo que prevalecía anteriormente. Existe un verdadero peligro de que abandonemos cualquier evaluación serena de la tecnología, volvamos la espalda a sus aspectos liberadores y, peor aún, nos sometamos de manera fatalista a su utilización con fines destructivos. Si no queremos que nos paralice esta nueva forma de fatalismo social debemos definir un equilibrio (Bookchin, 1976, p. 80).

Para Bookchin, los estragos de la tecnología no deberían conducir a rechazarla sin matizaciones. Así, está convencido (como muchos anarquistas, por ejemplo Kropotkin) de que podríamos aprovechar la técnica para liberarnos, siempre y cuando no se use en beneficio de los inversores. «Un prisionero podrá adquirir conocimientos técnicos, pero nunca aprenderá a amarlos. En la mayoría de los casos, aprenderá a odiarlos» (Kropotkin, 1887).

Kropotkin argumentaba que, basándose en la tecnología de su época, la gente no necesitaría trabajar más de cinco horas al día para satisfacer sus necesidades de comida, ropa, vivienda, vino, transporte y otras necesidades relacionadas. Kropotkin (1892) dio la bienvenida a la mecanización, para que «los que ahora son las

bestias de carga de la humanidad [puedan] levantar la espalda... para convertirse por fin en hombres». Pero al mismo tiempo reconocía que el capitalismo a menudo introducía la maquinaria de forma destructiva, tanto para la vida humana como para el medio ambiente. Kropotkin fue uno de los primeros críticos de la agricultura industrial en el medio oeste de Estados Unidos, señalando su propensión a agotar el suelo. La maquinaria debe integrarse con prácticas racionales de cultivo y producción a pequeña escala.

La posición de Bookchin en favor de un uso racional de la tecnología, está ligada a la necesidad de crear una sociedad de la abundancia, de dotar a la humanidad de la capacidad material para liberarse del yugo que representa el trabajo penoso, consumidor no solo de fuerza física sino también de tiempo. Un tiempo precioso que podría ser utilizado para el arte, para crear, tejer lazos con el otro —humano y no humano—, cuidarnos, pero también y sobre todo para facilitar y fomentar la participación ciudadana en la política. Si la Grecia antigua fue capaz de inventar la democracia directa y mantenerla durante dos siglos, fue gracias al trabajo de los esclavos, que permitió a los ciudadanos dedicarle tiempo a la *res publica*. Hoy en día, gracias a la tecnología podríamos recobrar ese tiempo precioso y liberarnos de esa esclavitud no reconocida y casi siempre ocultada que es el trabajo asalariado.

Viviendo el auge y la progresión rápida de la tecnología moderna en las décadas de 1960 y 1970, Bookchin afirma que estamos ante un giro cualitativo importante. Constata que con los conocimientos modernos es posible desarrollar una tecnología a la vez liberadora y ecológica, controlada por todos y cada uno de los ciudadanos: energías renovables, herramientas simples, desarrolladas por y para los seres humanos y de fácil manejo para el usuario. Bookchin veía en ello un futuro posible para una sociedad tecnológicamente avanzada pero a la vez humana y ecológica.

El quid de la cuestión es la potencialidad. No pretendo en absoluto decir que la tecnología es necesariamente liberadora o inequívocamente beneficia para el desarrollo humano; pero tampoco creo que las máquinas y la mentalidad tecnológica nos condenen a ser sus esclavos, como al parecer opinan Juenger y Ellul. Lo que me refiero es que un modo de vida orgánico carente de soporte tecnológico sería tan incapaz de funcionar como un hombre sin esqueleto. La tecnología es la base estructural de la sociedad; es en el marco que ella define donde se inscriben la economía y la mayor parte de las instituciones (Bookchin, 1976, p. 80-81).

Pero, según él, la emergencia de esta tecnología requiere una revisión de los valores rectores de la investigación y desarrollo (y la producción en general). La sociedad debe recuperar el control de la ciencia para que pueda desarrollarse una tecnología con rostro humano, dedicada a satisfacer las necesidades humanas. Desde la perspectiva de la ecología social, las orientaciones tecnológicas, libres por fin de la lógica mercantil, serían directamente definidas por las entidades locales y estarían sujetas a numerosos imperativos éticos y democráticos, según su utilidad social y el contexto ambiental específico del lugar donde se hubieran de utilizar. Así, Bookchin habla de «matriz social» de la tecnología, de la capacidad de elegir una u otra según el tipo de sociedad de que se trate. Esta elección es esencial para que seamos nosotros quienes controlemos la tecnología y no al revés. Y para obtener todos los beneficios que aporta, tanto a nosotros como a la biosfera, sin padecer sus graves inconvenientes.

Una tecnología así nos aportaría, además, los medios necesarios para evitar los peligros del localismo y entablar vínculos relaciones y administrativos más allá de nuestras comunidades locales, a fin de alcanzar la interconexión de las comunidades de municipios que trataremos un poco más adelante, en el capítulo sobre el municipalismo libertario.

Bookchin, ¿partidario del decrecimiento?

De lo dicho se desprende que hay muchas similitudes entre decrecimiento y ecología social. Pero, aunque en sus obras Murray Bookchin critica siempre sin concesiones la obligación capitalista de «crecer o morir» (expresión no utilizada por Marx²¹), en sus escritos nunca utilizó —que nosotros sepamos— el término «decrecimiento». Es posible que ni siquiera lo conociese: las fuentes del pensamiento ecologista anglosajón —y más aún norteamericano— son relativamente diferentes de las que conocemos en Europa. Sin embargo, sí encontramos algunos comentarios que podrían aplicarse a las teorías del decrecimiento.

Bookchin, muy preocupado por la coherencia —para él, una idea indebidamente definida es tan peligrosa como un dogma inquestionable—, seguramente hubiera puesto reparo a la ambigüedad de la palabra «decrecimiento». La principal reticencia sería: para el común de los mortales, decrecer es lo contrario de crecer y es realmente muy difícil entender que el decrecimiento no se asimile al de recesión generalizada. Desarrollándose el capitalismo sobre la base de una oposición entre riqueza material y riqueza abstracta, la riqueza material se compone de diversos valores de uso, que remiten a los cuerpos concretos y materiales de las mercancías. La riqueza abstracta se compone de la cantidad de trabajo abstracto que contienen las mercancías y es convertible en sumas de dinero. Para el capitalismo los diversos valores de uso son solo los soportes de la abstracción del valor, y deben desaparecer

²¹ En su crítica de la economía política, Marx ya demostró que la sustitución de la fuerza de trabajo humana por el uso de la tecnología reduce el «valor» representado en cada mercancía, lo que induce el capitalismo a aumentar constantemente la producción: «La disminución de la tasa de ganancia también acelera la concentración de capital y su centralización mediante la expropiación de los pequeños capitalistas. [...] Favorece la sobreproducción» (Marx, 1894).

detrás de él. Así, el sistema capitalista convierte la satisfacción de las necesidades concretas y la materialidad concreta de los bienes de uso, en un simple pretexto contingente para la producción de abstracciones cuantitativas vacías e indiferenciadas. No se preocupa ni por un segundo de los efectos reales de los productos en el entorno «natural» y social. Es más, se aprovecha de esos efectos devastadores para aumentar su productividad al potenciar descaradamente nuevos mercados —verde-greenwashing— para paliar a los desastres que ha provocado previamente, redoblando así la productividad con nuevos artilugios —energías renovables, coches eléctricos, etc.— Claro que para las personas críticas del capitalismo se trata de abandonar progresivamente esas abstracciones cuantitativas y que solo prevalgan los valores de uso. Pero ¿cómo proponer un decrecimiento de la abstracción del valor sin una recesión productiva de los valores de uso? ya que en el capitalismo están íntimamente ligadas.

Por otra parte la consigna del decrecimiento parece dirigida indistintamente para todos los pueblos o para cualquier tipo de producción, y en este caso, es por lo tanto injusta e ineficaz. Con respecto a la zona central del capitalismo, éste sí que nos impone actualmente un cierto *decrecimiento*, sobre todo el de los bienes y servicios que socialmente más necesitamos: transporte público, salud, educación, ayuda a las personas mayores, etc. Y a la vez aumenta de manera exponencial la producción de los medios destructivos, los más rentables, como es el de las armas que siempre necesitan más guerras. De ahí que para la gran mayoría, decrecimiento signifique recesión. Por todas estas razones, lógicamente decrecimiento es una palabra ambigua para utilizar con mucha cautela. Para que quede claro, debe apuntar con nitidez al origen de la fiebre de la valorización del valor, en otras palabras, la riqueza abstracta, es decir el capitalismo en su totalidad social.

Sin duda, hubiera temido que, sacada de su contexto, esta expresión provocadora se volviese contra sus creadores, convirtiéndose, como sucedió con «desarrollo sostenible» o «ecologismo», en un nuevo eslogan comodín. Es, precisamente, el peligro que conlleva cualquier consigna que, por definición, no considere el problema ecológico en toda su complejidad holística:

Si queremos hallar las raíces de la crisis ecológica actual, no debemos buscarlas ni en la técnica, ni en la demografía, ni en el crecimiento, ni en las meras secuelas de una catástrofe. Debemos examinar los cambios institucionales, morales y espirituales subyacentes en nuestra sociedad humana y que han producido la jerarquía y la dominación (Bookchin, 1986b, p. 40).

Adoptar cualquier otra actitud sería dar pie a una recuperación diametralmente opuesta, que podría justificar medidas estatales cada vez más restrictivas, cuando no represivas (aumento de impuestos, tasas ambientales, subsidios, normas, multas, etc.). Entonces, objetivamente habríamos ayudado, a través de la exaltación del racionamiento (la «simplicidad voluntaria»), a allanar el terreno para la austeridad mediante el ejemplo. Pensándolo bien, en nuestra sociedad capitalista (basada, por lo tanto, en el crecimiento), el «decrecimiento» tan solo significaría lo que ya es: la «recesión».

Dicho esto, Bookchin no se opone ni al decrecimiento en sí mismo ni a la simplicidad voluntaria, siempre que se desarrolle en un marco adaptado: «Hacer un llamamiento en favor de la simplicidad voluntaria, de acuerdo, pero solo cuando los medios de vida sean realmente simples y accesibles a todos» (Bookchin, 1986b, p. 53). Y siempre y cuando no nos quedemos en esos conceptos, sino que abordemos la cuestión de manera holística. Desde la óptica del decrecimiento no se puede abandonar la crítica radical

del capitalismo, ni juzgar facultativa la incompatibilidad de ambos: «Sin una revisión de los orígenes del crecimiento —la competición en una sociedad de mercado, basada en crecer o morir— la exigencia de controlar el crecimiento es tan absurda como imposible» (Bookchin, 1989, Anexo 4).

En efecto, el crecimiento no es sólo un paradigma repetido machaconamente por los medios y políticos de todos los colores. Según Bookchin, lo que subyace bajo el término «crecimiento», y al mismo tiempo lo alimenta, es la competencia feroz entre empresas de cara al mercado: el riesgo constante de ser derrotadas y absorbidas por un rival, que invariablemente las conduce a una espiral de crecimiento. Obtener ganancias; encontrar nuevos mercados (y hacerlo constantemente); producir más barato y por tanto hallar materias primas abundantes; inventar máquinas cada vez más potentes, que requieren más energía y menos mano de obra (no siempre dócil)... Todo ello se convierte en una necesidad vital para cualquier empresa. Y, en el otro extremo de la cadena, inventar y crear, a través de la publicidad, tantas oportunidades de vender como sea posible, buscando innovaciones constantes. Ello conduce a una lógica de guerra larvada (o declarada, si es necesario), apoyada por los Estados, y a un saqueo sistemático y sin consideraciones morales de los recursos naturales y humanos.²²

Bookchin cree que es imposible controlar el crecimiento sin cambiar el funcionamiento mismo de la sociedad. Una crítica que hizo en la década de 1970 tras la publicación por el Club de Roma del informe Meadows sobre los límites del crecimiento (1972):

Hablar de «límites al crecimiento» en una economía de mercado capitalista es tan absurdo como hablar de límites a la

²² El hecho mismo de que el término «recursos humanos» se haya convertido en «moneda corriente» demuestra el cinismo del capitalismo y sus tecnócratas.

guerra en una sociedad belicista. Los bellos discursos moralizadores pronunciados hoy por todo tipo de ecologistas bienintencionados son tan ingenuos como manipuladores son los de las multinacionales. No se puede «convencer» al capitalismo para que limite su crecimiento como tampoco se puede al ser humano para que deje de respirar (Bookchin, 2010, Anexo 2).

En conclusión, para la ecología social, este modelo económico del capitalismo se ha de condenar inequívocamente, en su conjunto y en todas sus formas. Soslayar el problema llamándolo sociedad «industrial» o «termo-industrial», como hacen muchos defensores del decrecimiento, nos aleja de las maneras de combatirlo. Lo mismo ocurre cuando nos limitamos a condenar un solo aspecto del capitalismo, por ejemplo el sector financiero.

