

cuaderno de *abundancia y libertad*, capítulos 10, 11 y conclusión de Pierre Charbonnier nº 183

<continuación del cuaderno nº 182>

Pierre Charbonnier. *Abundancia y Libertad. Una historia medioambiental de las ideas políticas*.
París: la Découverte, 2020. Traducido por Luis Alfonso Paláu C., Envigado, co, 16 de junio de 2026.

10

El fin de la excepción moderna y la ecología política

Simetrizaciones

Dentro de poco llegaremos al final de nuestro recorrido. Los movimientos amplios de una tectónica de placas intelectuales nos conducen —si remontamos su corriente— de las alertas medioambientales de los años 1970 a la confiscación de la democracia por el crecimiento durante los Treinta Gloriosos, de la explosión de las sociedades de mercado entre 1914 y 1945 a la constitución de un ideal de regulación de la civilización industrial, de las esperanzas tecnocráticas a las primeras ondas de choque del maquinismo y del comercio global, de las asimetrías coloniales a las viejas afordancias de la tierra, que nos han legado la herencia envenenada de la soberanía y de la propiedad. Si hemos aprendido un poco sobre la centralidad de la tierra, de los recursos, y de su conocimiento en el pensamiento político de las sociedades modernas, hay que reconocer además que hemos acumulado motivos de insatisfacción, que son otros tantos horizontes de espera para una ecología política consecuente.

Por muy profundamente anclado que esté la pareja formada por la autonomía y la abundancia, no por ello deja de ser un dispositivo histórico contingente. Él encaja en modos de subsistencia, en una distribución espacial de las personas y de las infraestructuras técnicas y en formas de reflexividad científicas y políticas que han sufrido con el tiempo transformaciones importantes. La idea de un pueblo de

productores que encuentra su autonomía en la exteriorización de la naturaleza, autonomía que lo consagra como un actor histórico sin igual con respecto a los no-humanos y a las civilizaciones aún hundidas aún en la pre-modernidad, ha dejado de formar progresivamente el zócalo indiscutible de la consciencia colectiva. De esta manera la relación productiva con la naturaleza, la teleología civilizadora y su actor conceptual clave que es la sociedad, todos esos elementos que durante tanto tiempo han encarnado una visión para el porvenir, han sido recalificados por un vasto movimiento de puesta a prueba de la modernidad a partir especialmente de sus “periferias coloniales”¹.

Estas ideas han sido presentada a veces como una tentativa de liquidación de un legado emancipador con raíces profundas, la famosa Ilustración. Ellas se inscriben sin embargo de manera mucho más clásica en una reflexión sobre la historicidad y el carácter contextual de las expectativas de justicia. En efecto, estas últimas que caracterizan la trayectoria histórica de los modernos desde el siglo XVIII están conectadas a la apuesta de un reforzamientos mutuo de la democratización y del enriquecimiento, al exorcizar en un mismo movimiento las heteronomías políticas y económicas. Pero el mundo construido por esta conjunción singular de ideales, en lo que tiene de completamente concreto, terminó después de dos siglos de desarrollo por constituir un entorno enteramente trastornado en el que se formaron nuevas aspiraciones. Las consecuencias del régimen de acumulación capitalista sobre el estado de la tierra, la distribución territorial de las funciones económicas y ecológicas, la unificación parcial de las aspiraciones morales salidas de la movilidad global de los hombres y de las mujeres, las nuevas formas de consciencia colectiva y de politización ligadas a la descolonización... todos estos fenómenos constituyen una nueva escena material e histórica sobre la cual aparecen nuevas exigencias políticas y legítimas como las precedentes. Esta historicidad de las expectativas de justicia explica así como reivindicaciones de un nuevo género ya no coinciden más con el pacto liberal eurocéntrico o con sus reelaboraciones ulteriores, así sólo sea porque ellas frecuentemente proceden de una experiencia social que se desarrolló en *otraparte*.

La historia reciente de las ciencias sociales es un sitio de observación privilegiado para medir en toda su amplitud esta transformación del horizonte de expectativa moral y política en el siglo XXI, en el que viene a insertarse la exigencia ecológica. Las pruebas cada vez más corrientes por las que tiene que pasar el universo conceptual moderno, pero también del mundo que alberga y hace posible ese

¹ Es imposible hacerle justicia a la diversidad y a la amplitud de esta literatura. Remitimos para un panorama a Aimé Césaire (1950). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 1989; Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas < https://drive.google.com/file/d/0B2_ZK-qR9WEKdVdLVHNGVGlzLXM/view?resourcekey=0-2eRqw1kSQpacTR_EFQ2g9w >; Edward Saïd (1978). *El Orientalismo*. Madrid: Libertarias < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7826936/mod_resource/content/1/Edward%20Saïd%20Orientalismo.pdf >; Gayatri Spivak (1988). *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museu d'art contemporani de Barcelona < https://img.macba.cat/public/document/2020-02/spivak_pueden_hablar_los_subalternos.1.pdf >; Dipesh Chakrabarty (2000). *Provincializar Europa. El Pensamiento post-colonial y la diferencia histórica*. París: Amsterdam, 2010 < En: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. pp. 29-80. Barcelona: TusQuets Editores. >.

universo conceptual, han terminado por desplazar el sentido que se le puede dar a la búsqueda de autonomía. Paralelamente a la contestación del relato de la modernización (que no se confunde con una crítica del universalismo como categoría abstracta) y a la revalorización de los olvidos de esta historia, se elaboró una nueva concepción de la emancipación, de la autoprotección del colectivo, ampliamente liberado del léxico político salido del pacto liberal. Esta reinvencción de la autonomía pone particularmente en juego los esquemas de la producción, de la soberanía territorial y las formas de pensamiento crítico que le habían sido adosadas.

Se propone aprehender aquí bajo el nombre de *simetrización* al movimiento intelectual que acompaña estas mutaciones. Para las ciencias sociales simetrizar significa echar por tierra el sistema gravitacional de los saberes de los que ellas han venido; mientras que el macho, el Occidente y su sociedad formaban en la época de sus padres fundadores los polos fijos y organizadores en torno a los cuales orbitaban respectivamente la mujer, el mundo colonizado y la naturaleza^{**}, fue hecho un esfuerzo colosal para reequilibrar la captación de esas asimetrías manifiestas y para restituir a las segundas su rol de actores históricos completos. La familia, la historia y las tecnociencias constituyen entonces los hilos invisibles que aseguraban la subordinación simbólica y material de los satélites a los centros de gravedad, cuya lógica se trata de acá en delante de explicitar y desanudar. Estos tres frentes de simetrización registran por supuesto las evoluciones sociales y morales que se expresan en las luchas feministas, postcoloniales y ecologistas, las que constituyen los principales espacios en los que se prosiguen los movimientos de emancipación. Dicho de otro modo, el cuestionamiento del patriarcado, de los imperios coloniales y de las certidumbres industrialistas ha alimentado una profunda reconfiguración de los saberes políticos, y se puede hacer del principio de simetría el operador principal de este movimiento. En efecto, se trata cada vez de relativizar el carácter universal del referente conceptual que dice organizar el conocimiento y mostrar que las realidades de antaño colocadas bajo su dependencia y su autoridad disponen de una cierta autonomía epistémica, o al menos que ellas pueden reivindicarla y conquistarla.

En el seno de este movimiento muy general, toma lugar una operación de una amplitud un poco más limitada, consagrado al examen crítico de la doble excepción por la que se ha definido durante tanto tiempo esta modernidad, y que recorre la simetrización de la natural y de lo social por un lado, y de lo moderno y lo no-moderno por el otro². Bajo la influencia de los estudios subalternistas, luego post-coloniales, de

^{**} <Obsérvese la gran intuición de Dagognet al escribir *la Nueva Moral* (que por lo demás es la ciencia de las ciencias-programáticas para él) que analiza los temas de la mujer en la familia, el mundo colonial que hace parte de la organiza del trabajo en el capitalismo moderno y la naturaleza como parte de la nación. Paláu>

² O dicho de otro modo: vamos a dejar de lado la simetrización de las relaciones de sexo y de género, que compromete envites que rebasan el marco de este libro. La crítica feminista de la economía política ha dado lugar ya a convergencias con la ecología. Ver Silvia Federici (2004). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010 < De la emancipación de la servidumbre a las herejías subversivas, un hilo rojo recorre la historia de la transición del feudalismo al capitalismo. Todavía hoy expurgado de la gran mayoría de los manuales de historia, la imposición de los poderes del Estado y el nacimiento de esa formación social que acabaría por tomar el nombre de capitalismo no se produjeron sin el recurso a la violencia extrema. La acumulación originaria exigió la derrota de los movimientos urbanos y

la antropología de las ciencias y de las técnicas, de la geografía crítica, de la etnología de las sociedades, de la historia medioambiental... se trata de mostrar que los modernos se han hecho una plaza aparte en la historia, proyectando para ello al exterior de ellos mismos dos esferas que consideran podrán gobernar mejor, controlar de mejor forma: lo que llaman la “naturaleza”, ese conjunto de objetos y de procesos reificados sometidos a la apropiación y a la transformación, así como también las sociedades no-modernas, esas partes del mundo pobladas de mujeres y de hombres a los que les faltaría la capacidad de gobernarse a ellos mismos. Ahora bien, como lo anota juiciosamente Timothy Mitchell, esta exteriorización es constitutiva del bloque civilizacional que es la modernidad:

Considerar la modernidad no tanto como un producto de Occidente sino de sus interacciones con el no-Occidente nos deja todavía un problema. Se supone en efecto la existencia de una separación entre Occidente y el resto del mundo que habría precedido al reparto de las identidades globales siguiendo ese dualismo eurocéntrico. Pudiera ser mejor sugerir que fue en la creación de las plantaciones esclavistas de Martinica, en las prisiones de Crimea y en las escuelas de Calcuta donde se fijó la distinción decisiva entre europeos y no-europeos³.

campesinos, que normalmente bajo la forma de herejía religiosa reivindicaron y pusieron en práctica diversos experimentos de vida comunal y reparto de riqueza. Su aniquilación abrió el camino a la formación del Estado moderno, la expropiación y cercado de las tierras comunes, la conquista y el expolio de América, la apertura del comercio de esclavos a gran escala y una guerra contra las formas de vida y las culturas populares que tomó a las mujeres como su principal objetivo. Al analizar la quema de brujas, Federici no sólo desentraña uno de los episodios más inefables de la historia moderna, sino el corazón de una poderosa dinámica de expropiación social dirigida sobre el cuerpo, los saberes y la reproducción de las mujeres. Esta obra es también el registro de unas voces imprevistas (las de los subalternos: Calibán y la bruja) que todavía hoy resuenan con fuerza en las luchas que resisten a la continua actualización de la violencia originaria, la editorial>; Carolyn Merchant (1980). *La Muerte de la Naturaleza. Mujeres, Ecología y Revolución científica*. Madrid: Comares, 2010; Maria Mies & Vandana Shiva (1993). *Ecofeminismo*. Madrid: Icaria, 2016 < ¿Existe una relación entre la opresión patriarcal y la destrucción de la naturaleza en nombre del progreso y el beneficio? ¿Cómo debería contabilizarse la violencia inherente a este proceso? ¿Existe alguna relación entre el movimiento de mujeres y otros movimientos sociales? Esta nueva edición, revisada y ampliada, es hoy tan vigente y necesaria como cuando se publicó por primera vez. Este libro sitúa la responsabilidad y las respuestas que las mujeres pueden dar a los mayores problemas actuales del planeta, tanto medio ambientales como económicos. La destrucción ecológica y las catástrofes industriales de hoy en día constituyen uno de los trazos constitutivos de nuestra vida diaria, el mantenimiento de la cual es habitualmente responsabilidad de las mujeres. Junto a esta situación, las nuevas guerras que el mundo experimenta, los conflictos étnicos y el mal funcionamiento de las economías se presentan para el ecofeminismo como urgentes cuestiones a resolver, tanto en las sociedades industrializadas como en las del Tercer Mundo. Maria Mies, profesora de sociología retirada. Involucrada en diversos movimientos sociales: inicialmente en el movimiento de mujeres, después en el movimiento de ecología, el movimiento por la paz y el movimiento anti-globalización. Vandana Shiva es doctora en ciencias físicas (1978) y una de las ecologistas, feministas y filósofas de la ciencia más prestigiosas a escala internacional que luchan activamente contra el modelo neoliberal de globalización y a favor de los derechos de los pueblos. Shiva recibió en 1993 el premio Nobel alternativo de la Paz y es la directora de la Research Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy. En 2010 fue premiada con el Sydney Peace Prize por su compromiso con la justicia social. la editorial>; Ariel Salleh. [Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern](#).