Esto va en contra de la idea, compartida por un amplio espectro político que va desde la derecha a los verdes pasando por Attac,²³ de que sería suficiente, por decreto, con moralizar, castigar o fiscalizar las emisiones de carbono, las transacciones financieras, etc. Latouche (2012), por ejemplo, cae en el keynesianismo cuando nos propone «*propuestas inmediatas*»: salida del euro, inflación controlada, pleno empleo... ¡y estos serían los primeros pasos para «*salir de la economía*»! Löwy (2012), por su parte, habla de una «*supresión gradual del mercado*».²⁴ Por su parte, Latouche quiere mantener los bienes no materiales en una forma mercantil «al menos en parte», como si el sector mercantil tolerara a su lado un sector no mercantil. Gorz (2023) había renunciado finalmente a esta idea después de defenderla durante mucho tiempo.

²³ <https://attac.es/>.

²⁴ Mientras que Marx ya había dicho claramente en su *Crítica al Programa de Gotha* que el intercambio mercantil debe desaparecer desde el comienzo de la transformación socialista, y no al final. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/critica-al-programa-de-gotha.htm>

Mediante este reformismo se desvía la atención, evitando la crítica a las bases de la producción capitalista, haciendo creer, además, que la «economía real» es sana, libre de sospecha y, como el mercado, inherente a la naturaleza humana. Bookchin adopta un planteamiento completamente opuesto. En la línea del marxismo pero también del anarquismo, combate la estructura inherente al capitalismo, su determinismo y su lógica sin fisuras. Para Bookchin, el decrecimiento no es viable sin una oposición clara al capitalismo. En otras palabras, la posibilidad de instaurar una sociedad de decrecimiento pasa por un movimiento cuyo objetivo sea revisar en profundidad la economía actual, nuestras instituciones, las dominaciones sociales integradas (el patriarcado, el funcionamiento jerárquico, la explotación a través del trabajo asalariado, etc.) y el conjunto de los valores culturales y sociales que se derivan de la sociedad de crecimiento. Un movimiento decididamente político, con ambición global y radical, que surja de los ciudadanos y de sus aspiraciones.

Un proyecto político: el municipalismo libertario

Desde una óptica general, la comparación entre la ecología social de Bookchin y el decrecimiento pone de manifiesto el deseo de tratar un mismo problema ecológico, pero también, indisolublemente, económico y social. A pesar de las numerosas proposiciones comunes citadas anteriormente, ambos adoptan planteamientos diferentes, aunque a menudo complementarios, con respecto a los ámbitos estudiados y las medidas propuestas para producir el cambio.

El decrecimiento hace hincapié en las desastrosas repercusiones de la producción y el consumo excesivos, en particular el saqueo de los recursos vinculado a las inevitables limitaciones del planeta. La ecología social, por su parte, señala a la política y la cuestión institucional. Para Bookchin, el cambio depende de una renovación política y del desarrollo progresivo de una democracia directa real. Se trata, pues, de suscitar un verdadero cambio en la forma de hacer política, devolviendo el poder de decisión directamente a ciudadanas y ciudadanos, convertidos de nuevo en protagonistas de sus vidas.

Bookchin no escribiría, como Serge Latouche, que «el rechazo radical de la democracia representativa es un tanto excesivo» (Latouche, 2006, p. 272). Por el contrario, nos recuerda que hoy lo político es irreconocible si nos referimos a su definición original: la

gestión de los asuntos públicos por el pueblo. Reducido a su mínima expresión, sin auténtica representatividad, ha sido secuestrado por unos cuantos partidos dominantes, una pesada maquinaria estructurada para acceder al poder dentro del sistema jerárquico de dominación por excelencia: el Estado. Un Estado distante, desligado de lo social, constituido a menudo por castas y sometido a los intereses económicos de grandes grupos y del capital. El papel del «ciudadano» actual se limita a pagar sus impuestos y votar a un «elegido» sobre el que no tiene el menor control una vez introduce la papeleta en la urna. Así, cada vez más, crece el desencanto con la política y la abstención.

Para Bookchin, lo más urgente hoy es revitalizar lo político frente a su simulacro: la política. O sea, volver a su fundamento: el arraigo local mediante la democracia directa. Se ha de crear una democracia municipal a través de asambleas ciudadanas con decisiones tomadas cara a cara y con mandatos imperativos y revocables; un verdadero fenómeno *orgánico* donde la actividad de un *organismo público*, de una comunidad, involucre directamente a cada uno de sus miembros. En este contexto, los comunes, que pueden definirse como lugares auto-instituidos de activación de usos compartidos que funcionan sobre la base de la auto-organización y la autogestión —de los que se encuentran ejemplos en los jardines y huertos compartidos, la vivienda participativa, los supermercados cooperativos y las cooperativas de producción, los centros de salud, las escuelas o incluso los lugares culturales auto-gestionados— están más que nunca de actualidad para institucionalizar estas tendencias de apoyo mutuo, autogestión y soluciones locales. En este caso se estaría iniciando un movimiento comunalista confederal o sea un proceso político como poder municipal asamblario, en tensión con el poder estatal.

A través de su concepción de la ecología, Murray Bookchin desarrolla un modelo que denomina «municipalismo libertario»

(que después llamó «comunalismo»). Este proyecto político busca ser una herramienta ambiciosa, de envergadura, que permita hacer realidad la ecología social mediante la descentralización de la sociedad y una toma de poder popular. Con ese objetivo, Bookchin concibe un modelo integral y coherente de sociedad a escala humana, descentralizada, compuesta por comunidades políticamente autónomas y agrupadas en una federación. Según él, solo así se podrá terminar con la megamáquina que se ahoga, que nos ahoga, y recrear un espacio propicio a la participación de cada uno; una sociedad liberada de las jerarquías económicas y sociales, así como de la dominación de todo tipo: el principal objetivo de la ecología social. El fin de este principio de *descentralización* es regresar a una gestión local a escala humana de los asuntos públicos, instaurando la propiedad comunal de los medios de producción. Se trata de desarrollar un espacio en el que cada individuo se sienta totalmente implicado, pueda decidir junto a los demás, encuentre su lugar y exprese plenamente su potencial y sus deseos.

La comuna autónoma y descentralizada: un reto moderno

Como su nombre indica, el municipalismo libertario se asienta sobre la entidad política más baja y cercana a la gente: el municipio o comuna, que podría representar tanto un pueblo como un barrio.

La verdadera célula de la vida política es, en efecto, el municipio, ya sea en su conjunto, si tiene escala humana, o a través de sus diferentes subdivisiones, en particular los barrios (Bookchin, 2000b).

Esta comuna sería un lugar donde la gente se reuniría, discutiría cara a cara y se sentiría más cercana a las decisiones que se toman. También administraría las cuestiones de producción y dis-

tribución de bienes a nivel local. El communalismo pretende integrar esos medios de producción mediante una «municipalización de la economía» en beneficio de la comuna *en su conjunto*.

Los habitantes se reunirían en asambleas abiertas donde las decisiones legislativas se tomarían por mayoría. Después serían los consejos de delegados, sometidos a una estrecha supervisión y revocables en cualquier momento —o incluso designados por sorteo— los encargados de realizar las tareas decididas por las asambleas comunales. Estas comunas no estarían aisladas, sino conectadas entre sí en federaciones y confederaciones institucionalizadas. Esta forma de alianza permitiría, además de respetar las peculiaridades de cada municipio y región, comprender el conjunto de necesidades, intercambios y mecanismos de solidaridad entre cada entidad, sin Estado o una gestión centralizada que uniformice o imponga sus puntos de vista.²⁵

Esta red de comunas administraría todos los temas de producción y distribución sobre áreas más extensas, con el fin de facilitar la autonomía económica de los municipios, coordinar los intercambios y equilibrar mejor los recursos entre zonas más y menos favorecidas. Así, esta confederación participaría en la socialización de la economía desde los cimientos de la economía municipal, permitiendo, a cambio, su proyección solidaria más allá de los límites y el marco restringido de la localidad.

El desarrollo de tales entidades económicas locales autogestionadas requeriría que la sociedad fuera física e institucionalmente descentralizada. Al igual que la corriente del crecimiento decreciente, la ecología social abogó enseguida por acabar con el modelo de grandes centros urbanos, pero también con el Estado-nación cen-

²⁵ Este modelo no es exclusivo de la Antigüedad. Hoy día se sigue encontrando en forma de asociaciones cívicas, esferas públicas locales o comités de barrio, y ha resurgido con formas más específicas en Chiapas o en ciertas zonas del Kurdistán.

tralizado, en favor de una fusión más orgánica de la ciudad y el campo. Retomando las propuestas de los socialistas utópicos del siglo XIX y de los anarquistas sociales como Kropotkin, Bookchin defiende la descentralización gradual de las grandes aglomeraciones que amenazan incluso a nuestras zonas rurales, para que recuperen una dimensión humana. Y esto, no solo para permitir el desarrollo de la democracia directa, sino también para hacer frente a la necesidad de vivir en equilibrio con la naturaleza.

Si tan importante es descentralizar la sociedad anarquista, no es sólo para establecer relaciones duraderas y armoniosas entre los seres humanos y la naturaleza, sino también para proporcionar una nueva dimensión a la armonía entre los seres humanos. [...] Reducir el tamaño de las comunidades humanas es una necesidad vital, primero para solucionar los problemas de contaminación y transporte, después para construir auténticas comunidades. En cierto sentido, tenemos que humanizar la humanidad (Bookchin, 1986, Anexo 1).

Las necesidades reales se podrán definir en común partiendo, sobre todo, de las posibilidades locales y persiguiendo la complementariedad con otras comunidades, en ese contexto geofísico a escala humana, próximo a la realidad de nuestro medio ambiente, que vele incluso por su prosperidad. Para algunos municipios o regiones podrá tratarse de expansión o aumento en algunas áreas, y para otros de reducción o disminución, pero en todos los casos la finalidad es la abundancia y riqueza de las relaciones humanas y de los bienes esenciales para todos los pueblos y personas: una vía realista hacia el decrecimiento.

El cambio aquí y ahora: el verdadero doble poder

Sin lugar a duda, no va a ser fácil establecer una confederación de comunidades libres. Pero Bookchin prevé diferentes maneras

de lograrlo sin tener que recurrir a una revolución armada o electoral. Llevaría demasiado tiempo presentarlas aquí en detalle, pero se puede resumir su visión estratégica de la transición diciendo que el municipalismo libertario pretende reemplazar a los políticos profesionales a través de las asambleas populares de los barrios o los pueblos y el desarrollo de su autonomía. Estas asambleas han de ganar la batalla de la legitimidad —perdida ya en gran medida por los ayuntamientos, vistas las tasas de abstención—.

Bookchin imagina la creación de un movimiento que se organizaría para difundir estas ideas y llevarlas a la práctica partiendo de la base, o desde la escala local. Las asambleas una vez constituidas deberían federarse y tratar de extender progresivamente su ámbito de competencia política, es decir, su poder de decisión. Esta lucha pasaría tanto por la participación en las elecciones municipales —como herramienta de propaganda y de apoyo institucional a las asambleas populares—, como por el desafío al poder estatal vigente representado por el ayuntamiento. La dificultad consistiría en conservar esta línea radical de transformación de la sociedad y de arraigo local ante el deseo de eficacia y la voluntad de obtener resultados rápidamente. A este respecto, Bookchin no cesó de denunciar en política la «desradicalización» de los «partidos verdes», sus incoherencias y sus compromisos (por ejemplo cuando exaltan la horizontalidad, la democracia de las bases e incluso el decrecimiento, al tiempo que persiguen ganar escaños en las elecciones nacionales). Como hemos visto antes, en 1983, en Alemania, se manifestaron con fuerza un millón y medio de personas en contra el despliegue de los misiles Pershing y el 22 de octubre de ese mismo año entraron Los Verdes en el Parlamento alemán. Pero la lucha seguía viva en el interior del movimiento de Los Verdes, mayormente entre sus dos tendencias principales: los *Realos* —partidarios de entrar en el Parlamento— y los *Fundis* —quienes se oponían—. Los fracasos electorales y los principiantes

juegos electorales con sus degradantes compromisos podían dar pie a que reaccionaran los y las militantes de las bases. Por lo que en 1984 Murray Bookchin emprendió una gira por varias ciudades alemanas. Estimulado por la capacidad de los militantes y acompañado de su máxima representante —Jutta Jiffurth—, trató de convencer a las activistas del error de entrar en el juego electoral argumentando que «un partido parlamentario siempre desmoralará y viciará al movimiento extra-parlamentario que lo impulsó» (Biehl, 2017, p. 501).

Para Bookchin, queda claro que la esfera política debería convertirse en la emanación de la esfera social, su expresión directa. Esta la incluye y, al mismo tiempo, la alimenta y se engasta en ella. De este modo, proporcionando una traducción política inmediata y coherente a las actividades sociales alternativas —pero también a sus luchas—, estas no solo podrían existir, sino institucionalizarse poco a poco y dejar de estar al margen para competir con el modelo dominante, dándoles al mismo tiempo un sentido, una fuerza y un alcance importantes. Serían difícilmente reabsorbidas al quedar alejadas de todas las formas de dominación —ligadas al consumo, al mérito, al dinero, al mercado, a la competencia o al Estado-nación, pero también al patriarcado y a diversos fetichismos—.

Se trata de abordar una cuestión delicada y ¡oh, cuán difícil! Aquella de iniciar un movimiento político autónomo, con repercusiones sociales que respondan a unas auténticas necesidades en el día a día y una cultura social que le dé cuerpo antes de que la lógica totalitaria del capitalismo nos asfixie. Este propósito, vital hoy en día, supone la interacción dinámica de tres elementos inseparables: una teoría como linterna para ver y entender, y una práctica —luchas contra los atropellos, pero también prácticas alternativas como huertos urbanos, cooperativas de consumo, escuelas alternativas, etc.—, todo ello con una mirada dirigida hacia

un horizonte emancipador o utopía. Podríamos llamar praxis a esta relación dialéctica entre teoría y práctica, las cuales se alimentan mutuamente. Aquello que Malatesta llamaba: «la acción y la agitación de las conciencias». En cuanto a la utopía, como bien contestaba Eduardo Galeano (1989) a esta pregunta: «¿Y para qué sirve la utopía, el horizonte? Sirve para esto: para seguir caminando» . Esta es una dimensión esencial para inducir una voluntad de movimiento y es lo que nos enseña el movimiento anarquista de los años 1930 en España y más recientemente el movimiento zapatista y el kurdo de Rojava. En cuanto a la cultura, es ese cuarto elemento que ayuda a que cambien nuestras subjetividades, nuestros valores personales. Una cultura que nos permita confiar de nuevo en nosotros mismos y en los demás, en nuestras capacidades genuinamente humanas y recuperar cierta fe, aquella de creernos que un *mundo nuevo* es posible, un mundo más justo, más solidario y en armonía con la naturaleza. La conjunción de estos cuatro elementos debería dar paso a la creación de un verdadero movimiento de contrapoder colectivo —o contra-sociedad— con capacidad de desafiar esta *economía política* destructora hasta crear una relación de fuerza que nos permita acabar con ella.

Por supuesto, esto no se hará sin suscitar la oposición de los defensores del capitalismo y del Estado. Nos avisa Bookchin que será necesaria mucha imaginación, fuerza de convicción, perspicacia y persuasión para mantener el rumbo de la nueva sociedad sin caer en la trampa de la confrontación violenta, un terreno en el que el proyecto en cierre no podría competir. Pero esta oposición constructiva será siempre preferible a la certeza de tener que seguir soportando pasivamente el extremismo destructivo del capitalismo y de su economía del crecimiento.

Conclusión

El proyecto de liberación de la sociedad imaginado por Murray Bookchin no ha logrado ser del todo convincente. Bookchin, que deseaba promover la evolución del pensamiento anarquista, es criticado precisamente por los partidarios de esta corriente. Los dos reproches fundamentales que se le hacen son, por un lado, el abandono del sindicalismo (anarcosindicalismo) como principal arma contra el capitalismo y como encarnación de la sociedad futura y, por otro, su legitimación de la lucha política como medio de establecer, constitucionalmente, una democracia directa.

Este marco despierta la desconfianza de la mayoría de los anarquistas, tradicionalmente favorables a una «revolución social» y para los cuales la política es sinónimo de instituciones derivadas del Estado. Además, muchos consideran que cualquier decisión adoptada por una mayoría es una forma establecida de dominación de la minoría. En lo que respecta al deseo de institucionalizar las instancias generadas por la democracia directa a través de una Constitución, con sus consiguientes leyes, a menudo se ve como una manera de paralizar, de anquilosar el proceso revolucionario. En última instancia, un modelo constitucional confederal, aun dirigido democráticamente por el pueblo, equivaldría, según estos anarquistas, a recrear una forma de Estado. Este debate condujo a Bookchin, hacia el final de su vida, a desligarse públicamente de esta corriente ideológica.

Por otra parte, algunos críticos de su modelo político destacan la lentitud de la toma de decisiones y la versatilidad inherentes al sistema de democracia directa. Para otros, este sistema no permite garantizar la transición hacia una sociedad ecológica. Es el discurso en sí mismo el que parece difícilmente audible: ante el aumento del desempleo y de la desigualdad social, frente a la urgencia climática, ¿cómo justificar que la creación de asambleas populares ha de ser una de las reivindicaciones prioritarias?

De hecho, la ecología social se plantea más bien a largo plazo y no es quizás una respuesta suficiente a las aspiraciones inmediatas de las personas. A pesar de todo, Bookchin mantiene su posición: la resolución de los problemas ecológicos y sociales pasa por que el pueblo recupere las riendas de la gestión de la sociedad. Una (re)toma del poder necesaria para permitir un cambio radical.

Queda patente que el concepto de municipalismo libertario desentonaba en el contexto intelectual (dominado por la «posmodernidad» después de 1968) y activista de finales del siglo XX. Frente a la espontaneidad ambiente, su imagen de movimiento organizado —no centralizado, pero claramente estructurado— razonando en términos de programa, de etapas, de metas para una sociedad futura, recordaba demasiado los proyectos socialistas revolucionarios del siglo anterior. Considerado innovador cuando hablaba sobre ecología y tecnologías alternativas en la década de 1960 y 1970, Bookchin pasa a ser casi retrógrado cuando diseña el proceso de transformación social al que aspiraba. Su razonamiento de tipo ideológico —aunque no lo sea—, con un vocabulario a menudo hermético, poco receptivo a la divergencia, puede parecer anacrónico en el mundo postsoviético.

Seguramente este punto es el que explica, en parte, la desaparición progresiva de Murray Bookchin del primer plano de la escena intelectual en los años ochenta. Este repliegue también

está relacionado con las sucesivas contiendas teóricas en las que estuvo involucrado en aquella época, principalmente con la ecología profunda, los neomaltusianos (en la estela de Paul Ehrlich) y diversas corrientes anarquistas, disputas que, de hecho, inició casi siempre él mismo. En lugar de crear vínculos con teóricos cercanos a sus ideas (Cornelius Castoriadis o André Gorz, por citar solo algunos), dejó que se instalaran desavenencias que condujeron a su aislamiento ideológico. Por lo menos así fue hasta el resurgimiento, a principios del siglo XXI, de movimientos que abogaban por el retorno a la democracia directa y la gestión local.

Precursor de algunos conceptos promovidos hoy por los partidarios del decrecimiento, Bookchin podría serles aún de utilidad, gracias a una teoría política que se adapta a sus ideas, una teoría que denuncia el peligro de una revolución incompleta y que insiste en la necesidad de hacer frente no solo a la crisis ecológica y de los valores productivistas de la sociedad del crecimiento, sino también al conjunto de factores de dominación social que la definen. Solo teniendo todos estos elementos en cuenta se podrá trazar el camino hacia un decrecimiento feliz.

Anexos

Escogidos con la colaboración de Vincent Gerber

Anexo 1: Ecología y pensamiento revolucionario

El siguiente es un extracto del artículo Ecology and Revolutionary Thought (1964), considerado el texto fundador de la ecología social y donde Bookchin define sus principales líneas del pensamiento. En este extracto expone en concreto su crítica del «gigantismo»: de lo cada vez mayor y más centralizado, de lo masificado y de sus repercusiones tanto en la naturaleza como en los seres humanos. Esta observación dio lugar a un llamamiento en favor de la creación de comunidades humanas descentralizadas construidas a través de una vinculación orgánica con su entorno natural.²⁶

La humanidad ha producido desequilibrios no solo en sus relaciones con la naturaleza, sino lo que es más importante, entre los propios seres humanos, en la propia estructura de la sociedad. Los desequilibrios producidos por la humanidad en el mundo natural son el resultado de los desequilibrios que ha generado en el mundo social. Hace un siglo se podría haber pensado que la contaminación del aire o del agua era consecuencia de las actividades lucrativas de los magnates de la industria y de los burócratas. En la actualidad esta explicación se consideraría harto simplista. Es

²⁶ Extractos de Bookchin, 1974, p. 62-69 y p. 79-82.

indudable que la mayoría de las empresas burguesas desprecian lo público, como atestiguan las reacciones de las compañías eléctricas, automovilísticas y siderúrgicas ante el problema de la contaminación. Pero más grave aún que la actitud de los empresarios es el tamaño de dichas empresas: sus enormes proporciones físicas, su ubicación dentro de una región en particular, su densidad en relación con la comunidad o las vías fluviales, su necesidad de materias primas y agua, además de su papel en la división nacional del trabajo.

Lo que constatamos hoy en día es una crisis de la ecología social. La sociedad moderna tal y como la conocemos, especialmente en Estados Unidos y Europa, se basa en inmensos cinturones urbanos, en una agricultura altamente industrializada, y por encima de ambos, un hipertrofiado, burocratizado y anónimo aparato estatal. Si dejamos de lado por el momento las consideraciones morales y examinamos la estructura física de esta sociedad, lo que necesariamente ha de impresionarnos son los increíbles problemas de logística que debe resolver: problemas de transporte, de densidad, de abastecimiento (materias primas, productos manufacturados y alimentos), de organización económica y política, de localización industrial, etc. La carga que este tipo de sociedad urbanizada y centralizada impone sobre cualquier área continental es enorme.

El problema es aún más profundo. La idea de que el ser humano debe dominar la naturaleza deriva de la dominación del hombre por el hombre. La familia patriarcal plantó la semilla de la dominación en el núcleo de las relaciones humanas; la clásica división instaurada en la Antigüedad entre espíritu y realidad —de hecho, entre pensamiento y trabajo— la alimentó; y el sesgo antinaturalista de la cristiandad propició su crecimiento. Pero no fue hasta que las relaciones orgánicas comunitarias, feudales o campesinas, se diluyeron en una relación mercantil cuando el planeta quedó

reducido a un mero recurso para ser explotado. Esta tendencia secular alcanza su céñit con el capitalismo moderno. La sociedad burguesa, inherentemente competitiva, no solo enfrenta a los seres humanos entre sí, sino también al conjunto de la humanidad y al mundo natural. Al igual que el ser humano, todo aspecto de la naturaleza se convierte en mercancía, algo que puede ser procesado y comercializado arbitrariamente. Los eufemismos liberales para estos procesos son «crecimiento», «sociedad industrial», «deterioro urbano», o incluso «sociedad de consumo». Pero independientemente de cómo los llamen, la raíz de estos fenómenos es la dominación del hombre por el hombre.

El término «sociedad de consumo» complementa la descripción del orden social actual, definido como «sociedad industrial». Los medios masivos de comunicación diseñan las necesidades del público para que sea este quien demande productos inútiles, cuidadosamente ideados para que dejen de funcionar después de un cierto tiempo. El saqueo infligido por el mercado al espíritu humano va a la par que el infligido por el capital a la tierra. La terminología liberal es una metáfora que neutraliza la trascendencia social de la crisis ecológica.

Pese al clamor actual sobre el crecimiento de la población, las cifras que realmente tienen una importancia estratégica para la crisis ecológica no son las tasas de crecimiento de la población de la India sino las de producción de los Estados Unidos, el país que produce más de la mitad de los bienes de consumo mundiales. En este caso, el liberalismo usa un eufemismo como «riqueza» para ocultar la crudeza que subyace bajo «despilfarro». Con la novena parte de su capacidad industrial dedicada a la producción armamentística, los Estados Unidos están literalmente destrozando la tierra y haciendo trizas los vínculos ecológicos esenciales para la supervivencia humana. Si aciertan las previsiones actuales sobre

la industria, en los últimos treinta años de este siglo²⁷ la producción eléctrica, a partir principalmente de energía nuclear y carbón, se multiplicará por cinco. Es evidente la gigantesca carga en forma de desechos radiactivos y aguas residuales que este aumento superpondrá para la ecología natural de la tierra.

A corto plazo, el problema se presenta no menos inquietante: en los próximos cinco años, la producción maderera puede aumentar hasta un 20%; la de papel un 5% anual; la de envases de cartón, un 3% anual; la de plásticos (que actualmente constituye el 1-2% de los residuos urbanos), un 7% anual. Todas estas industrias son las que producen los contaminantes más dañinos para el medioambiente. Quizás lo que mejor ilustre el total sinsentido de la actividad industrial moderna es el descenso de botellas de cerveza retornables (y reutilizables): de 54 mil millones en 1960 a 26 mil millones en la actualidad. En el mismo periodo, las botellas no retornables han aumentado de 8 a 21 mil millones y las latas de 38 a 53 mil millones. Obviamente estas suponen un tremendo problema de eliminación de desechos sólidos.