Londres: Zed Books, 1997.

³ Timothy Mitchell, “the Stage of modernity”, in Timothy Mitchell (dir.), *Cuestiones de modernidad*, traducido en Quito: *Resistencias*, p.4 <https://resistances.religacion.com/index.php/about/article/download/87/130/303>

La consolidación de esta posición con respecto a la alteridad cultural y de la naturaleza, cuya importancia hemos entrevisto durante el período axial de la modernidad en el tránsito del siglo XVIII al XIX, constituye una de las condiciones de posibilidad del proyecto de autonomía. En efecto, habría que hacer excepción en el plano ontológico: entre las cosas del mundo, al instituirse como cosas reflexivas y, en el plano histórico, entre los pueblos del mundo, instituyéndose como pueblo autónomo. Recíprocamente, lo que caracteriza a los pueblos no-modernos es que ellos no dominaban los dispositivos epistemológicos, jurídicos y técnicos que aseguran la exteriorización de lo que llamamos la naturaleza, lo que les impedía exigir para ellos la emancipación radical que nos caracteriza, a nosotros los modernos. En la clave de esta doble excepción lo único que se encuentra es el adecuamiento de la libertad y de la abundancia: la reunión de las tierras coloniales como recursos⁴ ha provisto un apoyo material decisivo para una libertad concebida bajo la forma de un alejamiento, para no hablar de una eliminación de los frenos y de las contingencias que pesan sobre el ideal de autonomía, sino también como el exorcismo de nuestra propia pre-modernidad.

Ponerle fin a la doble excepción supone pues dos movimientos conjuntos: mostrar cómo la autonomía de los unos está articulada a la heteronomía de otros, cómo en particular, en la historia de los imperios y las colonias, la emancipación occidental tomó una forma eminentemente confiscatoria (o cómo la confiscación de la historia de los otros se apoyó sobre la idea de autonomía); y cómo la carga ecológica del mejoramiento moderno pasó en silencio al mismo tiempo que se construía el dispositivo epistemológico que permitía convencerse de la objetividad muda de los medios, de los territorios. Empleando esta noción de excepción para calificar los cimientos teóricos de la modernidad, también se quiere romper con la idea según la cual el modo de desarrollo occidental sería la norma de la historia, la referencia con la cual comparar cualquier otra trayectoria social, y su más o menos gran realización. En la actualidad se sabe que este modo de desarrollo no tiene nada de norma porque, por una parte, muchos bloques civilizacionales han ejercido un poder de polarización política antes de que lo hiciera Europa⁵ y quizás después, y por otra parte, porque incluso durante el período de hegemonía ecológica y política del paradigma modernista e industrial, este esquema tuvo todas las de ser una extravagancia, una anomalía. En efecto, no hay nada en la manera de construir el mundo que ha predominado desde la revolución industrial, que la destine a jugar el rol de norma socio-histórica.

O dicho de otro modo: tras la pretendida crítica del universalismo, tras la crisis de la noción de progreso y más ampliamente de los grandes relatos emancipadores teleológicos y venidos de la Ilustración, tras la erosión de la confianza suscitada por las autoridades tecnocientíficas, hay un movimiento más profundo que es el reequilibrio conjunto de la reflexividad política occidental sobre el eje de lo natural y

⁴ Tania Murray Li. “¿Qué es la tierra? Ensamblaje de un recurso y de inversión mundial”, *Tracés*, nº 33, 2017, pp. 19-48.

⁵ Esta idea fue elaborada de muchísimas formas. Ver sin embargo André Gunder Frank, *ReORIENT, Global Economy in the Asian age*; Jack Goody. *El Robo de la Historia*; Kenneth Pomeranz. *Una Gran Divergencia*.

de lo social, y sobre el eje de lo moderno y de lo no-moderno (o del Norte y del Sur). Aunque ellos hayan dado lugar, como vamos a verlo, a elaboraciones teóricas y empíricas muy diferentes, y a veces divergentes, estos dos ejes se cruzan exactamente allí donde hemos definido nuestro problema inicial: en la apuesta que constituye el hacerse cargo políticamente de la subsistencia, de la territorialidad y del conocimiento de sí.

El descentramiento que se opera a través de todas estas reorganizaciones epistemo-políticas sin embargo no toma la forma solamente de una acumulación de conocimientos nuevos. La asimetría moderna no se identifica con un simple desconocimiento, con un simple desinterés o con un menosprecio de los vencedores por los vencidos, del centro por su periferia. Bien por el contrario. Para construir esta posición dominante se ha requerido indagar de cerca sobre el mundo, sobre las cosas que él contiene y sobre la manera cómo los otros pueblos lo habitan. Como la historia de las ciencias lo ha mostrado, la construcción de la excepción moderna no solamente se ha instaurado con la fuerza del cañón, sino a través de los instrumentos de conocimientos más sutiles. Los imperios coloniales hicieron botánica, zoología, ellos inventaron el derecho comparado, la filología, estudiaron las religiones de los pueblos que ellos pensaban dominar y sus sistemas normativos, no tanto para descalificarlos en bloque y sustituirlos brutalmente con nuevos esquemas, sino para encontrar el medio de hacer imperceptible, tolerable y bien fundada su presencia⁶. Conocer al otro, pero también conocer la naturaleza, han sido las tareas incansablemente sostenidas para realizar un doble golpe: no solamente fueron explotados y dominados amplias partes del mundo y sus habitantes, sino que todo eso les dio al mismo tiempo un prestigio simbólico creciente a los modernos, prestigio del que las bibliotecas y museos de los metrópolis europeas son todavía en la actualidad pruebas manifiestas puesto que deben una buena parte de su gloria a colecciones “obtenidas” en las experiferias. La doble excepción no es pues mas que un asunto de relaciones de fuerza —incluso si por supuesto no es bueno descuidar esta dimensión— así como también una relación de autoridad, con todo lo que implica esta noción. Los modernos pretendían conocer a los no-modernos, o a los pueblos colonizados, mejor de lo que ellos mismos se conocían, pues estaban convencidos de su monopolio de la autoridad científica al explorar, cartografiar, medir su mundo, inventariando las variedades vegetales y animales que él contenía, e *in fine* haciendo comercio con esa diversidad♦♥.

Ningún saber encarna mejor esta ambigüedad permanente de la doble excepción moderna que la antropología. El análisis comparado de las sociedades, de sus leyes, de sus ritos, de sus relaciones con el mundo, lo sabemos, nació en el corazón del dispositivo colonial, especialmente en la era victoriana⁷. Hija del modernismo imperial, la antropología consagra la fuerza centrífuga de los saberes: poniendo en pie una ciencia de las costumbres “primitivas”, opera en un mismo

⁶ Por ejemplo ver Gildas Salmon. “las Paradojas de la supervisión. El ‘reino del derecho’ sometido a prueba en la situación colonial en la India británica, 1772-1782”, *Politix*, n° 123, 2019, pp. 35-62.

♦♥ Cfr. el *Catálogo de la Vida* de François Dagognet.

⁷ George W. Stocking Jr. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press, 1987.

movimiento un paso hacia adelante en la reflexividad y se sitúa en el legado humanista clásico, y un paso además en la asimetría entre sociedades-sujetos y sociedades-objetos⁸. Y dado que la relación etnográfica permaneció no-reversible hasta una fecha tardía, el equívoco permanente entre autoridad científica y autoridad política ha sido reforzado⁹. La antropología ha podido escribirse como un puro y simple informe militar, como espionaje, como un vector de culto nacional o racial, o como un arte de la comparación que permite administrar las colonias a partir de un justo conocimiento de la leyes en vigor entre los otros. Será también por esto que en el seno de la antropología donde, progresivamente, serán emitidas las dudas más serias sobre el tema de la misión universal de Occidente, que van a servir de zócalo epistemológico y moral para las primeras formas de simetrización.

Es pues a menudo en el corpus antropológico colonial, ya sea en sus formas evolucionistas y luego difusionistas más etnocéntricas, donde inició y luego se afirmó la subversión simétrica. Durkheim y luego Mauss, podían por ejemplo al mismo tiempo consolidar la autoridad epistémica de la modernidad sobre los primitivos *via* su interpretación sociológica, y hacer de las religiones primeras el revelador de la socialidad humana, descentrando así el proyecto de autonomía. Al hacer esto, dan testimonio ya del hecho de que la alteridad cultural contiene un elemento totalmente desestabilizador que es la indiferencia con respecto a la “naturaleza” tal y como la concebimos¹⁰. Lo que entonces se llamaba totemismo, los vínculos de identificación entre grupos humanos y especies animales o vegetales, ha servido de conservatorio de una interrogación que más tarde se expresó como una suspensión de la distinción antaño reputada universal entre naturaleza y sociedad. Se ve cómo el doble cuestionamiento sobre el eje moderno/no-moderno y natural/social tiene una larga historia. Luego de la escuela durkheimiana, fue por ejemplo Lévi-Strauss quien recondujo esta inquietud antropológica a un nuevo registro. Al situar el corazón de los mecanismos sociales en la búsqueda de la diferencia, en la voluntad que manifiesta un grupo, un individuo, de tomar una distancia lógica con respecto a los que lo rodean y a su manera de pensar, Lévi-Strauss provee un instrumento de simetrización extremadamente poderoso, incluso para disociar universalismo y modernidad¹¹. Y al mismo tiempo, él identificaba claramente una forma de diferenciación cultural que tendía a aniquilar todas las otras, a saber: la diferencia que producen los modernos cuando exploran y explotan al resto del mundo. El perjuicio causado por las patologías del desarrollo afecta pues para Lévi-Strauss la dinámica cultural en su punto más vulnerable, puesto que una diferencia viene a comprometer todas las otras.

La voluntad de simetrizar, es decir de descentrar la mirada que uno echa sobre sí mismo, ha nacido pues de una reelaboración constante de la asimetría moderna, a

⁸ Johannes Fabian. *El Tiempo y los otros. Cómo la antropología construye su objeto*. Toulouse: Anacharsis, 2006.

⁹ Equívoco perfectamente restituido y asumido por Bronislaw Malinowski, “the Rationalization of Anthropology and Administration”, *Africa*, vol. 3, n° 4, 1939, pp. 405-430.

¹⁰ Me permito remitir a mi obra precedente, *el Final de un gran reparto*. París: CNRS, 2015.