Si concebimos nuestro planeta como una simple masa de minerales inertes, ciertamente puede soportar este absurdo aumento de la producción de basura; pero si lo concebimos como un complejo sistema vivo, sin duda será incapaz de hacerlo. La única duda es si sobrevivirá a este saqueo lo suficiente como para que al ser humano le dé tiempo a remplazar el actual sistema destructor por una sociedad humanista basada en principios ecológicos. A menudo, a los ecologistas se les pide —con bastante sorna— que determinen con precisión científica el punto de colapso de la naturaleza; a saber, el momento en el que el mundo natural sucumbirá bajo la presión humana. Es como preguntar a un psiquiatra el mo-

²⁷ Se trata de la actualidad en la que Bookchin redactaría este texto, en tan solo cuatro años, o sea en 1964.

mento exacto en que un neurótico se volverá un psicótico sintomático. Es imposible responder a esa pregunta. Pero los ecologistas sí pueden proporcionar una visión estratégica del rumbo que aparentemente está tomando la humanidad como consecuencia de esa ruptura con el mundo natural.

Desde la óptica ecológica, el ser humano está simplificando excesiva y peligrosamente su medio ambiente. La ciudad moderna representa una invasión regresiva de lo sintético en lo natural; de lo inorgánico (cemento, metal o vidrio) en lo orgánico; una sustitución de estímulos heterogéneos y variados por otros elementales y bastos. Los amplios cinturones urbanos que proliferan en las zonas industrializadas del mundo no solo ofenden profundamente a la vista y al oído, sino que sufren una contaminación atmosférica y acústica crónica y están prácticamente paralizados por los atascos.

Esta simplificación del entorno humano y su transformación en algo elemental y basto reviste una dimensión tanto cultural como física. La necesidad de gestionar estas inmensas poblaciones urbanas —el transporte, alimentación, empleo, educación y entretenimiento de millones de personas concentradas en tan poco espacio—, conlleva un importante deterioro de las normas sociales y cívicas. Las relaciones humanas se han dejado de medir en términos individuales, como en el pasado, para pasar al concepto dominante de las masas —en esencia, totalitarias, homogeneizadoras y compartmentadas—. Las técnicas burocráticas de gestión social están remplazando los enfoques humanistas. Todo lo espontáneo, creativo y personal se ve limitado por lo normalizado, regulado y masificado. El espacio del individuo se ve constantemente reducido por las restricciones impuestas por un aparato social impersonal y sin rostro. Cualquier reconocimiento de las cualidades personales que hacen único a un ser humano está cada vez más sujeto a la manipulación del mínimo

común denominador de la masa. Esa manera cuantitativa y estadística de tratar al ser humano, como si de una abeja obrera se tratara, suele primar sobre el enfoque individualizado y cualitativo, el cual otorga más valor a las singularidades, a la libre expresión y a la riqueza cultural.

Esa misma simplificación regresiva del medio ambiente se produce en la agricultura moderna. Hay que alimentar a la manipulada población de las urbes modernas, y para eso es preciso extender la agricultura industrial. El cultivo de productos hortícolas ha alcanzado un alto grado de mecanización, no para ahorrar esfuerzo humano sino para aumentar la productividad y la eficiencia, para optimizar las inversiones y explotar la biosfera. Para ello, se ha de allanar el terreno para convertirlo, podría decirse, en un suelo de fábrica, y los accidentes topográficos se han de reducir al máximo. El crecimiento de los vegetales se controla rigurosamente para que se ajuste a la estricta planificación de las plantas procesadoras de alimentos. El arado, la fertilización de la tierra, la siembra y la cosecha se efectúan a gran escala, a menudo despreciando por completo la ecología natural de la zona. Se utilizan amplias extensiones de tierra para los monocultivos, una práctica que no solo favorece la mecanización sino también aumenta el riesgo de plagas, ya que estos constituyen el ambiente idóneo para la proliferación de las mismas. Por último, para controlar la producción y maximizar la explotación de la tierra, se emplea gran cantidad de productos químicos pues así se resuelven los problemas que crean los insectos, las malas hierbas y las enfermedades. El verdadero símbolo de la agricultura moderna no es la hoz (o más bien el tractor), sino las avionetas. El campesino o incluso el agrónomo, quienes tenían una relación íntima con las cualidades únicas de la tierra que cultivaban, ya no encarnan al agricultor moderno, sino el piloto o el químico, para quien la tierra es un mero recurso, una simple materia prima inorgánica.

[...]

Hasta hace poco, los intentos por resolver las contradicciones que creaban la urbanización, la centralización, una mayor burocratización y el estatismo, se consideraban como esfuerzos vanos por contrarrestar el «progreso», esfuerzos que se tachaban de quiméricos y reaccionarios. El anarquista se veía como un triste visionario, un marginado por la sociedad, un nostálgico de las aldeas campesinas o las ciudades medievales. Su anhelo por una sociedad descentralizada y una comunidad humanista en armonía con la naturaleza y las necesidades del individuo —un individuo espontáneo, libre de la autoridad— se tachaba de romántica, propia de un artesano venido a menos o de un intelectual «inadaptado». Su denuncia de la centralización y el estatismo resultaba aún menos convincente al basarse principalmente en consideraciones éticas, en nociones utópicas y claramente «no realistas» sobre cómo podía ser el ser humano y no sobre cómo era en realidad. En respuesta, los opositores de las ideas anarquistas —liberales, conservadores e «izquierdistas» autoritarios— alegaban que ellos daban voz a la realidad histórica, que sus nociones estatistas y centralistas estaban enraizadas en el mundo objetivo y práctico.

El paso del tiempo es implacable con la confrontación de ideas. Por muy válidas que pudieran ser las tesis libertarias o no libertarias hace unos años, el devenir histórico hoy día ha desarmado prácticamente todas las objeciones a las ideas anarquistas. La ciudad y el Estado modernos, las enormes infraestructuras tecnológicas basadas en la extracción de carbón y acero heredadas de la Revolución Industrial, los sistemas más modernos y racionalizados de producción en masa y la organización laboral en cadenas de montaje, el Estado centralizado y su aparato burocrático... todos han llegado a su límite. Puede que en el pasado desempeñaran un papel modernizador y liberador, pero ahora son totalmente regresivos y opresivos. Son regresivos no solo porque

erosionan el espíritu humano y despojan a la comunidad de todos sus valores cohesivos, solidarios, éticos y culturales, sino también lo son desde una óptica objetiva, desde una óptica ecológica; pues no solo deterioran el espíritu y la comunidad del ser humano sino también la viabilidad del planeta y de todos los seres vivientes.

[...]

La sociedad anarquista ha de estar descentralizada, no solo para asentar unas bases duraderas que favorezcan la armonía entre ser humano y naturaleza, sino también para aportar una nueva dimensión a la armonía entre los propios seres humanos. Como hemos dicho a menudo, los griegos se hubieran sentido horrorizados ante ciudades de tal tamaño y población que imposibilitaran las relaciones cercanas, incluso familiares, entre ciudadanos. Es indispensable reducir las dimensiones de la comunidad humana; en parte para resolver los problemas de contaminación y transporte, y en parte también para crear verdaderas comunidades. En cierta manera, debemos humanizar la humanidad. Los dispositivos electrónicos como teléfonos, telégrafos, radios y receptores de televisión se deberían usar lo menos posible en nuestras relaciones. A la hora de tomar decisiones colectivas —en cierta manera, la antigua ecclesia ateniense era un modelo en ese sentido—, todos los miembros de una comunidad deberían tener la oportunidad de poder analizar a fondo a cualquiera que se dirija a la asamblea: estudiar sus gestos, expresiones, valorar sus motivos y sus ideas en un encuentro directo y personal y mediante un diálogo cara a cara.

Las comunidades pequeñas deberían estar económicamente equilibradas y debidamente desarrolladas; en parte para que puedan hacer pleno uso de las materias primas y de las fuentes energéticas locales, y en parte también para enriquecer la experiencia agrícola e industrial de sus miembros. Por ejemplo, a aquellos que sientan predilección por la ingeniería se les debería animar

a hundir sus manos en la tierra; a los intelectuales a utilizar su musculatura; a los granjeros «innatos» a familiarizarse con el funcionamiento de un laminador. Separar al ingeniero de la tierra, al pensador de la azada y al granjero de las fábricas fomenta un nivel excesivo de especialización vocacional que conlleva un peligroso control social por parte de los especialistas.

[...]

Si algún día se consigue llevar a la práctica una comunidad ecológica la vida social favorecerá un desarrollo sensible a la diversidad humana y natural, formando un todo equilibrado y armónico. En las comunidades, regiones e incluso en continentes enteros, tendremos una variopinta diversidad de grupos humanos y ecosistemas, que desarrollarán sus potencialidades únicas y ofrecerán a los miembros de la comunidad un amplio abanico de estímulos económicos, culturales y conductuales. Según esta visión, tendremos formas comunales que presentarán una diversidad maravillosa, a menudo impresionante, dependiendo de si han de adaptar su arquitectura y su industria a un hábitat semi árido, de prados, de bosques... Asistiremos a una interacción creativa entre el individuo y el grupo, entre la comunidad y el medio ambiente, entre la humanidad y la naturaleza. El esquema mental actual que clasifica las diferencias entre los seres humanos y otras formas de vida según criterios jerárquicos y define al otro en términos de «superioridad» o «inferioridad», dará paso a una visión ecológica de la diversidad. Se respetarán las diferencias entre los seres humanos, incluso se fomentará, pues será un elemento que enriquecerá la unión entre la experiencia humana y los fenómenos externos. La relación tradicional que contrapone «sujeto» y «objeto» se verá alterada en su esencia; lo «externo», lo «diferente», lo «otro» se considerarán partes de un todo aún más rico gracias a su complejidad. Ese sentido de unidad será un reflejo de la armonización de los distintos intereses de los seres humanos, y de

los de la sociedad y la naturaleza. Libre de la rutina opresiva, de la represión y la inseguridad que lo paralizan, del peso del trabajo y de las falsas necesidades, de las cadenas de la autoridad y de la compulsión irracional, el individuo podrá por fin, por primera vez en la historia, desarrollar sus potencialidades tanto como miembro de una comunidad humana y como del mundo natural.

Anexo 2: *Rehacer la sociedad*

Publicado en 1989, Remaking Society es uno de los pocos libros de Bookchin (2012b) traducido al español. Retoma, de manera resumida, los puntos más destacados de la ecología social desarrollados en su obra principal, The Ecology of Freedom, Bookchin explica en este extracto las razones por las que el capitalismo, por naturaleza —podríamos decir irónicamente—, destruye su medio natural. Muestra cómo es imposible mantener el equilibrio natural en una sociedad que aboga por el crecimiento, la rivalidad, la dominación del hombre por el hombre, etc. En última instancia, los límites del capitalismo son, efectivamente y por encima de todo, ecológicos.²⁸

En tanto que sistema de mercado despiadadamente competitivo, basado en producir para vender y en acumular riqueza, el capitalismo y la mentalidad capitalista —donde impera el egoísmo individual—, se opone de manera radical a tradiciones y costumbres profundamente arraigadas, e incluso a la realidad cotidiana de las sociedades precapitalistas. En esas sociedades se valoraba mucho más la cooperación que la competitividad. Es cierto que a menudo no se respetaba dicho principio o incluso se utilizaba para movilizar fuerzas de trabajo colectivas en favor de élites y monarcas. Con todo, la competitividad como modo de vida

²⁸ Extractos de Bookchin, 2010, pp. 135-137 y pp. 139-143.

—como «sana competitividad», por usar la jerga burguesa— era sencillamente inconcebible. En la Antigüedad y en el Medievo, la agresividad masculina sin duda alguna no era inusual; sin embargo, solía centrarse en el servicio público de una u otra forma y no en el autoenriquecimiento material.

En el mundo precapitalista, especialmente en aquel donde primaba la autosuficiencia, el sistema de mercado era básicamente marginal. Y cuando el mercado adquirió un papel preponderante, como en la época medieval, los gremios y los preceptos cristianos se encargaron de regularlos precavidamente para evitar el cobro de intereses y el lucro excesivo. Por supuesto el capitalismo siempre ha existido, como dijo Marx, «en los intersticios del mundo antiguo», y podríamos añadir «del mundo medieval», mas no consiguió en absoluto adquirir un estatus social dominante. De hecho, la burguesía, en sus inicios, no albergaba aspiraciones demasiado capitalistas; era la aristocracia quien dictaba sus principales objetivos, de forma que los capitalistas de la Antigüedad y la Edad Media invertían sus beneficios en tierras e intentaban vivir como la nobleza cuando se retiraban de los negocios.

De igual modo, el crecimiento estaba mal visto, pues se consideraba una violación de los tabúes religiosos y sociales. El ideal de «límite», la clásica creencia griega del «término medio», nunca perdió por completo su influencia en el mundo precapitalista. De hecho, desde los tiempos tribales hasta bien entrada la Historia, la virtud equivalía a un fuerte compromiso del individuo con el bienestar de la comunidad y el prestigio se ganaba dando riqueza en forma de regalos, no acumulándolos.

Por tanto, no es de extrañar que el mercado capitalista y la mentalidad capitalista, basados en el crecimiento ilimitado, la acumulación, la competición, y en aún más crecimiento y acumulación para conseguir ventajas competitivas en el mercado, se encontrarán con

infinidad de obstáculos en las sociedades precapitalistas. Los primeros capitalistas del mundo antiguo rara vez superaban el estatus de funcionario de monarcas imperiales, los cuales necesitaban mercaderes para conseguir bienes raros y exóticos de lugares lejanos. Se fijaban sus beneficios y se acotaban sus ambiciones sociales.

[...]

La economía de mercado existía antes del capitalismo. Es más, coexistía con economías claramente comunales. En ciertos períodos de la Edad Media se logró un equilibrio fascinante entre la ciudad y el campo, la artesanía y la agricultura, la burguesía y los agricultores, y entre las innovaciones tecnológicas y las limitaciones culturales. Escritores románticos del siglo XIX idealizaron esta época, al igual que Peter Kropotkin, el anarquista ruso, que mostró una especial sensibilidad hacia las distintas alternativas al capitalismo que ofrecieron la sociedad y la mentalidad cooperativa en distintos momentos históricos.

El auge del capitalismo inglés en el siglo XVIII y su expansión al resto del mundo en el siglo XIX, alteraron por completo el panorama. Por primera vez, la competitividad se vio como «sana»; el comercio, «libre»; la acumulación, un reflejo de «frugalidad»; y el egoísmo, una prueba de que el interés personal funcionaba como una especie de «mano oculta» al servicio del bien público. Conceptos como «sano», «libertad», «frugalidad» y «bien público» resultaron muy útiles para la expansión ilimitada y el saqueo gratuito, no solo de la naturaleza sino también de los seres humanos. Durante la Revolución Industrial Inglaterra, el proletariado sufrió tanto como las gigantescas manadas de bisontes que fueron exterminadas en las llanuras de Estados Unidos. Ningún valor o comunidad humana fue menos degradado que los ecosistemas vegetales y animales explotados en los ancestrales bosques de África y Sudamérica. Hablar solamente de la depredación de la

naturaleza cometida por la «humanidad» es minimizar la desenfrenada depredación del humano por el humano que retrataban las desoladoras novelas de Charles Dickens o Emile Zola. El capitalismo ha dividido a la especie humana con tal brutalidad y dureza como a la sociedad de la naturaleza.

La competitividad empezó a infiltrarse en todos los niveles de la sociedad, y no solo para enfrentar a los capitalistas entre sí por el control de mercado, sino también al comprador y al vendedor, la necesidad y la codicia, y a las personas entre sí incluso en los niveles más básicos de las relaciones humanas. En el mercado, los individuos se tratan con agresividad, aunque todos sean trabajadores, pues cada cual busca —por una cuestión de pura supervivencia— superar al otro. Ninguna dosis de moralina ni beatería puede cambiar el hecho de que la rivalidad como base genética de la sociedad es ley de vida burguesa, «vida» en el sentido literal de la palabra. Acumular para debilitar, adquirir, absorber o vencer una competición es un requisito para existir en el orden económico capitalista.

Que la naturaleza también es víctima de este furor social competitivo y acumulativo en constante crecimiento sería una obviedad si no fuera porque es costumbre datar los orígenes de esta tendencia social al nacimiento de la tecnología y la industria como tales. Es evidente que la tecnología moderna refuerza los principales dogmas económicos, a saber, que el crecimiento es ley de vida en una economía competitiva y la humanidad y la naturaleza bienes de consumo. Pero la tecnología y la industria en sí mismas no transforman los ecosistemas, especies, suelos, vías fluviales, ni tampoco los océanos o el aire, en meros recursos naturales. No monetizan ni ponen precio a todo lo que se puede explotar en esta pugna competitiva por la supervivencia y el crecimiento.²⁹ Hablar

²⁹ Por ello hablar de «sociedad industrial» en lugar de «capitalismo» puede resultar harto engañoso. De hecho el capitalismo «industrial» fue

de «límites al crecimiento» en una economía capitalista de mercado es tan absurdo como hablar de límites a la guerra en una sociedad belicista. Las bellas palabras moralizantes, aunque, bienintencionadas, de muchos medioambientalistas son hoy día tan ingenuas como manipuladoras son las que declaman las multinacionales. No se puede «convencer» al capitalismo para que limite el crecimiento como tampoco se puede «convencer» al ser humano para que deje de respirar. La propia naturaleza del sistema, basada en el crecimiento indefinido, aboca al fracaso cualquier intento de hacer al capitalismo «verde» o «ecológico».

Es más, los preceptos ecológicos más básicos, tales como la búsqueda del equilibrio, el desarrollo armónico hacia una mayor heterogeneidad y, en última instancia, la evolución hacia una mayor subjetividad y conciencia, chocan radicalmente con una economía que homogeneiza la sociedad, la naturaleza y al individuo y que enfrenta a los seres humanos entre sí y a la so-

anterior a la Revolución Industrial. En el famoso Arsenal de Venecia, gran parte de la mano de obra empleaba herramientas muy tradicionales, y la de las primeras fábricas de Inglaterra, máquinas y técnicas sencillas. Esas fábricas intensificaron el proceso de trabajo pero no introdujeron innovaciones técnicas especialmente llamativas. Las verdaderas innovaciones vinieron más tarde. Hablar de una «sociedad industrial» sin hacer claramente referencia a las nuevas relaciones sociales que introdujo el capitalismo, a saber, el salario y el trabajo productivo y la proletarización, suele conferir deliberadamente a la tecnología poderes místicos y un grado de autonomía que realmente no tiene. También puede hacer pensar, capciosamente, que la sociedad puede vivir en una economía de mercado «verde», «ecológica» o «moral», incluso con trabajo asalariado, comercio, competitividad... Esa manipulación del lenguaje atribuye a la tecnología —la mayoría de lo cual puede ser muy útil desde el punto de vista social y ecológico— lo que realmente se debería imputar a un conjunto de relaciones sociales muy precisas, a saber, las capitalistas. Con esta expresión se puede conseguir ejercer mayor «influencia» sobre un público ignorante, a menudo, en detrimento de la educación de la gente.

ciedad contra la naturaleza, con una ferocidad tal que acabará destruyendo el planeta.

Durante generaciones, los teóricos radicales pensaron que los «límites internos» del sistema capitalista, los mecanismos «internos» que rigen su funcionamiento como economía, provocarían su autodestrucción. Marx fue aclamado por infinidad de escritores por afirmar que el capitalismo quizás acabaría siendo destruido y remplazado por el socialismo, pues sufriría una crisis crónica de disminución de beneficios, estancamiento económico y lucha de clases por el empobrecimiento cada vez mayor del proletariado. Ante las graves alteraciones biogeoquímicas que han abierto enormes agujeros en la capa de ozono y aumentado la temperatura de la tierra por el «efecto invernadero», podemos afirmar que estos límites son claramente ecológicos. Independientemente de cuál acabe siendo el destino del capitalismo como sistema con «límites internos» económicos, podemos afirmar rotundamente que este adolece de límites externos ecológicos.

De hecho, el capitalismo encarna a la perfección la noción de «mal» de Bakunin, y además no se puede decir que sea «socialmente necesario». Más allá del sistema capitalista, ya no hay «puntos de inflexión en la historia». El capitalismo marca el final del camino de un prolongado desarrollo social donde el mal se infiltró en el bien y lo irracional en lo racional. El capitalismo, en efecto, constituye el estado de total negatividad de la sociedad y el mundo natural. No se puede mejorar ese orden social, ni tampoco reformarlo o rehacerlo sobre sus propias bases añadiendo un prefijo y transformándolo en «ecocapitalismo». La única solución es destruirlo, pues personifica todos los males sociales que han afligido a la «civilización» y han corrompido todos sus grandes avances: desde los valores patriarcales, la explotación de clase y el estatismo hasta la avaricia, el militarismo y, ahora, el «crecer por crecer».

Anexo 3: Hacia una tecnología liberadora

A Bookchin se le ha presentado a menudo como un partidario de las tecnologías avanzadas. La realidad es más compleja. En Towards a Liberatory Technology (1965b), Bookchin expone su visión de esta, subrayando su esperanza en las posibilidades que ofrecería la tecnología si (esto hay que recalcarlo) se pusiese al servicio de la vida. Y lo hace mediante un examen lúcido de la realidad tecnológica actual, particularmente a la luz de los objetos creados por la sociedad de consumo moderna.³⁰

El desarrollo de la máquina tiende a romper la relación íntima entre el ser humano y los medios de producción. El trabajador queda relegado a tareas industriales prediseñadas sobre las cuales no tiene dominio alguno. La máquina se presenta como una fuerza extraña, ajena y sin embargo estrechamente unida a la producción de los medios de supervivencia. Aunque en sus inicios se presentara como una «prolongación del ser humano», la tecnología se ha transformado en una fuerza superior a este, que gobierna la vida en función de los designios de una burocracia industrial; no son personas, lo repito, sino una burocracia, es decir, una máquina social.

Con la aparición de la producción en cadena como medio de producción predominante, el ser humano pasó a ser una prolongación de la máquina, no sólo de los dispositivos mecánicos empleados en el proceso productivo sino también de los dispositivos sociales que intervienen en el proceso social. Cuando esto ocurre, el individuo deja de tener entidad propia. La sociedad se rige por una máxima despiadada: «producir por producir». El artesano pasa a ser un simple obrero, la personalidad activa se vuelve cada vez más pasiva, y el ser humano se acaba transformando

³⁰ Extracto de Bookchin, 1974, p. 132-137.

en mero consumidor: un ente económico cuyos gustos, valores, pensamientos y sensibilidad son manipulados por «equipos» burocráticos en «think tanks». El ser humano, estandarizado por la máquina, queda finalmente reducido a máquina.

El hombre-máquina, he ahí el ideal burocrático.³¹ Un ideal continuamente desafiado por el renacer de la vida, el resurgimiento del espíritu joven y las contradicciones que perturban la burocracia. Cada generación es sometida de nuevo a un proceso de asimilación. La burocracia, a su vez, jamás hace honor a su propio ideal técnico. Atiborrada de mediocridades, yerra continuamente. Incapaz de adaptarse a nuevas situaciones, queda siempre a la zaga; carente de sensatez, sufre de inercia social y falta de reacción ante lo imprevisto. Las fuerzas de la vida se encargan de ensanchar toda brecha que se abre en la máquina social.

¿Cómo podemos salvar el abismo que separa al ser humano —vivo—, de la máquina —muerta—, sin sacrificar ni a uno ni a otro? ¿Cómo transformaremos una tecnología al servicio de la supervivencia por otra al servicio de la vida? Sería absurdo responder con rotundidad. En el futuro, el ser humano liberado deberá escoger entre gran variedad de alternativas mutuamente excluyentes o combinables entre sí, todas ellas basadas en innovaciones tecnológicas imprevisibles. O quizás los humanos del futuro simplemente optarán por dejar la tecnología a un lado; tal vez soterran

³¹ El «hombre ideal» de la burocracia policial es un individuo cuyos pensamientos íntimos pueden ser invadidos con detectores de mentiras, dispositivos electrónicos que captan las conversaciones y drogas de la «verdad». El «hombre ideal» de la burocracia política es un individuo cuya vida íntima puede ser moldeada mediante mutágenos químicos y que en lo social es coaptado por los medios de comunicación masivos. El «hombre ideal» de la burocracia industrial es un individuo cuya vida íntima puede ser invadida con una previsiblemente eficaz publicidad subliminal. El «hombre ideal» de la burocracia militar es un individuo cuya vida íntima puede ser invadida por reglamentaciones que ordenan el genocidio.

la máquina cibernetica en un submundo tecnológico, apartándola totalmente de la vida social, la comunidad y la actividad creadora. Prácticamente aisladas de la sociedad, las máquinas trabajarían para el ser humano. La ciudadanía libre solo tendría que recoger los productos al final de la línea de ensamblaje automatizada, ponerlos en una cesta y llevárselos a casa.

La industria, como el sistema nervioso vegetativo, funcionaría por sí misma y solo requeriría reparaciones puntuales, como sucede con nuestro organismo cuando sufre alguna enfermedad. La separación entre ser humano y máquina no quedaría así salvada; simplemente se daría la espalda al problema.