¹¹ Ver *el Pensamiento salvaje*, Bogotá: Fondo de cultura económica, 1997; y “Raza e historia”, in *Antropología Estructural 2: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI, 1984, pp. 304-339.

veces por parte de sus actores más centrales. Y si uno gira la mirada del otro lado del reparto que instituye la modernidad, verá cómo se verifica esta idea. Entre los actores principales del movimiento de independencia de la India, por ejemplo, se encuentra un buen número de élites al comienzo promovidas por el imperio colonial británico (es el caso de Gandhi, de Tagore), formadas en Europa, y que se apropiaron la retórica nacionalista y universalista contra su tutela colonial. Pasa lo mismo ya con las voces anti-esclavistas y anticoloniales en las Antillas francesas que, como lo ha mostrado Silyane Larcher, han logrado una apropiación subversiva de los principios republicanos contra sus amos, al mismo tiempo que recalificaban y descentraban esos mismos principios¹². Estas idas y regresos geográficos y culturales de los ideales emancipatorios emborronan pues la imagen de una difusión de esos ideales a partir de un centro occidental, y es así como se puede escribir desde un punto de vista simétrico la historia de los últimos siglos. O dicho de otro modo: si la reflexividad política de los pueblos llamados “periféricos” siempre ha estado conectada a la modernidad desde que las redes mercantiles e imperiales las han tocado y han trastocado sus modos de vida, esta reflexividad ha terminado por volverse una componente fundamental de las ciencias sociales hace apenas algunos decenios.

Lo que se juega en el cuestionamiento de la doble excepción es el devenir del pensamiento crítico luego del hundimiento de sus dos pilares que son: por un lado el ideal de autonomía entendido como privilegio histórico de un pueblo sobre los otros, y por el otro, el ideal de abundancia como privilegio material de un pueblo que no responde ya a sus limitaciones ecológicas. El problema que se tiene no es pues el contemplar de manera narcisística las ruinas de una grandeza caída, sino el construir las condiciones de una autonomía colectiva disociada de su captación por el pacto liberal eurocéntrico.

Autoridad y composición

La simetrización postcolonial entra así en estrecha resonancia con la simetrización ecológica. Ciertamente que es posible describir y valorizar los afectos a lo no-humano y a su vulnerabilidad, la consciencia de una participación de lo humano en dinámicas que incluyan formas de vida distintas de la nuestra, sin tener que pasar por el esfuerzo costoso de una simetrización de los saberes. Pero desde que se busca identificar el sujeto crítico susceptible de apoderarse de estas cuestiones y capaz de darles una importancia política igual a la que le concedemos ordinariamente a la libertad y a la democracia, entonces uno ya no puede atenerse a un gesto ético y normativo abstracto. Hay que tomar en serio la dislocación del régimen conceptual y político prevalente desde hace muchos siglos y atacar frontalmente los problemas que plantea.

En este sentido la cuestión medioambiental trabaja la reflexividad social desde hace más o menos medio siglo. No acumulando los alarmantes datos sobre el estado del planeta, ampliando el espectro de las cosas valiosas o relativizando el lugar de lo

¹² Silyane Larcher. *L'Autre Citoyen: L'Idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*. París: Points, 2022.

humano en la naturaleza. No inyectando un poco más de naturalidad en las normas sociales para obtener algún equilibrio con la inyección de socialidad en la naturaleza. Sino haciendo que entre en el cuaderno de contabilidad epistemo-política de la crítica una interrogación sobre la construcción de la autoridad científica, técnica, geográfica, sobre el gran movimiento de exteriorización de lo natural y de lo no-moderno que define al naturalismo y ya no puede alimentar un pensamiento crítico que se preocupara por conformarse con el estado del mundo. Este movimiento es difuso, desordenado, pero es necesario identificarlo bien para que él condicione lo que Bruno Latour recientemente llamó el “aterrizaje” en el suelo de un nuevo género de política¹³.

Para orientarnos en esta galaxia teórica identifiquemos de entrada dos componente esenciales de la operación en juego. Esta, cuando lo logra, juega al mismo tiempo a nivel de lo que ya se llamó la *autoridad* y en aquel de lo que se va a llamar de acá en adelante la *composición*. Simetrizar es desmontar al mismo tiempo los procedimientos por los que un sujeto constituye su autoridad sobre objetos, su posición excepcional a su respecto, e iniciar nuevas disposiciones, nuevas composiciones posibles sobre la base de la abolición del antiguo régimen intelectual en el que un sujeto ejerce una autoridad indiscutible sobre sus objetos avasallados (la naturaleza, los no-modernos).

Comencemos por regresar al dominio en el que se formó el deseo de simetrización de la autoridad científica, es decir: la sociología de las ciencias. Desde fines de los años 1970, y sin que este movimiento haya estado ligado explícitamente a los envites postcoloniales o a la crisis del universalismo moderno, un grupo de investigadores y de investigadoras se dedicó a estudiar la autonomía que la esfera científica pretendía tener en nuestras sociedades. Pero contrariamente a lo que a veces se ha dicho, no lo hizo para instaurar un discurso relativista en el que todo sólo es un punto de vista, sino para dotar a la autoridad científica de un zócalo externo al régimen deductivo de la ciencia misma. O dicho de otro modo: se trataba de desplazar la cientificidad de la ciencia en el mundo social y explicar por cuáles procedimientos de veridicción debía pasar para enunciar hechos susceptibles de durar, de ser reconocidos como válidos, representativos de estados de cosas, y en tanto que tales, constituirse en autoridad. La sociología de las ciencias, a partir del “programa fuerte” de David Boor y el estudio de campo que Bruno Latour & Steve Woolgar han consagrado a un laboratorio de endocrinología¹⁴, se propuso pues explorar la

¹³ Bruno Latour. *¿Dónde aterrizar? Cómo orientarse en política*. Madrid: Taurus, < http://catedradatos.com.ar/media/Donde_aterizar_Bruno_Latour.pdf >

¹⁴ David Bloor (1976). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University Press, 1991; Bruno Latour & Steve Woolgar (1979). *La Vida de laboratorio. La producción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza, 2022 < Publicado por primera vez hace más de cuarenta años en colaboración con Steve Woolgar, *La vida en el laboratorio* es la primera obra de Bruno Latour y el esbozo inicial de lo que más tarde daría forma a la Teoría del Actor-Red. Fruto de dos años de investigación etnográfica en el laboratorio de neuroendocrinología del Premio Nobel Roger Guillemin en el Salk Institute, este libro fundacional sentó las bases de las nuevas tendencias en los estudios de la ciencia. A partir de una mirada antropológica, Latour y Woolgar ponen en jaque las concepciones tradicionales de la investigación científica para someter a su juicio al "hecho científico" y definirlo, desde un enfoque constructivista, como el "producto" de las complejas relaciones que establecen entre sí el conjunto de prácticas, instrumentos e instituciones que conforman el ámbito científico. Ahora, cuando la ciencia se entrelaza cada vez más con nuestro día a día a través de la omnipresente amenaza del colapso

singularidad del discurso científico no como un pase mágico del teatro simbólico por el cual una verdad se arranca del mundo de las aproximaciones y de las apariencias en virtud de su propia conformidad con lo real... sino como una manera particular de organizar observaciones, anotaciones, mediciones, controversias... que conduce a creencias estables. La sociología de las ciencias no se enfrenta a la autoridad de las instituciones científicas, sino a un esquema de autolegitimación que reposa por entero sobre el valor metafísico de la verdad. La autoridad científica es una forma entre otras de autoridad social, una manera entre otras de hacer aparecer realidades duraderas y susceptibles de agregar en torno a ellas prácticas, formas de asociación.

Los promotores de este nuevo género de pesquisa, sin duda inocentes con respecto a lo que iba a ser la recepción futura de sus trabajos, no creyeron por entonces necesario precisar que poniendo por tierra la acepción metafísica de la ciencia como poder de producir lo verdadero por ella misma, o más bien de revelarlo, le estaban haciendo lugar a una concepción verdaderamente democrática de ella. No porque ella tuviera que llegar a someterse a las opiniones de los profanos, o eliminar de sus procedimientos todo interés exterior... sino porque en sus procedimientos internos ella no es fundamentalmente diferente de los medios por los que un colectivo se pone de acuerdo para durar en tanto que colectivo. Si la epistemología clásica pensaba honrar la grandeza de la ciencia afirmando que “cuando las cosas son verdaderas, ellas se mantienen”, la inversión de este enunciado (“cuando las cosas se mantienen, ellas comienzan a ser verdaderas”¹⁵) hace prevalecer el procedimiento sobre su resultado y le abre a los científicos las puertas de la Ciudad, ese espacio en el que se juego la coordinación entre lo verdadero y los fines de la acción. La ingenuidad consistió en subestimar el grado en el que los científicos se atenían a la gloria que les rendía la epistemología, gloria que iba pareja con la certidumbre —de acá en adelante tambaleante— de poder ser los únicos garantes de su autoridad. Desde este punto de vista, la sociología de las ciencias no ha hecho otra cosa que anticipar en algunos años, o en algunos decenios, una situación en la que se ha vuelto manifiesto que las ciencias ya no logran ser una autoridad por sí mismas, al afirmar su pretendido monopolio sobre la verdad en torno al tema del mundo. Volveremos sobre el asunto, pero la cuestión climática ha probado *a posteriori* que la dimensión política de las ciencias no les viene añadida desde el exterior y después de todo, cuando se trata de argumentar en la plaza pública sobre tal o cual medida a tomar para evitar la catástrofe, sino que le es inherente a su proceder, que es inseparable de la operación que consiste en presentarse como los representantes legítimos de los procesos que se están presentando en la atmósfera.

climático y las diversas tendencias negacionistas y anticientíficas, pero también del ecofascismo, parece más necesario que nunca volver a los postulados de Latour para comprender la necesidad de un mundo común que sea capaz de mantener la potencia de los hechos sin dejar de denunciar sus intereses y sus riesgos. La editorial >. Ver también Harry M. Collins. *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*. Londres: Sage, 1985; Martin J. S. Rudwick. *The Great Devonian Controversy*. Chicago: University Press, 1985; Steven Shapin & Schaffer (1985). *El Léviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Quilmes, ar: Universidad Nacional, 2006.

¹⁵ Bruno Latour. *La Ciencia en acción*, p. 47.

La proliferación de las controversias científicas, técnicas, médicas suscitadas por la sociedad del riesgo ha funcionado como un catalizador de esas investigaciones y les ha provisto igualmente un objeto de predilección. Pero el riesgo y la controversia en realidad no eran más que un foco empírico entre muchos otros para un estilo de análisis cuyas ramificaciones iban a extenderse rápidamente por todos los terrenos. En efecto, la simetrización del proceder científico implica una alteración radical del repertorio analítico de las ciencias sociales y de la filosofía, y finalmente del metalenguaje moderno. Esta subida en generalidad de la simetrización es operativa incluso en los análisis más empíricos a los que ha conducido. Por ejemplo Michel Callon, en el artículo fundador que él consagra en 1986 a la crianza de las conchas Saint-Jacques en la bahía de Saint-Brieuc¹⁶: desde que la autoridad de los científicos dejó de ser pensada como el punto de partida de esta controversia, sino más bien como una de las componentes de una gran negociación entre diversas instancias humanas y no-humanas, desde ese momento fue la separación entre naturaleza y sociedad la que quedó cuestionada. En efecto, si ya no se va a seguir considerando como evidente la existencia de una clases de humanos habilitados para hablar a nombre de la naturaleza, sino que se pasa a interesar en la manera cómo se ha instaurado esta posición en el intercambio entre intereses, pruebas, búsqueda de la eficacia, entonces se erosiona la instancia natural ontológicamente consolidada en el discurso modernista. Y ello porque la “naturaleza” no existía sin este doble discurso tan extraño, en el que ella aparece a la vez como una realidad absolutamente independiente del discurso y como el correlato de una forma de autoridad histórica y socialmente situada.