No creo en absoluto que ignorar la tecnología sea la solución. Sería cerrar las puertas de una experiencia humana vital: el incentivo de la actividad productora, el incentivo de la máquina. La tecnología puede desempeñar un papel fundamental en la formación de la personalidad del ser humano. Todo arte, como puntualizó Lewis Mumford, tiene su lado técnico que exige la auto-concreción de lo espontáneo en una expresión ordenada; la necesidad de mantener el contacto con el mundo objetivo aun durante los momentos creativos más extáticos.

No creo que la sociedad liberada querrá renegar de la tecnología, precisamente porque su estado de libertad le permitirá hallar un equilibrio. Tal vez elija incorporar la máquina a la creación artística. Me refiero a que en el proceso de la producción la máquina realizará todo el trabajo pesado mientras que el ser humano se encargará de dar el toque artístico. Por tanto, la máquina participará en la actividad creadora de la humanidad. No hay razón por la que no se pueda recurrir a la automatización y a la cibernetica, siempre y cuando sean los miembros de la comunidad quienes se encarguen de la terminación del producto, sobre todo los de uso personal. La máquina se encargará de las labores pesadas,

como las de la minería, la fundición, el transporte y la elaboración de materias primas, y se confiarán las etapas finales de terminación artística y artesanal a las manos humanas. Para construir sus grandiosas catedrales, el hombre medieval debía labrar piedra por piedra, dándole a todas igual forma y tamaño para lograr su perfecto ensamblaje; tarea ingrata, repetitiva y monótona, que hoy día podrían efectuar con mayor rapidez y facilidad las máquinas modernas. Una vez colocados los bloques de piedra en su lugar, entraba en juego el artesano; el trabajo tedioso cedía lugar al trabajo creativo, humano.

En una comunidad liberada, la combinación de la máquina industrial con la herramienta artesanal podría alcanzar un grado de sofisticación e interdependencia creadora sin paralelo en la historia de la humanidad. El retorno a la artesanía dejaría de ser el nostálgico sueño de visionarios como William Morris. Entonces sí podríamos hablar de un nuevo salto cualitativo de la técnica, de la tecnología puesta al servicio de la vida.

En la comunidad libre y descentralizada, imbuida de un respeto vitalizante por el medio y los recursos naturales, la palabra «necesidad» cobrará nuevo sentido. En lugar de extenderse indefinidamente, el «reino de la necesidad» de Marx tenderá a contraerse; las necesidades se humanizarán y estarán en consonancia con una mayor aprecio por la vida y la actividad creadora.

Ya no se buscará la cantidad y la uniformidad, sino la calidad y el valor artístico; no se querrán productos desechables, sino duraderos; se acabará la absurda costumbre de rediseñar artículos cada temporada. En cambio apreciaremos los objetos, los veneraremos con un renovado sentido de la tradición y admiración por la personalidad y el arte de las generaciones pasadas. La innovación ya no se guiará por los gustos manipulados por los medios masivos de comunicación, sino por las inclinaciones naturales del ser hu-

mano. En todas las esferas se tenderá a conservar, no a desechar. Libre de la manipulación burocrática, el hombre redescubrirá la belleza de una vida más sencilla y menos materialista. La ropa, la alimentación, el mobiliario y las casas serán más artísticos, personales y austeros. El ser humano redescubrirá lo que significan los objetos pensados para el ser humano en contraposición con aquellos que les han sido impuestos. El repulsivo rito del regatear y acumular será suplantado por el sentido acto de hacer y dar. Los objetos materiales cesarán de ser muletas de egos empobrecidos y nexo entre individuos de personalidad malograda; pasarán a ser obra de personas equilibradas y creativas, y obsequios de seres integrados y en continua evolución.

La tecnología para la vida podría desempeñar el papel fundamental de unir a comunidades entre sí. En efecto, una tecnología orientada a un renacer de la artesanía y adaptada a una nueva concepción de las necesidades materiales, podrá ser también nervio y sostén de una confederación. El peligro de la división nacional del trabajo y de la centralización industrial es que la tecnología trascienda la escala humana, se vuelva cada vez más esotérica y se preste a manipulación burocrática. En la medida en que la comunidad pierde el dominio en términos verdaderamente materiales (tanto en lo técnico como en lo económico), las instituciones centralizadas adquirieren verdadero poder sobre la existencia humana y pueden transformarse peligrosamente en fuentes de coerción. Para que la tecnología esté al servicio de la vida debe asentarse en la comunidad, conformarse a las necesidades de esta y mantenerse dentro de una escala regional. No obstante, si distintas comunidades compartieran fábricas y recursos, se promovería la solidaridad entre ellas y surgiría una confederación basada no solo en unos intereses espirituales y culturales comunes sino también en unas necesidades materiales compartidas. Según sean los recursos y el carácter particular de cada región, puede lograrse

un equilibrio racional y humano entre la autarquía, la confederación industrial y la división nacional del trabajo.

¿Es la sociedad tan «compleja» como para que una civilización avanzada sea incompatible con una tecnología descentralizada y al servicio de la vida? Mi respuesta es categórica: no. Gran parte de la «complejidad» social de nuestro tiempo proviene del papeleo, la administración, la manipulación y el constante desperdicio de la empresa capitalista. El pequeño burgués se queda atónito ante el sistema de clasificación burgués: filas y filas de armarios repletos de facturas, libros de contabilidad, pólizas de seguros, formularios de impuestos y, como no, expedientes. Admira fascinado la «pericia» de empresarios, ingenieros, creadores de tendencias, lobos de las finanzas y artífices del consenso de mercado. Las instituciones del Estado lo apabullan por completo: policía, tribunales, cárceles, organismos estatales, ministerios... Todo el repugnante y podrido aparato de coerción, control y dominio. La sociedad moderna es increíblemente compleja —de una complejidad que sobrepasa la comprensión humana— si damos por buenos sus postulados: la propiedad, la producción como fin en sí mismo, la competencia, la acumulación de capital, la explotación, las finanzas, la centralización, la coerción, la burocracia y la dominación del hombre por el hombre.

Cada uno de estos postulados va ligado a instituciones que le dan forma concreta, a saber: despachos con millones de empleados, formularios y cantidades siderales de papel, escritorios, máquinas de escribir, teléfonos y, naturalmente, infinitas hileras de archivadores. Como en las novelas de Kafka, son reales pero parecen sueños surrealistas, nebulosas del paisaje social.

La economía parece más real, y la mente y los sentidos pueden entenderla con mayor facilidad; mas ella puede resultar incluso más intrincada si aceptamos que los botones han de tener mil formas distintas, y las telas infinita variedad de calidades y diseños

para crear la ilusión de innovación y novedad; que los cuartos de baño deben estar repletos de una increíble variedad de fármacos y potingues, y las cocinas atiborradas de infinidad de estúpidos chivaches. Si de este odioso cúmulo de basuras seleccionáramos un par de artículos de buena calidad de cada una de las categorías más útiles, y elimináramos la economía monetaria, el poder estatal, el sistema de créditos, el papeleo y la policía necesarios para mantener a la sociedad en una situación de obligada necesidad, inseguridad y dominación, la sociedad no solo se volvería razonablemente más humana sino también bastante más sencilla.

Anexo 4: La muerte de un pequeño planeta: el crecimiento es el que nos mata

El siguiente texto es un extracto de Death of a Small Planet: It's growth that's killing us (La muerte de un pequeño planeta: el crecimiento es el que nos mata), artículo publicado en 1989 en las columnas del Progressive. Es sin duda el escrito de Bookchin más centrado en la cuestión del crecimiento económico como responsable de la crisis ecológica. Bookchin demuestra muy claramente cómo los desastres calificados de «ecológicos» —en este caso la marea negra tras el hundimiento del Exxon Valdez— no deberían ser considerados como «incidentes» aleatorios sino como consecuencias ineluctables de una política económica que busca el crecimiento a toda costa, prescindiendo de cualquier consideración social, ambiental, sanitaria o de seguridad pública. También critica las denuncias del crecimiento que no tienen en cuenta sus causas sistémicas.³²

Los ambientalistas deben hacer hincapié en que la crisis ecológica global no es mero producto de una serie de accidentes for-

³² Extractos de Bookchin, 1989, pp. 20-23.

tuitos sino que es sistémica. Si al desastre del Exxon Valdez se le llama simplemente «accidente», como los desastres nucleares de Chernóbil y Three Mile Island, habremos conseguido que la gente no vea en ello una crisis social de proporciones históricas: no vivimos simplemente en un mundo con problemas sino en un mundo profundamente problemático, una sociedad inherentemente antiecológica. Este mundo antiecológico no sanará con la acción de jefes de Estado ni con la aprobación de leyes puntuales. Es un mundo que necesita urgentemente un cambio estructural de gran calado.

Quizás el problema sistémico más obvio es el crecimiento incontrolable. Utilizo la palabra «incontrolable» y no «incontrolada» de forma deliberada. El crecimiento al que me refiero no es la colonización del planeta realizada por la humanidad a lo largo de milenios de historia sino a esa realidad material inexorable única en nuestra era: que el crecimiento económico ilimitado se considera una prueba del progreso humano. Las últimas generaciones lo han asumido de tal forma que se ha convertido en una idea inmutable arraigada en nuestra conciencia, al igual que la mismísima sacrosanta propiedad privada.

El crecimiento, de hecho, es prácticamente sinónimo de la economía de mercado que impera hoy día. La expresión que mejor lo refleja es la máxima empresarial «crecer o morir». Vivimos en un mundo competitivo donde la rivalidad es ley de vida económica; el beneficio, una aspiración tanto social como personal; la limitación o restricción, un arcaísmo; y los bienes de consumo, un sustituto del medio tradicional con el que se establecían las relaciones económicas, es decir, el obsequio.

Sin embargo, no basta con achacar nuestros problemas medioambientales a la obsesión por crecer. Nuestra sociedad está formada por todo un sistema de estructuras profundamente enraizadas, del cual el crecimiento es tan solo una manifestación

superficial. Estas estructuras están más allá del control moral, de igual modo que una criatura presa del miedo es incapaz de controlar el flujo de adrenalina. Este sistema se impone, de hecho, con la autoridad de una ley natural.

En una sociedad de mercado nacional o internacional (ya sea de tipo empresarial, como en Occidente, o de tipo burocrático, como en Oriente), la propia competitividad genera la necesidad de crecer. El crecimiento sirve de defensa a las empresas ante la amenaza de ser absorbidas por una rival. Las consideraciones morales no tienen cabida en esta inevitable relación entre adversarios. En la medida en que la economía de mercado se extiende por doquier transformando a la propia sociedad en un mercado —un enorme centro comercial—, esta dicta los parámetros morales de la vida humana y convierte al crecimiento en sinónimo de progreso, tanto social como personal. La personalidad, la vida sentimental, los ingresos o incluso el sistema de creencias, al igual que una empresa, deben crecer o morir.

Esta sociedad de mercado parece haber borrado de la memoria colectiva ese otro mundo que en el pasado ponía límites al crecimiento, privilegiaba la cooperación a la competición y consideraba el obsequio como un vínculo de solidaridad humana. En ese mundo remoto, en la sociedad doméstica o «natural» el mercado era secundario y las comunidades mercantiles existían solamente en los «intersticios» del mundo previo a la economía de mercado, por usar las palabras certeras de Marx.

Hoy día se usa una terminología liberal bastante ingenua para legitimar un hecho que consideramos tan natural como el aire que respiramos: crecimiento «saludable», «libre» competencia o «fuerte» individualismo son algunos de los eufemismos que adopta una sociedad insegura para transformar sus atributos más despiadados en virtudes. «No es nada personal, son solo negocios»,

como dice el «consigliere» del Padrino a su hijo Sonny después de que al patriarca de la familia lo llenaran de plomo sus rivales de la mafia. De un plumazo se reducen todos los valores personales a unos meramente empresariales.

El Primer Mundo, que está agotando rápidamente sus recursos, está empezando a ser consciente de que el crecimiento está destruyendo la biosfera a un ritmo sin precedentes en la historia humana. La quema sistemática que está arrasando enormes zonas de selva tropical ha llegado al mismo nivel de gravedad —o incluso lo ha superado—, que la deforestación causada por la lluvia ácida, producto a su vez de la quema de combustibles fósiles. Estamos empezando a entender que la capa de ozono no solo se está destruyendo en la Antártida sino en prácticamente todas partes.

Ahora nos damos cuenta de que el crecimiento ilimitado está literalmente transformando los complejos productos orgánicos fruto de la evolución natural, en los simples materiales minerales que formaban la Tierra en los albores de la vida hace miles de millones de años. La tierra, que ha sido su materia prima durante milenarios, se está convirtiendo en arena; zonas de denso bosque llenas de formas de vida compleja en áridos paisajes lunares; ríos, lagos e incluso inmensas regiones oceánicas en cloacas nocivas y letales; radionúclidos y una serie de incontables tóxicos cuyo número no cesa de aumentar, están invadiendo el aire que respiramos, el agua que bebemos y casi todos los alimentos de nuestra mesa. Ni siquiera oficinas cerradas, pulcras y climatizadas se salvan de esta invasión venenosa.