La investigación de campo tal y como la promueve la sociología de las ciencias y de las técnicas busca pues reconstituir la formación de esta autoridad en lo que se llaman sus *pruebas*, es decir: las etapas tanto positivas como negativas (los éxitos y los fracasos) al término de las cuales alguien puede hablar por las cosas. En un plano empírico, la primatología, la física moderna, los mercados financieros, o también la administración de los residuos nucleares¹⁷ han podido ser revisitados a la luz de esas averiguaciones y, cada vez, es el más vasto edificio de la racionalidad moderna el que

¹⁶ Michel Callon, “Elementos para una sociología de la traducción. La domesticación de las conchas Saint-Jacques y de los marinos-pescadores en la bahía de Saint-Brieuc”. *L'Année Sociologique*, n° 36, 1986, pp. 169-208.

¹⁷ Entre otros, Donna Haraway (1989). *Visiones Primates - Género, Raza y Naturaleza en la Ciencia Moderna*. Madrid: [Hekht Libros](#), 2022; Isabelle Stengers (1993). *La Invención de las ciencias modernas*. < Las llamadas ciencias exactas siempre han afirmado ser diferentes de otras formas de conocimiento. ¿Cómo vamos a evaluar esta afirmación? Si tratamos de identificar los criterios que parecen justificarla o, siguiendo el nuevo modelo del estudio social de las ciencias, deberíamos verla como una simple creencia. *La invención de la ciencia moderna* propone una forma fructífera de ir más allá de estas posiciones aparentemente irreconciliables, que la ciencia es o bien “objetiva” o “socialmente construida”. En cambio, sugiere Isabelle Stengers, una de las filósofas de la ciencia más importantes e influyentes de Europa, podríamos entender la tensión entre la objetividad científica y la creencia como una parte necesaria de la ciencia, central para las prácticas inventadas y reinventadas por los científicos. “Stengers ha elegido buscar una piedra de toque que distinga la buena ciencia de la mala, no en epistemología sino en ontología, no en la palabra sino en el mundo”. Bruno Latour. La editorial estadounidense >; Karin Knort-Cetina & Alex Preda (dir.). *the Sociology of Financial Markets*. Oxford: University Press, 2004; Yannick Barthe. *El poder de indecisión*.

acaba de derrumbarse tras los errores más o menos pasajeros de una forma de autoridad. Una vez amenazada la posición soberana del científico como portavoz de la naturaleza, uno ya no puede detenerse a mitad del camino, y el modo de composición de las relaciones entre humanos y no-humanos que predominaba en la época moderna debía entonces pasar al examen. De la misma manera que autoridad y composición se implican mutuamente en nuestra historia, su cuestionamiento también. Desde este punto de vista, *Nunca hemos sido modernos* constituye el marco retrospectivo en el que se deben encajar la crítica de la autoridad científica y la redescipción del proyecto modernista, sabiendo que acá en adelante la una no puede ir sin la otra.

La crítica de la composición moderna de las relaciones entre humanos y no-humanos *via* la autoridad científica ha sido objeto de importantes malentendidos, porque cortó el viejo debate que polarizaba por un lado a los epistemólogos ocupados en depurar la ciencia de los residuos de imaginarios o de ideología en su seno, y por el otro lado, los filósofos que afirmaban más o menos asumiendo que la razón es una ideología entre otras. Pero el riesgo más grande que encontraba la sociología de las ciencias era en realidad no tanto despolitizar el debate como precisamente de llegar en el a una operación negativa. En efecto, si se redistribuyen con gran liberalidad las competencias mínimas que le dan a un actor un peso político, entonces rápidamente se puede llegar a una forma de “cosmopolitismo liberal”¹⁸, tan generoso como impotente. Suspende la autoridad de las ciencias tendría como consecuencia liberar potencialidades de asociación entre seres heterogéneos, de imaginar un espacio democrático que incluya humanos, máquinas, vivientes, en cadenas de asociación sin principio organizador fijo. Puesto que no se puede privar a nadie de *agency* sin cometer un crimen de purificación ontológica, para retomar los términos *Nunca hemos sido modernos* (Latour), uno se vuelve incapaz de definir las condiciones en las que una

¹⁸ La expresión es utilizada con este significado por Achille Mbembe (2013) en *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Madrid: Ned, 2016 < Tres momentos marcan la biografía de este vertiginoso ensamblaje. El primero es el despojo llevado a cabo durante la trata atlántica entre los siglos XV y XIX, cuando hombres y mujeres originarios de África son transformados en hombres-objetos, hombres-mercancías y hombres-monedas de cambio. Prisioneros en el calabozo de las apariencias, a partir de ese instante pasan a pertenecer a otros. Víctimas de un trato hostil, pierden su nombre y su lengua; continúan siendo sujetos activos, pese a que su vida y su trabajo pertenecen a aquellos con quienes están condenados a vivir sin poder entablar relaciones humanas. El segundo momento corresponde al nacimiento de la escritura y comienza hacia finales del siglo XVIII cuando, a través de sus propias huellas, los Negros, estos seres-cooptados-por-otros, comienzan a articular un lenguaje propio y son capaces de reivindicarse como sujetos plenos en el mundo viviente. Marcado por innumerables revueltas de esclavos y la independencia de Haití en 1804, los combates por la abolición de la trata, las descolonizaciones africanas y las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos, este período se completa con el desmantelamiento del apartheid durante los años finales del siglo XX. El tercer momento, a comienzos del siglo XXI, es el de la expansión planetaria de los mercados, la privatización del mundo bajo la égida del neoliberalismo y la imbricación creciente entre la economía financiera, el complejo militar post-imperial y las tecnologías electrónicas y digitales. Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra Negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo (depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible). Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización en tanto que nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir-negro del mundo. la editorial>

asociación es políticamente deseable, válida y duradera. En el fondo nada viene a sustituir el rol que antes jugaban las formas llamadas modernas de la autoridad epistemo-política.

Este cosmopolitismo liberal es pues el orden flexible que predominaría en un período desembarazado de los grandes relatos; liberal porque procede de un principio de no-discriminación de los seres y que (tal como lo hacen los pensadores del siglo XVIII con respecto a las personas humanas) les concede la capacidad de establecer alianzas virtuosas sin ayuda de una tutela externa que predefiniera sus roles; cosmopolita porque, como lo ha dicho tantas veces Bruno Latour, no se requiere nunca limitar *a priori* la amplitud de las redes de actores y de las cadenas de traducción. El problema no es pues tanto que se haya proclamado con precipitud la borrada de las líneas de separación clásicas que definían el concepto de clase, sino que, en ausencia de todo principio sintético y normativo, o *a minima* organizador, la figura política que emerge es lo que se podría llamar un *laissez-faire* <dejar hacer> *metafísico*. Lo que antaño se llamaba “relaciones sociales”, de ahora en adelante redimensionadas y que incluyen máquinas, vivientes, y el conjunto de los ensamblajes híbridos que ellos pueden componer, es reputado capaz de encontrar en sí mismo la norma de su organización óptima. Pero, como se lo ha sugerido en el capítulo 6, la idea según la cual la organización social puede adosarse a una normatividad tecnocientífica requiere una profundización de la reflexión en torno al papel de sus maestros de obra, los ingenieros, y sobre las condiciones en las que ellos son susceptibles de jugar el rol de contra-poderes y de trabajar por el común (y no para el mercado). La redefinición de la autoridad científica hubiera podido pues, hubiera debido también, traducirse por un reinversión de la tradición tecnocrática... pero este no ha sido el caso, a pesar de algunos gestos que se hicieron en esa dirección¹⁹.

A nombre de una ontología simplificada, expurgada de los repartos y de las jerarquías modernistas, la igualdad de los seres encuentra más bien su resultado en el ambiente acogedor, postideológico, de redes globales que en principio no dejan a nadie al borde del camino. O dicho de otro modo: el tipo de *composición* del mundo que la simetrización sociológica propone no está a la altura de la operación que ella le ha hecho sufrir a la *autoridad* científica. Recordemos a Polanyi y a sus dos principales lecciones. Al mismo tiempo que mostró cómo la sociedad se inventó al resistir a la universalización de las relaciones de mercado, él describió una dinámica compleja en la que las propiedades materiales y técnicas de la industria habían catalizado la emergencia de un sujeto crítico que exigía, y que luego obtenía en parte un reequilibrio democrático. Pero también mostraba en segundo lugar que, a falta de haber tenido en cuenta la dimensión territorial, o terrenal, de la coexistencia social, este contra-movimiento crítico le abandonó a las fuerzas conservadoras, nacionalistas y luego fascistas, la protección de esos vínculos no menos políticos que los otros, y no menos codiciados por el mercado. Sí, de ahora en adelante, la explosión de la sociedad como analizador histórico y como sujeto crítico no conduce a la emergencia de ningún

¹⁹ Bruno Latour. “Tecnología es hacer una sociedad duradera”, <<http://www.demasiadosuperavit.net/podcast/bruno-latour-la-tecnologia-es-la-sociedad-hecha-para-que-dure/>>, *the Sociological Review*, vol. 38, nº 1, 1990, pp. 103-131.

contra-poder cuya fuerza fuera al menos igual a la que alimentó al socialismo; entonces, para decirlo simplemente, perdemos al cambio. Si se rehúsa a abandonar la escena política a la reconstitución de una confrontación (o de una amalgama) entre enraizamiento conservador y globalismo mercantil, entonces es preciso que la simetrización de la modernidad esté a la altura de las expectativas políticas históricamente asociadas al socialismo, en Europa.

Para darle robustez a este programa de politización de la simetría, vamos a necesitar en el presente pasar por tres mediaciones teóricas, que se articulan respectivamente en torno a la antropología de la naturaleza, a la historia medioambiental y a la historiografía subalternista y postcolonial.

Bajo el naturalismo, la producción

El dinamitado de los referentes conceptuales de los ciencias sociales por parte de Latour y sus colegas no ha sido, nada de eso, el único vector de simetrización de la modernidad. Paralelamente, la antropología de la naturaleza ha perseguido fines similares a través del método etnográfico, comparándolo con otros modos de composición de las relaciones colectivas con el mundo. Este proceder, principalmente puesto en funcionamiento por Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, así como por Tim Ingold, prosigue el trabajo de desnaturalización del naturalismo en un marco comparativo²⁰. Uno de sus principales objetivos consiste en sacar a relucir la disposición naturalista de los seres y las formas de autoridad sobre las que reposa como una simple variante en un repertorio más o menos extenso de posibilidades que, desde un punto de vista comparativo, poseen un valor igual a aquel con el que estamos familiarizados. La centralidad de esta empresa intelectual es evidente en el marco de lo que se espera establecer, porque ella ataca más frontalmente que ninguna otra a la doble excepción moderna: la excepción cultural de los modernos y su voluntad de sacarse de las interdependencias ecológicas son acá consideradas como indisociables, y la disolución de estos dos movimientos se opera en un mismo gesto teórico.

La afinidad entre la sociología de las ciencias y la antropología de la naturaleza se traduce en referencias mutuas constantes. Cada una plantea a su manera la hipótesis de un agotamiento progresivo de los recursos epistemológicos y políticos del naturalismo y trata de precipitarse hacia la brecha que constituye la apertura de nuevas posibilidades cosmopolíticas, entre las cuales está la ecología política. Pero los separa una diferencia importante. Acabamos de ver que, para la sociología de las ciencias, el horizonte político toma la forma de un salto a lo desconocido alimentado por una actitud deflacionista con respecto a las grandes fuerzas estructuradoras que operan en el universo social, lo que a veces presenta el aspecto de un nuevo dejar-

²⁰ Este movimiento, a veces identificado como “el giro ontológico”, se lo puede comprender cómo un relanzamiento de las ambiciones teóricas de la disciplina luego de la crítica postmoderna de la autoridad etnológica. Ver Gildas Salmon. “Sobre la delegación ontológica. El Nacimiento de la antropología neo-clásica”, in *Comparative metaphysics : ontology after anthropology* / edited by Pierre Charbonnier, Gildas Salmon, and Peter Skafish. Londres: A Cerisy Colloquium, Rowman & Littlefield International, 2017, pp. 41-60.

hacer bastante confuso. La antropología de la naturaleza, por su parte, se contenta más sobriamente con describir disposiciones que, aunque sean no-modernas, han sido por lo menos duraderas (mientras que no sean eliminadas por su contacto con la modernidad) y no están privadas de la capacidad de organizar conductas y hacerlas entrar en esquemas en los que también se aplican la norma, la obligación, la prohibición, pero que también posee antagonismos y dominación. Frente al estado de ruinas del naturalismo, no se plantea pues de entrada una alternativa política más o menos deseable, sino más bien formas de organización material y simbólicas estructuralmente análogas.

Desde este punto de vista los estudios sobre el animismo han jugado un rol esencial, puesto que ellos han hecho aparecer la principal variante susceptible de descentrar el naturalismo como zócalo a partir del cual se enuncia el saber, pero también como zócalo sociopolítico. En efecto la etnología de los colectivos diseminados en lo que queda de la selva amazónica y en algunas regiones del perímetro ártico ha vuelto a investir ese viejo concepto antropológico para designar una ontología indiferente a la separación del sujeto y el objeto tal como él prevalece para nosotros²¹. A pesar de la multitud de variantes que se presentan, el animismo puede ser definido como una tendencia a atribuir las características de la subjetividad a un conjunto más vasto de seres no-humanos, y a hacer gozar a la forma de los cuerpos un papel diferenciador. El animista —y aquí nos apoyamos en particular en los análisis de Descola— se comunica pues *via* cantos, rituales, sueños, con los animales, las plantas, los espíritus; y buen número de las relaciones que tenemos la costumbre en tanto que occidentales de considerar como sociales, toman la forma de relaciones simbólicas con compañeros no-humanos. El parentesco por ejemplo se extiende a las presas del cazador, a las plantas cultivadas, si retomamos la etnografía de los achuar. El animismo posee igualmente formas propias de autoridad, especialmente el chamanismo, y si no condiciona la reabsorción del conflicto a la propiedad de la tierra (porque la mayor parte de los colectivos animistas no están

²¹ Tim Ingold. *La Percepción del entorno*. Londres: Routledge, 2000; Philippe Descola. *la Selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Institut français d'études andines, 2014. < Aislados en la selva del Alto Amazonas, los indios Achuar domesticar simbólicamente un mundo salvaje que ellos han modificado apenas. Llenando la selva, los ríos y huertos, de parientes animales y vegetales que se deben seducir, obligar o mimar, este pueblo de guerreros da a la naturaleza todas las apariencias de la sociedad. Partiendo de una etnografía minuciosa de la economía doméstica, el autor demuestra que esta ecología simbólica, no es un reflejo ilusorio de la realidad, porque influye en las elecciones técnicas de los Achuar, y sin duda, su destino histórico. Rechazando un idealismo que no tiene absolutamente en cuenta las condiciones materiales de existencia de los pueblos estudiados, y repudiando también un empirismo ingenuo que ve, en las creencias y representaciones, simplemente un reflejo de las formas de vida, Philippe Descola se ha dedicado a la difícil tarea de detectar, en un pueblo poco conocido, lo que yo llamaría "la zona de interrelación": condiciones materiales de existencia, medio geográfico etc., no como falsamente se podrían imaginar, independientemente de la presencia del hombre, sino percibidos como los hombres los van conociendo y ya transformados por la mano del hombre. Este libro, por tanto, no es solamente una contribución histórica y etnográfica para el mejor conocimiento de una zona del Nuevo Mundo particularmente importante, zona de unión de las altas culturas andinas y las de la selva: es una obra de gran interés teórico y metodológico, que encauza la reflexión antropológica por nuevos caminos. Editorial >; Eduardo Viveiros de Castro. *El Punto de vista del enemigo. Humanidad y divinidad en una sociedad amazónica*. Chicago: University Press, 1986; Nurit Bird David. "Animism" revisited. *Current Anthropology*, vol. 40, supl., 1999, pp. 67-91.

totalmente sedentarizados), responde a su manera al problema de los antagonismos sociales (a través de un esquema de depredación guerrera y mágica).

Por contraste los colectivos animistas ponen así de manifiesto el vínculo indisociable entre relaciones sociales y relaciones ecológicas que nosotros los modernos hemos negado durante tanto tiempo, y es la razón por la que han sido investido de un rol de portavoces en el cuestionamiento de la doble excepción. Si es posible constituir grupos culturales tan dignos y respetables que los nuestros sin pasar por una reflexividad social, es decir sin considerar que la autonomía colectiva toma su fuente en la exteriorización de alguna cosa llamada la “naturaleza”, entonces esto significa dos cosas. Primero, lo que ya sabíamos por otras travesías, que la dualidad de lo natural y de lo social es una construcción histórica contingente y en suma bien reciente, es decir que la “naturaleza” no es una referencia universal y transparente para el pensamiento humano. Segundo, que la fijación de la reflexividad sobre el concepto de sociedad para organizar la autoprotección de un grupo contra lo que lo agrede tampoco tiene nada de universal. Formulado en estos términos, el pluralismo ontológico de la antropología toma la amplitud de una subversión política, a la manera de lo que Pierre Clastres había querido hacer algunos decenios antes²²: que existan colectivos sin naturaleza (como existen sociedades sin Estado) muestra que la identificación colectiva con seres no-humanos puede ser un factor de solidaridad, de integración.

Eduardo Viveiros de Castro, en particular, le ha dado al reparto entre el naturalismo y el perspectivismo (un término que el prefiere al de animismo) una profundidad política que resuena claramente en una de las consignas de su obra *Metafísicas caníbales*: dice él que lo que está en juego es el acceso de los colectivos no modernos a la determinación ontológica, obtenida al término de un “proceso de descolonización permanente del pensamiento”²³. Esto significa que el desmembramiento del sistema categorial moderno tiene como consecuencia la atribución a los colectivos perspectivistas de una autoridad epistémica igual a la nuestra, al quedar reducido el dispositivo modernista a su propia contingencia, a su carácter provincial. No solamente su punto de vista sobre nosotros es al menos tan válido como el que tenemos sobre ellos, sino que ellos están en capacidad de proponer un contra-análisis de las relaciones simbólicas y materiales que rigen la modernidad, a fortiori son capaces de regirse a ellos mismos, en tanto que grupos políticos autónomos en el seno de un Estado que los mira de igual a igual, ya sea Brasil, Ecuador, o cualquier otra entidad política que abraza este tipo de comunidad²⁴. El

²² Pierre Clastres (1974). *La Sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila, 1978.

²³ Eduardo Viveiros de Castro. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología post-estructural*. Buenos Aires: Katz, 2010, p. 14.

²⁴ Las apuestas políticas del animismo amazónico han sido desarrolladas a partir de una palabra indígena en Davi Kopenawa & Bruce Albert. *La Caída del cielo. Palabra de un chamán yanomami*. Madrid: Capitán Swing, 2024 < ‘La caída del cielo’ es un extraordinario relato en primera persona de la historia vital y el pensamiento cosmoecológico de Davi Kopenawa, chamán y portavoz de los yanomami de la Amazonia brasileña. En estrecha colaboración con el antropólogo Bruce Albert, amigo suyo desde los años setenta, Davi Kopenawa pinta un cuadro inolvidable de la cultura yanomami, pasada y presente, en el corazón de la selva tropical. Kopenawa relata su iniciación y experiencia como chamán, así como sus primeros encuentros con forasteros: funcionarios

análisis ontológico de los colectivos sin naturaleza presenta pues una contribución al problema que se creía típicamente moderno de la autonomía: al ya no estar centrada en el mito de un pueblo legislador de sí mismo contra el alea natural, puede ser pensado como una ambición más universal de autopreservación. Tras la estela de estos análisis, la causa de las comunidades indígenas ha sido vista como indisociable de las luchas generalmente calificadas de “medioambientales”, puesto que la alteridad cultural del animismo se manifiesta esencialmente como una alteración del modo de relación moderna con la naturaleza.

La obra de Viveiros de Castro representa el resultado principal de una simetrización radicalizada más allá del dispositivo estructural construido por Descola en *Más allá de naturaleza y cultura*. Sin embargo, el potencial político de la simetría aparece aquí a veces entrabado por la forma de la alternativa que se nos presenta. El dualismo moderno al estar definitivamente comprometido por su implicación en la reducción al silencio de las voces animistas y por su alianza objetiva con la idea de una hegemonía intelectual de Occidente, no permanece en efecto como opción metafísica, moral y política, sólo queda el perspectivismo, o más ampliamente toda subversión de la historia moderna de la naturaleza que se juega a nivel de la composición del colectivo, de la extensión de los bordes de la comunidad de los semejantes. Perspectivismo o barbarie, se podría decir. Constituido como paradigma teórico, el perspectivismo ha salido poco a poco de las selvas amazónicas en las que se había desarrollado para entrar en las bibliotecas de filosofía al lado de una fenomenología del mundo sensible que espera hacer de la reciprocación de los puntos de vista un apoyo normativo para la ecología²⁵. También es objeto de un proceso de apropiación cultural que lo desprende de las relaciones simbólicas propias de la cuenca amazónica, es decir del juego de diferenciación y de demarcación entre grupos que le ha dado su vigor, su profundidad, su creatividad. Es tanto como decir que en estas condiciones, la subversión animista (o perspectivista) está condenada a desplegarse en un plano esencialmente especulativo, por no llamarlo estético, puesto que se lo presenta como una alteridad radical sin solución de continuidad política con la configuración moderna. En efecto, es necesario admitir que ignoramos todo lo que podría ser un sistema de derechos indizado sobre la composición animista del colectivo, que ignoramos si este sería verdaderamente una garantía de concordia social y, sobre todo, que no podemos permitirnos esperar los siglos necesarios a una

del gobierno, misioneros, trabajadores de carreteras, ganaderos y buscadores de oro. Describe vívidamente la represión cultural, la devastación medioambiental y las muertes provocadas por las epidemias y la violencia. En su papel de embajador mundial de su pueblo, que está en peligro, hace una crítica mordaz de la sociedad industrial occidental, cuya codicia material, violencia masiva y ceguera ecológica contrastan fuertemente con los valores culturales yanomami. ‘La caída del cielo’ es al mismo tiempo una historia de madurez, un relato histórico y una explicación de la filosofía chamánica, pero sobre todo es un apasionado alegato a favor del respeto de los derechos de los nativos y la conservación de la selva amazónica. Este apasionado alegato a favor del respeto de los derechos de los pueblos indígenas es un poderoso reproche a la acelerada depredación del Amazonas y otros tesoros naturales amenazados por el cambio climático y el desarrollo. La editorial>

²⁵ Ver por ejemplo David Abram. *Cómo se mató la tierra. Por una ecología de los sentidos*. París: la Découverte, 2013; Jane Bennett. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Duke university press, 2010.

eventual conversión al animismo para responder al imperativo ecológico, pues el tiempo cuenta en contra.

Pero si de nuevo nos concentramos en el trabajo de Descola, encontraremos sin embargo otra vía susceptible de darle un sentido político a la antropología de la naturaleza. Esta consiste en investir el método comparativo no para orquestar una crítica de la modernidad elevada al rango de conflicto ontológico, sino para descubrir en el seno de un contexto histórico y social dado los fermentos de su transformación. Es lo que ocurre por ejemplo cuando Descola describe, en *Más allá de naturaleza y cultura*, los modos de relación que aseguran la integración de los humanos y de los no-humanos en el seno de uno de los cuatro grandes esquemas de identificación que él declina²⁶. Atrae en particular nuestra atención sobre el rol que juega la idea de producción en la manera cómo las sociedades modernas (naturalistas) encaran la participación que las vincula al mundo exterior. El esquema de la producción, escribe él, sólo fue objetivado muy tardíamente, en la economía política y sus críticos, especialmente en Marx (y en este punto nuestros análisis precedentes convergen con él). Sin embargo, el esquema productivo hunde muy lejos sus raíces en la economía simbólica de las sociedades técnicas, y se la reencuentra en la traza a la vez de las fuentes teológicas que describen un dios-artesano, creador de un mundo que le está sometido, y en la tradición helenística que le da primacía a la autonomía de un agente intencional responsable de su producto²⁷. La producción, como manera de calificar un acto técnico, resulta así de lo que Haudricourt llamaba la “acción directa positiva”²⁸, es decir: una forma de control integral sobre las cosas que conduce a un objeto-producto cuya secundariedad ontológica refleja la heteronomía práctica. El esquema de la producción es pues el principal vector de la asimetría entre lo humano y el mundo, su raíz práctica.