El crecimiento es tan solo la causa más inmediata de este retroceso en el reloj de la evolución a un mundo más primitivo y mineralizado. Y los llamamientos a «limitar el crecimiento» son tan solo un primer paso para sacar a la luz pública la magnitud de nuestros problemas medioambientales. Sin una revisión de

los orígenes del crecimiento —la competición en una sociedad de mercado, basada en crecer o morir— la exigencia de controlar el crecimiento es tan absurda como imposible. No podemos acabar con el crecimiento dejando intacto al mercado como tampoco se puede acabar con el egoísmo dejando intacta la rivalidad.

En este oculto mundo de causas y efectos, el movimiento ambientalista y el público se encuentran en una encrucijada. ¿Es el crecimiento fruto del «consumismo», la explicación más aceptada y neutral desde el punto de vista social cuando se habla del deterioro del medio ambiente? ¿O por el contrario se origina por la naturaleza productiva de la economía de mercado? Hasta cierto punto, podríamos decir las dos cosas. Pero la realidad de la economía de mercado, en términos generales, es que el consumidor rara vez demanda un producto de manera espontánea, ni sus pautas de consumo se guían por consideraciones puramente personales.

Hoy en día, la demanda no la crean los consumidores sino los productores —en concreto las empresas llamadas «agencias de publicidad»— usando toda una panoplia de técnicas para manipular los gustos del público. En Estados Unidos, por ejemplo, las lavadoras y secadoras no están ni mucho menos diseñadas para su uso colectivo, y sin embargo se usan de manera colectiva en muchos bloques de pisos. Su uso privado en casas, donde están sin funcionar gran parte del tiempo, es resultado del ingenio publicitario.

Si observamos toda la variedad de artículos que se suelen consumir encontramos muchos otros ejemplos de productos que tanto personas como familias consumen de manera irracional y que podrían utilizarse perfectamente de manera pública.

Otra explicación usual de la crisis medioambiental es el aumento de la población. Este argumento sería más convincente si se demostrara que los países con mayores tasas de crecimiento demográfico son los que consumen más energía, materias primas

o incluso alimentos. Sin embargo, tal correlación de ideas es manifiestamente falsa. A menudo, la mera densidad de población se equipara a la superpoblación en un determinado país o región. Tales argumentos, que suelen ir cínicamente acompañados de fotografías de las atestadas calles de Nueva York o estaciones de metro en hora punta, por ejemplo, apenas merecen ser tomados en serio.

Aún está por determinar cuántas personas es capaz de sopor tar el planeta sin que se produzca un colapso ecológico total. Los datos con que se cuentan no son ni mucho menos concluyentes, de lo que no hay duda es que están fuertemente sesgados por criterios económicos, raciales y sociales. La demografía no es en absoluto una ciencia, pero sí una notoria arma política usada de forma abusiva que ha costado la vida a millones de personas a lo largo del siglo.

Por último, la «sociedad industrial» —por usar un eufemismo amable de «capitalismo»—, también se ha convertido en la expli cación fácil de los males medioambientales que afligen nuestra época. La feliz ignorancia nos impide ver que hace varios siglos, gran parte de los bosques de Inglaterra, incluida la legendaria gu rida de Robín Hood, fue deforestada por las rudimentarias hachas de los proletarios rurales para producir carbón destinado a la sen cilla —desde el punto de vista tecnológico— economía metalúrgica y para desbrozar el terreno para el lucrativo pastoreo de ga nado ovino. Eso ocurrió mucho antes de la Revolución Industrial.

La tecnología puede agravar un problema o incluso acelerar sus efectos, pero con o sin el «bluf tecnológico» (por usar la ex presión de Jacques Ellul), esta rara vez es el origen del mismo. De hecho, la racionalización del trabajo mediante técnicas de pro ducción en cadena se remontan a sociedades manifiestamente preindustriales tales como las que construyeron las pirámides del

antiguo Egipto, que desarrollaron una gigantesca máquina humana para construir templos y mausoleos.

Extraer el crecimiento de su debido contexto social es distorsionar y privatizar el problema. Es inexacto e injusto hacer creer a la gente que es personalmente responsable de los riesgos ecológicos actuales debido a que consume y se reproduce en exceso.

Esta privatización de la crisis medioambiental, como los cultos New Age que se centran en los problemas personales en lugar de en los problemas sociales, ha vuelto completamente ineficaces a los movimientos medioambientales, lo cual podría conllevar una pérdida de credibilidad frente al público. Si una «vida sencilla» y el reciclaje asiduo son las principales soluciones para el futuro medioambiental, la crisis no solo no desaparecerá sino que se intensificará.

Irónicamente, mucha gente corriente y sus familias no pueden permitirse vivir «de manera sencilla». Es una ardua empresa si tenemos en cuenta el coste de «sencillos» objetos artesanales y el precio desorbitado de productos ecológicos y «reciclados». [...]

No se pueden abordar las preocupaciones medioambientales de la ciudadanía echando la culpa al crecimiento sin señalar cuáles son las causas del crecimiento. Como tampoco se puede considerar suficiente una explicación que tan solo hable del «consumismo» y que ignore el siniestro papel de la rivalidad de los productores a la hora de condicionar los gustos del público e influir en el comportamiento del consumidor. Aparte de por los costes que ello conlleva, la mayoría de la gente no quiere —con toda la razón— «vivir de manera sencilla». No quieren ver disminuida su libertad de viajar o el acceso a la cultura, ni tampoco prescindir de necesidades que a menudo sirven para enriquecer la personalidad y sensibilidad del ser humano. [...]

Será preciso un alto grado de sensibilidad y reflexión —atributos que fomenta el consumo de productos tales como libros, obras

de arte o la música— para comprender lo que, en última instancia, necesita o no necesita para sentirse una persona verdaderamente realizada. Sin que existan suficientes personas con tales cualidades que combatan la destrucción del planeta, el movimiento ambientalista será tan superfluo en el futuro como ineficaz es hoy.

Así pues, la cuestión del crecimiento se puede utilizar para desviar nuestra atención hacia banalidades sobre nuestras pautas de consumo y nuestra pasión por los cachivaches tecnológicos (el budismo, he de decir, no ha hecho a los japoneses menos forofos tecnológicos que los estadounidenses) o bien para ayudar a reflexionar acerca de los temas fundamentales que esclarecen las causas sociales de la crisis ecológica.

En Vermont, por ejemplo, los verdes de izquierda (Left Greens), que están intentando radicalizar al movimiento ambientalista —bastante flemático— de este estado, han orientado la lógica del crecimiento restringido hacia una dirección más ambiciosa y eficaz. Al solicitar una moratoria de un año para el crecimiento y un debate público sobre las necesidades vitales, han hecho posible poner sobre la mesa cuestiones clave sobre los problemas que suscita el control del crecimiento.

Mas, ¿qué criterios vamos a seguir para definir qué es «crecimiento innecesario», por ejemplo, y qué «crecimiento necesario»? ¿Quién tomará esta decisión: los organismos estatales, los consejos municipales, alianzas de ciudades de toda la comarca, los barrios de las ciudades?

¿Hasta qué punto se debería empoderar a los municipios para limitar el crecimiento? ¿Deberían empezar a comprar tierras? ¿Deberían ofrecer ayudas económicas a los granjeros a fin de conservar las granjas para las generaciones futuras? ¿Deberían someter las principales cuestiones industriales y comerciales al control de asambleas ciudadanas? ¿Deberían establecer criterios

legales para fijar fuertes restricciones ecológicas a los promotores e inversores de capital riesgo?

Cada una de estas preguntas, que surgen de manera cuando se plantea el control del crecimiento, puede tener consecuencias impresionantes.

Anexo 5: ¿Qué es la ecología social?

El siguiente texto es un extracto del artículo What is Social Ecology? (¿Qué es la ecología social?), cuya primera versión se publicó en 1993 en la recopilación de Michael Zimmerman, Environmental Philosophy. A través de una visión de conjunto de su pensamiento y del mundo que sería posible crear, Murray Bookchin establece un fuerte vínculo entre la cuestión ambiental y la necesidad de participación política. Aborda el proyecto de municipalismo libertario que desarrolló años antes: un llamamiento a la creación de un movimiento político que trabaje por la instauración de una «confederación de eco-comunidades» autónomas, modelo de democracia directa inspirado en la experiencia ateniense.³³

La ecología social, en efecto, reconoce —nos guste o no— que el futuro de la vida del planeta depende del futuro de la sociedad. [...] Hemos de ir más allá tanto de lo natural como de lo social para alcanzar una nueva síntesis que contenga lo mejor de ambos. Tal síntesis ha de trascender no solo de la primera sino también de la segunda naturaleza³⁴ dando paso a una naturaleza creativa y consciente de sí misma, y por tanto una «naturale-

³³ Extracto de Bookchin, 2007, pp. 47-51.

³⁴ Bookchin retoma en sus textos la distinción griega entre «primera naturaleza», que proviene de lo natural, el instinto y «segunda naturaleza», que comprende los social, nuestra capacidad de evolucionar creando vínculos entre sí en una sociedad, siendo plenamente conscientes de ello [N. del E.].

za libre», en la que los seres humanos participen en la evolución natural aportando sus mejores capacidades: el sentido ético, la inigualable capacidad de pensamiento conceptual y el excelente poder de comunicación.

No obstante, dicho objetivo será meramente retórico a menos que un movimiento le dé concreción logística y social. ¿Cómo podemos organizar tal movimiento? En términos logísticos, la «naturaleza libre» es inalcanzable sin descentralizar las ciudades en comunidades unidas por una confederación que se adapten con sensibilidad a las zonas naturales donde se encuentran. Las tecnologías limpias, como la solar, la eólica, el biogás u otras fuentes de energías renovables; agricultura ecológica; e instalaciones industriales versátiles diseñadas a escala humana que cubran las necesidades regionales de los municipios confederados: todo ello, se ha de poner al servicio de un mundo ecológicamente sensato, fundamentado en una ética de la complementariedad. Significa no solo reciclar sino también producir materiales de alta calidad que, en muchos casos, puedan durar generaciones. Significa reemplazar el trabajo absurdo e inútil por trabajo creativo y privilegiar las habilidades artesanales y manuales frente a la producción mecanizada. Significa tiempo libre para desarrollar la inventiva y participar activamente en la vida pública. Se podría esperar que la total disponibilidad de bienes, la mecanización de la producción y la libertad para elegir el estilo de vida material deseado, más tarde o temprano volvería a las personas moderadas en todos los aspectos de la vida frente al consumismo promovido por el mercado capitalista.

Sin embargo, ninguna ética o visión de una sociedad ecológica, por muy brillante que sea, puede ser significativa a menos que se enmarque en una política viva. Por «política» no me refiero a la gestión profesional del Estado que practican aquellos a quienes llamamos «políticos», a saber, representantes elegidos o seleccio-

nados para gestionar los asuntos públicos y formular políticas para dirigir la vida social. Para la ecología social, la política es aquella que se practicaba hace unos dos mil años en las polis democráticas de la antigua Atenas: democracia directa; asambleas populares de democracia directa que formulen políticas, y coordinadores que se encarguen de administrar dichas políticas y que sean fácilmente revocados en caso de no respetar las decisiones de la asamblea ciudadana. Soy muy consciente de que la política ateniense, incluso en los períodos más democráticos, era imperfecta por dos razones: la existencia de la esclavitud y el patriarcado, así como por la exclusión de los extranjeros de la vida pública. En ese sentido, sin duda alguna difería muy poco de la mayoría del resto de antiguas civilizaciones mediterráneas de aquella época —y mucho menos de las antiguas asiáticas—. No obstante, lo que hacía única a la política ateniense eran sus instituciones extraordinariamente democráticas —con democracia directa incluso— si se comparan con las instituciones republicanas de las llamadas «democracias» del mundo actual. La democracia ateniense, ya sea directa o indirectamente, inspiró posteriormente otras democracias directas más inclusivas, como en muchas ciudades medievales europeas, en las casi desconocidas «secciones» parisinas (o asambleas vecinales) de 1793 que propulsaron la Revolución francesa en una dirección profundamente radical, o de manera más indirecta, a las asambleas populares de Nueva Inglaterra y otros intentos más recientes de autogobierno civil.

No obstante, cualquier comunidad autogestionada que intenta vivir aislada y ser autosuficiente corre el riesgo de convertirse en localista, incluso racista. De ahí la necesidad de ampliar la política ecológica de democracia directa a confederaciones de ecocomunidades y de promover una interdependencia sana en lugar de una independencia introvertida y embrutecedora. La ecología social estaría obligada a enmarcar su ética en una política de muni-

cipalismo libertario en la que los municipios, de manera conjunta, obtendrían el derecho de autogobernarse mediante redes de consejos confederales a los cuales pueblos y ciudades mandarían a personas delegadas revocables encargadas de llegar a acuerdos. Todas las decisiones tendrían que ser ratificadas por la mayoría de las asambleas populares de las ciudades y pueblos confederados. Este proceso institucional se podría empezar a poner en marcha en los barrios de las megaciudades así como en redes de pequeñas ciudades. De hecho, la constitución de numerosos «ayuntamientos» en grandes urbes como Nueva York o París se ha visto frustrada en repetidas ocasiones por grupos elitistas bien organizados, en su deseo de centralizar el poder en lugar de descentralizarlo.