Esta relación de engendramiento entre un sujeto y un objeto, que se ha vuelto evidente para nosotros, no es sin embargo para nada universal, y la etnología presenta claros ejemplos de relaciones técnicas en las que se introduce una más grande reciprocidad. Incluso cuando la asimetría entre los diferentes actores de un proceso técnico y económico se mantiene, es decir: sin tener que postular la animación profunda de un animal, de una planta o de cada elemento del cosmos... los roles no tienen necesariamente que distribuirse siguiendo una separación brutal entre actividad y pasividad, autonomía y servidumbre. O dicho de otro modo: la polarización entre el sujeto y el objeto puede ser flexibilizada en la práctica y relativizada ideológicamente cuando la atención a las características de la materia se acrecienta, y cuando la participación de esta última en la emergencia de una forma y de una función nueva es reconocida activamente. No es pues absolutamente necesario universalizar la condición de persona para darle derecho al poder de actuar singular que poseen los no-humanos, viviente o no; el encierro ontológico que constituye la

²⁶ *Op. cit.* cap. 13. trad. Paláu, pp, 247 ss.

²⁷ *Ibid.*, p. 258.

²⁸ André-Georges Haudricourt. “Domesticación de los animales, cultivo de las plantas y tratamiento de los otros”, *L’Homme*, vol. 2, n° 1, 1962, pp. 40-50. < <https://pdfcoffee.com/qdownload/el-cultivo-de-los-gestos-entre-plantas-animales-y-humanos-4-pdf-free.html> >

noción de “cosa”, tradicionalmente opuesta a la de “persona”, puede perfectamente desaparecer en un marco en el que los humanos asuman una responsabilidad singular con respecto a su mundo. En el fondo es lo que ocurre cuando, bajo la influencia de la economía ecológica, procesos tales como el filtrado del agua por los suelos, el mantenimiento de los equilibrios químicos de la atmósfera por los bosques, o en otra escala la polinización de las plantas por las abejas... son reconocidos como servicios ecológicos, es decir como condiciones no producto de la subsistencia humana²⁹. El desarrollo de una ciencia económica que reconoce y valoriza la dimensión ante-productiva de numerosas regulaciones ecológicas va en el sentido indicado por Descola, pues permite ponerle fin a la inconmensurabilidad establecida antaño entre las interdependencias y las regulaciones que mantienen juntos los elementos de la tierra, y las interdependencias y las regulaciones que mantienen juntos a los miembros de las sociedades. Así comprendida, la antropología de la naturaleza desnaturaliza las evidencias alojadas en el esquemas productivo, o produccionista, que hasta el momento ha dominado la autocomprensión de la modernidad.

Como nos invita Baptiste Morizot en algunos de sus trabajos, se puede ir más lejos aún y ver en el esquema de la producción la fuente lejana de una confusión de orden metafísico que reina en nuestra relación con el mundo³⁰. En efecto, el desarrollo de habilidades que el griego antiguo expresa con el concepto de *poiesis* tiende a concederle al artesano, en tanto que él impone una forma a una materia al comienzo inerte, una responsabilidad casi exclusiva en la génesis de los objetos. Esta figura del creador que ejerce una soberanía absoluta sobre cosas pasivas opera todavía hasta en la idea según la cual la emancipación de los humanos se jugaría con su capacidad para extraerse de las dependencias naturales. Por lo demás ella ha funcionado como el punto de honor de los “civilizados” contra los “primitivos”, y especialmente contra las sociedades de cazadores-recolectores en las que la subsistencia sólo tiene que ver de manera marginal con la transformación directa y planificada de la materia, y en las que prevalece un esquema de depredación³¹. Producir es un acto que para nuestra manera de ver glorifica a su operador, pero al precio de una hiperinversión de su responsabilidad en la génesis de los bienes, y especialmente de los bienes de subsistencia. En efecto, si las técnicas de la alfarería, y *a fortiori* de las artes mecánicas típicas de la edad industrial, ejemplifican bien una relación en la que la materia es reconfigurada por entero, por no decir: transfigurada, por las habilidades humanas, no pasa menos con la agricultura. Pues si como lo hemos visto en el capítulo 2, el granjero moderno se ufana de mejorar la tierra y por tanto de volverla aprovechable, lo hace al precio de una sub-evaluación de las interdependencias ecológicas muy profundas y muy antiguas, de los estratos eco-evolutivos sedimentados en sus prácticas y en su funcionamiento orgánico, que han conducido a la estabilización de un régimen alimenticio, y más ampliamente de un modo de vida,

²⁹ Giorgios Kallis & Erik Swyngedouw. “Do bees produce value? A conversation between an ecological economist and a marxist Geographer”, *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 29, nº 3, 2028, pp. 36-50.

³⁰ En particular en una conferencia dada en el coloquio *the Right use of the Earth* en junio de 2018: “Prédation et production. Quel bon usage de la terre?”.

³¹ V. Gordon Childe. *Man Makes Himself*. Londres: Watts, 1936.

agrario. La contribución de los agentes no humanos, es decir de los suelos, de las plantas y de los animales, en la génesis de una cosecha de granos es tal que el léxico de la producción aparece esta vez en profundo desajuste con la naturaleza de los procesos cualificados. El esquema productivo recubre pues participantes ecológicos muy diferentes los unos de los otros, y deconstruir el valor central que él recibe en la economía del pensamiento moderno permite hacerle justicia a lo que, todavía con Morizot, se pueden llamar “alianzas” complejas con la tierra y el viviente³².

El saber antropológico permite pues identificar lo que, en el seno de esquemas cosmológicos muy profundamente anclados en nuestras actitudes y nuestras instituciones, está ya vacilando, a punto de abrir el naturalismo a algunas de sus virtualidades aún adormecidas. Ahora bien, es el caso de ese modo de relación productivista, con lejanas fuentes técnicas y teológicas, que parece perder una parte de su hegemonía sobre nuestro imaginario económico y político. Lo que se dibuja en la estela de la desnaturalización del reparto productivo, más radicalmente que el antiproduccionismo difundido por la mayor parte de los pensadores de las alternativas al crecimiento, es lo que se podría llamar un... *antiproduccionismo*. El problema en efecto no es tanto cuestionar el productivismo, es decir la intensificación de las cosechas y extracciones que la economía moderna no le compensa a la naturaleza, sino la idea misma según la cual el esquema productivo actual sería una buena descripción de lo que sucede entre el medio no-humano y nosotros. La superación de este modo de relación debe en otros términos preceder y preparar la crítica del productivismo, sin lo que quedamos expuestos a un gesto teórico incompleto, que pediría simplemente el mantenimiento de la misma relación, frenándola poco a poco. Este rebasamiento tiene el potencial de reorientar nuestra reflexividad política, incluida la reflexividad socialista, de la que hemos visto hasta qué punto era ella tributaria del concepto de “producción” y de “pueblo productor”.

El intercambio ecológico desigual

Evidentemente que la antropología es con toda claridad central en el cuestionamiento de nuestras relaciones con el otro y con las cosas. Pero ella no es el único tipo de saber implicado en este gran proceso de simetrización. A sus lados, algunas ramas de la historia medioambiental, las más próximas de la crítica de la economía política, permiten encarar las cuestiones que acaban de ser abordadas desde un ángulo diferentes.

Lo vimos en el capítulo 4: es posible describir la extensión de las redes comerciales a escala del globo no solamente como la proyección de poder, de tecnología y de hombres a partir de un polo occidental, sino también y sobre todo como la captación de espacios, de fuerzas de trabajo, de recursos minerales y biológicos, todos estos elementos decisivos en la formación de la pretendida

³² Baptiste Marizot. “Nuevas alianzas con la tierra. Una cohabitación diplomática con el viviente”, *Tracés*, n° 33, 2017, pp. 73-96.

centralidad de Europa. Bien descrito por Wallerstein especialmente³³ en su obra de historia global del capitalismo, el despliegue del sistema-mundo que convirtió al conjunto de las vidas humanas en interdependientes, ha debido ser completado por trabajos que han mostrado a la vez la estructura geográfica de las desigualdades de desarrollo inducidas por la economía imperial y colonial, es decir el carácter orgánico del desarrollo de los unos y del “sub-desarrollo” de los otros³⁴, y la dimensión material de esas desigualdades, su incrustación en la construcción de un sistema que borra sistemáticamente los costos y las consecuencias ecológica de la tendencia extractiva. La historia medioambiental no es pues solamente la historia de los riesgos, de los instrumentos tecnocientíficos y de sus fracasos, o la de las sensibilidades emergentes, sino también una reflexión sobre las modalidades específicas de la explotación cuando ella toma la forma de la división global del trabajo y de la organización de flujos de materias desde las regiones esencialmente extractivas hacia las regiones esencialmente consumidoras, jugando el rol de operador de diferenciación el adelanto tecnológico. En el fondo, desde el momento del contacto biológico y político de los continentes en lo que el historiador Alfred Crosby llamó el *Columbian exchange*, la organización de las relaciones de fuerza y de derecho entre las diferentes regiones del globo es indisociable del destino de los vivientes, de los territorios, de los recursos conectados de ahora en adelante³⁵.

La teoría del “intercambio ecológico desigual” apareció en este marco, en la pluma de muchos autores preocupados por integrar los aportes aparentemente heteróclitos de la simetrización postcolonial y de la economía de subsistencia, es decir por una buena parte de la bioeconomía de la que hemos hablado en el capítulo precedente. La principal contribución a esta teoría viene del economista e historiador de las ciencias Joan Martínez-Alier quien, en *the Environmentalism of the Poor*, propone una articulación muy profunda entre la forma de los flujos de materia que estructuran la economía global y la emergencia de movimientos sociales críticos en las regiones dedicadas a la economía extractiva, ya sea minera o agraria³⁶. Su

³³ Ver los tres volúmenes del *Moderno Sistema-Mundo* aparecidos entre 1974 y 1989.

³⁴ Samir Amin. *El Desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Barcelona: Fontanella, 1975.

³⁵ *The Columbian exchange. Biological and Cultural consequences of 1492*. Westport: Greenwood Pub, 1972.

³⁶ Joan Martínez Alier (2011). *El Ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. 5ª ed. Barcelona: Icaria, 2021. < El ecologismo de los pobres tiene la intención explícita de contribuir a consolidar dos áreas de estudio recientes, la ecología política y la economía ecológica, al tiempo que analiza las relaciones entre ambas. El libro analiza diversas manifestaciones del creciente “movimiento por la justicia ecológica”, así como el “ecologismo popular” y el “ecologismo de los pobres”, que en las próximas décadas se convertirán en fuerzas motrices para lograr una sociedad ecológicamente sostenible. El autor estudia detalladamente muchos conflictos ecológicos a lo largo de la historia y actuales, en ámbitos urbanos y rurales, mostrando cómo los pobres con frecuencia favorecen la conservación de los recursos. El medio ambiente es, por lo tanto, una necesidad de los pobres y no un lujo de los ricos. Martínez Alier concluye con el interrogante fundamental: ¿quién tiene el derecho de imponer un lenguaje de evaluación y quién tiene el poder de simplificar la complejidad? Joan Martínez Alier es profesor del Dpto. de Economía e Historia Económica de la Universitat Autònoma de Barcelona, miembro del Comité Científico de la Agencia Europea de Medio Ambiente, y Presidente-electo de la *International Society of Ecological Economics*. Es director de la revista *Ecología Política* que la editorial Icaria publica desde 1991. Es autor de las obras *La economía y la ecología* (1991) y *Economía ecológica y política ambiental* (2000) editadas por el Fondo de Cultura Económica, México, *De la*

razonamiento reposa sobre la utilización de los trabajos realizados por la economía ecológica, es decir por ese legado particular de la bioeconomía de los años 1970 que buscaba zafarse de las métricas económicas ordinarias fundamentadas en los precios de mercado, para subordinar el análisis de la riqueza a un concepto de valor definido con referencia a la ecología funcional³⁷. De este modo se da una percepción totalmente diferente de una economía nacional particular si uno se refiere a su balanza ecológica más que a su balanza comercial que sólo toma en cuenta las relaciones entre diferentes valores de cambio³⁸. En algunos casos y especialmente en América Latina y en el sudeste asiático, la adopción de un referencial ecológico que permite hacer patente el carácter desigual de los intercambios comerciales, que no aparece en un balance contable clásico. Este enfoque se sitúa en la prolongación de los estudios sobre la formación histórica de la economía global que pone en el centro de este proceso la economía de plantación; la puesta en operación de una economía azucarera constituye en efecto el caso históricamente paradigmático de esta disyunción entre la lógica de los mercados y la de las dependencias materiales³⁹.

El perfil económico extractivo de las regiones del Sur Global somete por ejemplo a sus stocks de recursos, a sus trabajadores, pero también a sus capacidades de regeneración de sus territorios (ciclo del agua, de los suelos, del aire), a una presión muy importante, que sin embargo no recibe traducción económica oficial. Se trata de una característica esencial y común al conjunto de las actividades extractivas: ellas buscan la obtención de mercancías en bruto, cuyo valor de cambio voluntariamente mantenido a precios muy bajos no refleja el costo ecológico real. En la medida en que las industrias minera y agrícola, especialmente, no tienen obligación de compensar las consecuencias de la erosión de los stocks, de la transformación de los medios, de la polución, que sin embargo son las condiciones de su aprovechabilidad, una brecha enorme aparece entre los números arrojados por la balanza comercial y las cifras registradas por la economía ecológica. Martínez-Alier interpreta el carácter inconmensurable de estas dos métricas como un efecto de la utilización estratégica por las autoridades económicas de dispositivos destinados a limitar el costo de las inversiones industriales, frecuentemente occidentales, y así mantener el diferencial Norte y Sur. Dicho de otro modo: la teoría del intercambio ecológico desigual no concibe a la economía ecológica como proveedora de una verdad absoluta a propósito de la riqueza (como era el caso con Georgescu-Roegen y más aún con Odum), sino

economía ecológica al ecologismo popular (Icaria, Barcelona, 1994) y de *El ecologismo de los pobres* (2004). La editorial >

³⁷ Robert Costanza (dir.). *Ecological Economics. The Science and Management of sustainability*. New York: Columbia University Press, 1991.

³⁸ R. Muradian, M. O'Connor, J. Martínez-Alier. "Embodied Pollution in Trade. Estimating the 'Environmental Load Displacement' of Industrialised Countries". *Ecological Economics*, vol. 41, n° 1, 2002, pp. 51-67.

³⁹ Sobre la convergencia entre historia medioambiental y teoría del intercambio ecológico desigual, ver los trabajos de Stephen Bunker, *Underdeveloping the Amazon. Extracoint, Unequal Exchange and the Failure of the Modern State*. Chicago: University Press, 1990; de Alf Hornborg, en particular *the Power of the Machine Global Inequalities of Economy, Technology and Environment*. Lanham: Altamira Press, 2001; y el colectivo dirigido por John McNeill & Joan Martínez-Alier. *Rethinking Environmental History. World-system History and Global Environmental Change*. Lanham: Altamira Press, 2007.

como un instrumento capaz de hacer que aparezca la parcialidad del sistema de precios. La inconmensurabilidad entre las dos métricas permite comprender que la racionalidad económica misma está en juego en el esfuerzo de simetrización. Es en este sentido que la simetrización que acá está operando respeta nuestro doble criterio: se enfrenta al mismo tiempo a una forma de autoridad científica —acá la de la economía— y a un modo de composición del mundo —el del capitalismo extractivista—.

La significación filosófica de esta teoría brota claramente si se le presta atención a la noción de materia prima. Un mineral, combustible fósil o no, pero también un producto agrícola en bruto (torta de soja, aceite de palma no refinado), se obtiene al término de un proceso que encarna de alguna manera el inverso exacto del ideal económico y técnico moderno. El trabajo es aquí poco calificado, poco especializado (la división del trabajo es pues débil), la innovación tecnológica es muy pobre y rara vez crucial, y es por esto que estas mercancías son reputadas como representando un débil valor añadido. Como lo han mostrado astutamente Jason Moore & Raj Patel, la indignidad económica de la materia prima se debe a los procesos por los que se la denomina *cheap*, es decir: a la vez poco representativa de las capacidades técnicas humanas y obtenida bien barata; la débil intensidad en capital y en innovación de estas mercancías las proyecta a los bajos fondos de nuestro imaginario económico⁴⁰. El caso del trabajo, que puede ser considerado como un factor de producción barato, es singular, pero es evidente que la baja inversión en los dominios de la salud, de la educación, de las pensiones... es el equivalente social del no-pago de las externalidades, o servicios ecológicos degradados. En otros términos, singularizar ciertas mercancías como “materias primas” expresa la paradoja de una dependencia ecológica reconocida, pero inmediatamente negada.

Por el contrario, sabemos también que esas materias primas sólo pueden ser obtenidas al término de un proceso en buena medida invisible que consiste, para retomar los términos de la antropóloga Tania Murray Li, en “armar la tierra de recursos”⁴¹. Los dispositivos jurídicos y económicos que permiten acceder a la propiedad de la tierra en cantidades suficientemente grandes como para desarrollar una actividad extractiva industrial dirigida hacia la exportación, remite directamente a las estructuras de soberanía clásica, sin las que la tierra no es más que un suelo sin cualidades jurídicas y económicas. Es el Estado el que debe hacerse maestro de obra de esas empresas productivas o decidir sobre su delegación en manos de intereses privados; es la asociación entre territorialidad y soberanía la que es agitada cuando se trata de mejorar tierras hasta entonces consideradas como sub-explotadas, en el marco de lo que se llama hoy el *land grab* <acaparamiento de tierras>, o *land rush* <fiebre de tierra>, ese gran movimiento de captación de tierra aprovechables⁴². La relación con la tierra como recursos se sitúa así al término de un proceso de

⁴⁰ Jason Moore & Raj Patel. *A History of the World in Seven Cheap Things*. Londres: Verso, 2017.

⁴¹ Tania Murray Li. “Qu’est-ce que la terre? Assemblage d’une ressource et investissement mondial”.

⁴² Para una síntesis de los trabajos que se han hecho sobre este envite, ver Saturnino M. Borras Jr., Ruth Hall, Ian Scoones, Ben White, Wendy Wolford, “Towards a Better Understanding of Global Land Grabbing. An Editorial Introduction”, *the Journal of Peasant Studies*, vol. 38, n° 2, 2011, pp. 209-216.

construcción social que moviliza conocimientos e instituciones que van de la exploración geográfica a la burocracia más sutil; para obtener aceite de palma (y este es el ejemplo desarrollado por T. Murray Li) se necesita todo un mundo de saberes y de instrumentos institucionales que se remontan hasta el más masivo de ellos, el Estado. Las materias primas se sitúan pues en un espacio intermediario, a la vez intensamente político y relegado a las márgenes de la reflexividad económica ortodoxa.

Tras estas paradojas de la materia prima se reencuentra el problema de la metafísica de la producción de la que ya hemos hablado, y que la antropología de la naturaleza se proponía ya desalojar de su trono. La economía de la sustancia de Martínez-Alier y sus colegas permite desplegar nuestra reflexión sobre el esquema productivo moderno construyendo para ella instrumentos que den cuenta de la relación económica sin crear una brecha entre productor y producto. Al pensar las actividades económicas como un sub-sistema de relaciones metabólicas que implican ante todo actores ecológicos, bióticos y abióticos, la operación productiva es recalificada en un plano ontológico. El carácter excepcional del agente humano, que se apropiaba la causalidad y con ella el control sobre las cosas, es secundarizado, relativizado, puesto que de aquí en adelante queda inmerso en el baño de las relaciones complejas de codependencia. Polinización, pozos de carbón, filtrado de agua, constitución de los suelos, etc.; la larguísima lista de las funciones ecológicas que forman las condiciones de posibilidad de la subsistencia, nos permite desviar nuestra mirada sobre las disposiciones institucionales que por el momento aseguran la *chapness* <baratura> de las materias primas. Fue porque se separó y se glorificó bajo el nombre de producción a una pequeña parte de las operaciones que se juegan en la génesis de una mercancía (notablemente el hecho de darle una forma a una materia) que nos acostumbramos a no ver esas funciones y nuestra dependencia a su respecto.

Entonces ahora si se comprende la diferencia entre productivismo y produccionismo; la cuestión no se plantea solamente a nivel de la velocidad y de la intensidad de los procesos llamados productivos, procesos que hay que frenar, sino a nivel del modo de relación, para retomar los términos de Descola, que se construyen cuando se afirma que uno produce. Para pensar el frenado económico, la solución más simple consiste pues en admitir que *nosotros nunca hemos producido nada*. Solamente hemos pretendido ocupar una posición de excepción en una red de interdependencias ecológicas que apenas si mandamos de forma imperfecta. El esquema productivo ha probado en el siglo XIX, por la voz de los socialistas, que él contenía una potencia subversiva, una potencia de movilización protectora. Pero en un contexto en el que las condiciones generales de vida y de subsistencia han sido afectados por un riesgo global como el cambio climático, que no es otra cosa que la recaída histórica nefasta del mito productor, hay que hacer que el pensamiento crítico franquee un umbral suplementario, e inquiete más seriamente a la racionalidad productiva.

La teoría del intercambio ecológico desigual es de una gran potencia cuando se trata de aclarar las zonas de sombra de esta racionalidad dominante. Representa el principal instrumento conceptual existente hasta el día de hoy capaz de apoyar una economía que sea política porque es ecológica, y ya no, como fue el caso en la época de las alertas de los años 1970, cuando la economía se despolitizó al integrarse la ecología. En términos de filosofía política, esta potencia teórica puede también comprenderse como una resolución del problema planteado por Fichte a comienzos del siglo XIX en el marco de su defensa e ilustración del socialismo proteccionista: el problema de la ubicuidad de los modernos. Recordémoslo a grandes rasgos. Una de las características más sorprendentes de las sociedades modernas es que ellas viven sobre dos territorios totalmente heterogéneos, el uno siendo oficialmente reconocido y promovido como el espacio de la emancipación política y jurídica del individuo, y mantenido en las fronteras que limitan la extensión de una jurisdicción nacional dada; el otro sólo teniendo una existencia oficiosa, puesto que se compone del espacio geo-ecológico necesario para el solo mantenimiento material de la subsistencia, mucho más vasto que el primero y al que se accede generalmente por medios extra-jurídicos (contratos comerciales nebulosos, colonización). Parece que solamente es propiamente moderna una sociedad agarrada en esta divergencia territorial, en este sueño de ubicuidad donde libertad y abundancia vienen a fundirse la una en la otra antes incluso de que ellas se hubiesen desplegado verdaderamente.