El poder siempre estará en manos de la élite y las clases dirigentes a menos que se institucionalice una democracia directa en la que participen personas totalmente empoderadas como seres sociales capaces de tomar decisiones en nuevas asambleas comunales. Los intentos de empoderar a las personas de esta manera significan desafiar permanentemente el Estado nación, pues implica un poder dual: municipios libres abiertamente enfrentados al Estado. El poder que no pertenece a las personas, invariablemente pertenece al Estado y a los intereses explotadores que representa. Todo ello no significa que la diversidad no sea un desiderátum; al contrario: es la fuente de la creatividad cultural. Mas nunca debería celebrarse en un sentido nacionalista que lo aleje del interés general de la humanidad en su conjunto; de lo contrario conllevará una regresión al provincialismo y al tribalismo.

Si empezara a desaparecer el concepto de ciudadanía, con su capacidad discursiva y su vitalidad política, sería una pérdida sin precedentes en el desarrollo humano. Desaparecería la ciudadanía, en el sentido tradicional del término, el cual implica formarse a lo largo de toda la vida, sobre fundamentos éticos, en el arte de

participar en los asuntos públicos (no esa hueca forma de legitimación nacional en la que suele consistir hoy día). Esta pérdida significaría que la vida comunal se vería reducida a los límites de la familia; el sentido cívico, al puro ego, y que la esfera pública sería completamente reemplazada por el ámbito privado y los intereses privados.

El fracaso de un movimiento ecologista racional y socialmente comprometido desembocaría en una sociedad mecanizada, tutelada y estéticamente pobre, compuesta, en el mejor de los casos, de egos vacuos y, en el peor, de autómatas totalitarios. Antes de que el planeta se vuelva físicamente inhabitable, pocos humanos habrá capaces de vivir en él.

Por el contrario, una sociedad verdaderamente ecológica abriría el horizonte a una «naturaleza libre» acompañada de una sofisticada tecnología ecológica basada en energía solar, eólica e hidráulica. Los combustibles fósiles, cuidadosamente tratados, se utilizarían para producir energía suficiente para satisfacer necesidades concebidas de manera racional. La producción se destinaría por entero al uso, no al beneficio, y la distribución de bienes serviría exclusivamente a satisfacer las necesidades humanas, respetando las normas que establecieran las asambleas ciudadanas y las confederaciones de asambleas. Las decisiones de la comunidad se tomarían siguiendo los procedimientos de democracia directa y cara a cara; y aquellas necesarias para la coordinación las tomarían las personas delegadas que hubieran recibido dicho mandato. Estas decisiones, a su vez, se remitirían de nuevo para ser debatidas, aprobadas, modificadas o rechazadas por la asamblea de asambleas (o Comuna de comunas) en su totalidad, de forma que quede reflejada la voluntad de la mayoría plenamente constituida.

Los autores



Floreal M. Romero

(1951). Activista libertario y ecologista. Como su padre, abrazó las ideas del anarcosindicalismo español. Es uno de los principales especialistas y divulgadores de las ideas de Murray Bookchin en España y Francia. Es agricultor ecológico en Andalucía donde fue uno de los fundadores de la “Colectividad los Arenalejos” al pie de la Sierra de Las Nieves (Málaga). También está vinculado a la Asociación para el Mantenimiento de la Agricultura Campesina (Francia). Ha publicado numerosos ensayos comprometidos con la lucha libertaria y los libros: *Atreviéndonos a poder... Dos textos para emprender la salida del capitalismo*, Libélula Verde Ediciones, 2017; *Actuar aquí y ahora. Pensar la ecología social de Murray Bookchin*, Kaikron, 2021; junto a Vincent Gerber las versiones

anteriores de este libro bajo el título *Murray Bookchin pour une écologie sociale et radicale*, Passager Clandestin, 2014, 1ra. Edición y *Murray Bookchin. Por una ecología social y radical*, Libélula Verde Ediciones, 2019, 2da edición.

Blog: <https://ecologiesocialeetcommunalisme.org/es/>

Correo electrónico: arenalaides@gmail.com



Vincent Gerber

Historiador de formación y libertario de corazón, ha dedicado gran parte de su obra a la ecología social. Es el fundador de la plataforma en línea EcologieSociale.ch, que reúne textos y publicaciones francesas sobre este movimiento (<https://www.ecologiesociale.ch/>). Entre otras obras, es autor de *Murray Bookchin et l'écologie sociale*, Ecosociété, 2013 y *L'imaginaire au pouvoir. Science-fiction politique et utopies*. Le Passager Clandestin, 2024. Gran aficionado a la ciencia ficción, ha presidido durante varios años la asociación Amis de la Maison d'ailleurs, afiliada al Musée Suisse de l'Utopie et de la Science-Fiction.

[Traducido de la página del autor en Le Passager Clandestin:
<https://www.lepassagerclandestin.fr/auteurs/vincent-gerber/>]

Fotografía del autor: <https://kurdlat.org/las-teorias-de-ocalan-y-bookchin-siguen-aplicandose-en-rojava/>

Bibliografía

- Biehl, J. (2007). *Bookchin breaks with anarchism*. <https://theanarchistlibrary.org/library/janet-biehl-bookchin-breaks-with-anarchism>
- Biehl, J. (2012). *Bookchin, Öcalan, and the Dialectics of Democracy*. <https://theanarchistlibrary.org/library/janet-biehl-bookchin-ocalan-and-the-dialectics-of-democracy>
- Biehl, J. (2015). *Ecology or catastrophe. The life of Murray Bookchin*. Oxford University Press. [(2017). *Ecología o catástrofe. La vida de Murray Bookchin* (Trad. P. Martín). Virus Editorial].
- Bohny Bruel, B. (2015). Les écueils d'une certaine «décroissance». <https://benoitbohybunel.over-blog.com/2015/05/les-ecueils-de-la-decroissance.html>
- Bookchin, M. (1962). *Our Synthetic Environment*. Knopf.
- Bookchin, M. (1965a). *Crisis in Our Cities*. Prentice Hall.
- Bookchin, M. (1965b). Tecnología para la vida. <https://www.climaterra.org/post/murray-bookchin-tecnolog%C3%ADA-para-la-vida>
- Bookchin, M. (1971). *Post-scarcity Anarchism*. Ramparts Press. [(1974). *El anarquismo en la sociedad de consumo*. Kayros].
- Bookchin, M. (1974). *Post-Scarcity Anarchism*. Wildwood House
- Bookchin, M. (1976). Prólogo. *Pour une société écologique*. Christian Bourgois.

- Bookchin, M. (1977). *The Spanish Anarchists. The Heroic Years 1868-1936*. Free Life Editions. [(1980). *Los anarquistas españoles. Los años heroicos 1868-1936*. Grijalbo].
- Bookchin, M. (1986a). Ecology and Revolutionary Thought. En M. Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*. The Anarchist Library <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-post-scarcity-anarchism-book>
- Bookchin, M. (1986b). The Power to Create, the Power to Destroy. En M. Bookchin, *Toward an Ecological Society*. Black Rose Books.
- Bookchin, M. (1986c). Hacia una tecnología liberadora. En M. Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*. The Anarchist Library <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-post-scarcity-anarchism-book>
- Bookchin, M. (1989). Death of a Small Planet. It's Growth That's Killing us. *The Progressive*, August, pp. 19-23. http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/planet/planet.html
- Bookchin, M. (1990). *El naturalismo filosófico*. <https://es.anarchistlibraries.net/library/murray-bookchin-el-naturalismo-filosofico>
- Bookchin, M. (1995). *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*. AK Press. [(2012a). *Anarquismo social o anarquismo personal*. Virus].
- Bookchin, M. (1996-2005). *The Third Revolution. Popular Movements in the Revolutionary Era* (vols. 1-4). Bloomsbury.
- Bookchin, M. (2000a). Le municipalisme libertaire, une nouvelle politique communale ? *S!lence*, 262 (extr. From *Urbanization to Cities*, Londres, Cassel, 1995).
- Bookchin, M. (2000b). *Thoughts on libertarian municipalism*. <https://>

theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-thoughts-on-libertarian-municipalism

Bookchin, M. (2002). The Communalist Project. *Communalism: International Journal for a Rational Society*, 2. <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-the-communalist-project>

Bookchin, M. (2007). *Social Ecology and Communalism*. AK Press.

Bookchin, M. (2010 [1993]). *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, Écosociété.

Bookchin, M. (2012b). *Rehacer la sociedad. Senderos hacia un futuro verde*. LOM Ediciones, Colección Ecología-Ciencias Humanas.

Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Houghton Mifflin

Dolgoff, S. (1972). *Bakunin in Anarchy*. Knopf. [(1971). *Obras completas de Bakunin*. La Piqueta].

Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. Buchet-Chastel. [(2000). *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos].

Ellul, J. (1977). *Le système technicien*. Calmann-Lévy.

Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*. Siglo XXI Editores.

Gorz, A. (2012). *Écologica*. Clave intelectual.

Gorz, A. (2023). *Crítica de la razón productivista*. Los Libros de la Catarata.

Jappe, A. (2020). *Las Aventuras de la Mercancía*. Pepitas de calabaza.

Jarrige, F. (2014). *Techno-critiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*. La Découverte.

Kropotkin, P. (1887). *In Russian and French prisons*. Ward and Downey.

- Kropotkin, P. (1892). *La conquête du pain*. Tresse & Stock.
- Latouche, S. (2006). *Le pari de la décroissance*, Fayard.
- Latouche, S. (2008). *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Editorial Icaria.
- Latouche, S. (2012). *La sociedad de la abundancia frugal*. Icaria.
- Latouche, S. (2021). *La abundancia frugal como arte de vivir*. El Viejo Topo.
- Löwy, M. (2012). *El ecosocialismo, la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Siglo XXI.
- Martínez Rizo, I. (1932). *La urbanización del porvenir*. Cuadernos de Cultura.
- Masjuan Bracons, E. (1992). *Urbanismo y ecología en Cataluña. Madre Tierra*.
- Marx, K. (1894). *Das Kapital*. Verlag von Otto Meissner.
- Meadows, D. H., & Club of Rome (1972). *The limits to growth : a report for the Club of Rome project on the predicament of mankind* (Reprinted). Earth Island.
- Morris, B., Wilbert, C., Purchase, G., Bookchin, M., Hart, R., y Aitchey, R. (2017). *Deep ecology and anarchism*. Freedom Press.
- Morris, W. (2013). *La civilisation et le travail* (prólogo de Anselm Jappe). Le Passager Clandestin.
- Orwell, G. (1937). *The road of Wigan Pier*. Victor Gollancz.
- Sévigny, M. (2001). *Trente ans de municipalisme*. Ecosociété.
- Schumacher, E. F. (1973). *Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered*. Blond & Briggs. [(1977). *Lo pequeño es hermoso*. H. Blume].

Solidarité Féministe Kobanê (2015). La lutte des femmes au Kurdistan. *Vacarme*, 71, 198-209. <https://doi.org/10.3917/vaca.071.0198>.

¿Es posible evitar el colapso ecológico sin transformar radicalmente la organización política de la sociedad?

Murray Bookchin, padre de la ecología social, nos advirtió hace décadas que la destrucción del planeta no es un accidente, sino la consecuencia lógica de un sistema basado en la valorización infinita y la jerarquía. Esta tercera edición, revisada y aumentada, recupera y actualiza el legado de un pensador imprescindible que supo tender puentes entre las mejores tradiciones del movimiento obrero: el análisis crítico del capitalismo propio del marxismo y la vocación autogestionaria y antiestatal del anarquismo.

Floreal M. Romero y Vincent Gerber nos guían a través de la vida y obra del neoyorquino, desde su militancia obrera hasta la formulación del **municipalismo libertario**. Lejos de caer en el pesimismo o en el "ecologismo de jardín", Bookchin propone una salida política concreta: el **comunalismo**. Una apuesta por reorganizar la vida desde el municipio libre, las asambleas de barrio y una tecnología liberadora puesta al servicio de las necesidades humanas y no del beneficio.

Ante la urgencia de repensar nuestro rumbo civilizatorio, este ensayo constituye una aportación ineludible al pensamiento político contemporáneo. La propuesta de Bookchin —actualizada aquí por Romero y Gerber— desafía al lector a elevar la mirada y considerar si la verdadera sostenibilidad requiere, inevitablemente, recuperar la dimensión política de la ecología y repensar el rol de la comunidad.