Ahora bien, gracias a la operación de simetrización, se dispone de una herramienta capaz de rediseñar el mapa sobre el cual vivimos efectivamente. Si se toma en serio la forma de las cadenas de abastecimiento globales, la tendencia a dejar impagados los servicios ecológicos y los costos de mantenimiento del medio que le permiten a algunas regiones mantener su modo de desarrollo, entonces no hay otra salida que invertir la relación que se había instaurado en el siglo XVIII entre territorio político y territorio ecológico. Muy simplemente: la dimensión geo-ecológica de las dependencias entre las regiones del mundo y sus proyectos políticos debe volverse la referencia cardinal de la filosofía política, y es sobre este nuevo fondo del mapa que vienen a proyectarse después de todo las estrategias interestatales. El orden discontinuo y oficial de la soberanía, él también por lo demás legado de la descolonización, está subordinado al orden continuo y oficioso (pero no por mucho tiempo) de las participaciones ecológicas entre humanos, máquinas, instituciones y medios.

Este nuevo fondo del mapa evidentemente es muy difícil de representar de manera unívoca, no tiene el aspecto bidimensional del planisferio político clásico, con su juego de líneas y de colores. Pero en tanto que hagamos el esfuerzo de imaginación requerido, él constituye el espacio en el que conviene situarse para comprender que el orden ecológico y el orden político son absolutamente coextensivos, y que siempre lo han sido. Lo que a veces se llama la justicia medioambiental no es por tanto nada distinto a la respuesta a esta proyección territorial de las aspiraciones al mejoramiento material que ha animado la historia moderna.

Provincializar la crítica

Ponerle fin a la confiscación modernista y al recorte de las alteridades y de las marginalidades que ella ha comandado no orienta hacia la formación de una gran arca interespecífica y globalizada en la que milagrosamente quedarían absueltos los pecados del pasado. Pero esto implica una teoría crítica que vincula la politización de los colectivos a la manera como ellos responden a las afordancias de la tierra y del medio en una cartografía despojada de los efectos del reparto imperial.

En esta estadio, el último punto que exige clarificación concierne al estatus de la crítica. Durante mucho tiempo hemos estudiado la manera cómo, en el siglo XIX, la organización industrial de la economía había conducido a la formación de un sujeto crítico llamado “sociedad”, un sujeto colectivo que conquistó la capacidad de exigir una profundización democrática por el sesgo de los derechos sociales, que ha sido puesta en forma científicamente con el nombre de “sociología”, que ha buscado su norma en la reflexividad técnica, pero que finalmente también ha quedado desbordada por el poderío de los mercados y su complicidad con las pulsiones autodestructivas modernas. Si seguimos a Polanyi en este terreno, no habría sociedad crítica más que en el marco industrialista y mercantil que suscita ese contra-movimiento reflexivo, siendo la idea misma de sociedad coextensiva de esta coyuntura histórica. Sin embargo, el movimiento de simetrización al que se le encaja el paso nos enseña que la disolución de la “sociedad” (y por tanto de la “naturaleza”) no se acompaña necesariamente de una disolución de la crítica; ella la desplaza, privándola de su zócalo habitual, pero ella no acalla necesariamente su energía política.

En el plano teórico la cuestión que entonces se plantea es una vez más la de la universalidad de la experiencia histórica de Occidente, habida cuenta de que el objetivo de la simetrización ya no es esta vez la auto-legitimación de los modernos como centro de gravedad de la historia, sino la crítica interna de las formas de poder que la acompañan. La reflexividad social, cuyo paradigma es para nosotros la resistencia obrera organizada y su sedimentación en el derecho ¿podrá tomar otras formas? En otros términos: ¿se puede provincializar la crítica como forma de autoridad intelectual? Pues resulta que esta pregunta se la han hecho en cantidad de análisis de parte de los pensadores postcoloniales, y ella constituye en realidad una de sus principales preocupaciones. El grupo de historiadores hindúes reunidos en torno a Ranajit Guha y de los *Subaltern studies* se ha apoderado en efecto desde muy temprano de este problema para establecer los principios de una historiografía india emancipada del relato producido por el Imperio británico mismo, pero también por la élites de la “burguesía nacionalista” local⁴³. La “historia por lo bajo” promovida por este nuevo enfoque del pasado inspirado en Gramsci y en E. P. Thompson hace de las masas populares campesinas su objeto privilegiado y trata de reconstituir el tipo de prácticas políticas que los animaba, en particular en momentos de las grandes insurrecciones que han apretado el período colonial. En efecto estas prácticas no eran reductibles ni a movimientos espontáneos y prepolíticos, que emanan de una

⁴³ Nos apoyamos aquí en Ranajit Guha, “Algunas cuestiones concernientes a la historiografía de la India colonial”, *Tracés*, n° 30, 2016: < <http://journals.openedition.org/traces/6478> >. Este texto apareció inicialmente en el primer volumen de los *Subaltern Studies* en 1982.

muchedumbre informe, ni a la gramática política venida de los modos de organización propios de los Estados-naciones occidentales y de los esquemas industrialistas. Una buena descripción de tales procesos exigiría pues sumergirnos en los vínculos sociales completamente originales que condicionaban entonces esas contestaciones.

Guha ha estudiado ampliamente las redes de lealtades tradicionales, religiosas, familiares, étnicas que estructuraban las insurrecciones campesinas, los procedimientos ligados a la manipulación del rumor, de la amenaza, de la violencia, pero también de la resistencia pasiva, es decir el repertorio de los ilegalismos que se desplegaban en ausencia de un espacio público contestatario propio de Europa⁴⁴. La resistencia a la fiscalidad imperial y al sistema de tierras que se había colocado bajo la tutela británica, dando así lugar a la invención de un estilo que se podría llamar político, pero que seguía siendo imposible de aprehender con las categorías de la historiografía europea; e *in fine*, de la consciencia política moderna, especialmente la de clase. Como lo resume Dipesh Chakrabarty, el alumno de Guha, “el campesino como ciudadano no tomaba parte en los presupuestos ontológicos que las ciencias sociales tenían por adquiridos”⁴⁵. Tenemos aquí pues una nueva instancia de autoridad científica moderna caída por los golpes de la simetrización; el lazo entre reflexividad sociológica y crítica que se había anudado con la emergencia del movimiento obrero y el nacimiento de la sociología, es amenazado por la existencia allende en el mundo, de un idioma contestatario que no entra en el marco de los valores y de las normas constituidas en la experiencia occidental. La consecuencia filosófica de este desajuste es absolutamente crucial: el proyecto de autonomía existe más allá de la modernidad y de su imaginario político y, como ya se lo vio con Viveiros de Castro (que desde este punto de vista ha aplicado la metodología subalternista a los colectivos amazónicos), ella sabe dotarse de instrumentos críticos efectivos (aunque no sean completamente efectivos).

Pero el interés de los *Subaltern studies* no se detiene acá, puesto que Guha se ha interesado de manera privilegiada en la dimensión local, territorial, de las insurrecciones campesinas. El análisis que propone de las jacquerías^{♦♦} (él mismo utiliza el término^{♥♥}) que han explotado en el valle del Ganges en 1857 y 1858 ilustra muy bien el rol de catalizador político que jugó el espacio común en este género de contextos. En efecto la sociedad india está hendida en diferentes grupos étnicos, profesionales y culturales (las castas), pero también religiosos... y estos grupos no coinciden sino muy rara vez con espacios bien separados; las entidades administrativas generalmente son multiconfesionales y multiculturales, y cada uno de

⁴⁴ *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

⁴⁵ Dipesh Chakrabarty (2000). *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquet, p. 47.

^{♦♦} <La gran jacquería, o Jacquerie, fue una revuelta campesina de la Edad Media que tuvo lugar en el norte de Francia del 28 de mayo al 10 de junio de 1358, durante la Guerra de los Cien Años. Se la conoció así por la chaqueta (jacque) que usaban y que se volvió el apodo despectivo que les dieron la nobleza y la burguesía. En la internet>

^{♥♥} <Las jacqueries son el nombre, en Francia, de las revueltas campesinas que se desataron periódicamente en Occidente a lo largo de los siglos XVI a XVIII. En los últimos dos siglos, la palabra Jacquerie ha venido a referir una breve y cruenta revuelta de las clases inferiores frente a las superiores, en la Internet>

esos grupos se distribuye sobre muchas de ellas. Los levantamientos campesinos colman entonces la fosa que separa ordinariamente el espacio cultural y el espacio físico, cuando la lucha contra el administrador inglés se vuelve el motivo de un nuevo arreglo de las alianzas tradicionales. Más exactamente, estas luchas hacen que resurja la adhesión a la tierra, en tanto que hábitat y fuente de subsistencia, que forma el zócalo de solidaridades y de lealtades cuyo potencial político se expresa en las resistencias⁴⁶. La cuestión social india está pues ampliamente determinada por esta territorialidad que, si le creemos a Polanyi, era precisamente el punto débil de la consciencia crítica occidental tal como ella se consolidó en torno al concepto de sociedad. Esta cuestión apareció muchas veces en el curso de nuestro recorrido: en el recurso de Proudhon al idioma corporativo, en el análisis que propone Marx de las clases campesinas, en las tendencias conservadoras de algunos tecnócratas. Y cada vez, la integración de las coordenadas terrestres a la concepción del contra-movimiento crítico se la hace a riesgo de una tendencia tradicionalista, o al menos percibida como tal por el socialismo. La simetrización de la crítica permite por el contrario comprender que esta tensión es propia del modernismo y que la resistencia a la soberanía propietaria y mercantil se puede cristalizar en torno a motivos simbólicos y prácticos ajenos al reparto de lo social y de lo natural.

La teoría del intercambio ecológico desigual ha retomado más tarde esos elementos y sobre todo ha tratado de activar su potencial analítico en contextos geo-ecológicos y políticos diferentes de la India colonial. Es lo que se propone hacer Martínez-Alier cuando describe lo que llama los “conflictos de distribución ecológica”⁴⁷. Estos conflictos se producen de alguna manera en el origen de todo ciclo económico, en la raíz del valor, cuando el capital viene a incorporarse a la tierra. Ese momento inicial de la producción se caracteriza por la apropiación de tierras, de espacios, de sitios naturales habitados y/o explotados en el modo de la economía de subsistencia local y convertidos en recursos sometidos al nuevo régimen de extracción de beneficios. Este momento corresponde pues a un choque social y ecológico que la propia Europa vivió entre el siglo XVI y el XIX según las regiones, y que los pensadores socialistas describieron antes de los historiadores de la economía. La consagración de la propiedad individual y su desigual repartición social, la movilización creciente de las fuerzas productivas humanas y naturales, el despliegue de las técnicas industriales y la fijación del trabajo como del capital por la máquina, han configurado en efecto duraderamente las relaciones entre sociedad, poder y naturaleza en el mundo moderno. Pero ese momento inaugural no ha sido la pura y simple catástrofe a veces descrita; el contra-movimiento de protección de las comunidades sociales ha permitido construir el Estado social, cuyos efectos han

⁴⁶ Ver *Elementary Aspects*, en particular las pp. 329-332. Estos análisis han dado lugar al desarrollo de una literatura que se sitúa entre historia de los subalternos e historia medioambiental. Ver por ejemplo Madhav Gadgil & Ramachandra Guha. *This Fissured Land. An Ecological History of India*. Oxford: University Press, 1992.

⁴⁷ *La ecología de los pobres*.

comenzado a hacerse sentir a fines del siglo XIX. Aunque vulnerable y temporal, la limitación del poder destructor del mercado por medio de la invención de los derechos sociales correspondió así, según Polanyi, a un momento de toma de consciencia por el mundo social de sus vulnerabilidades, de sus tensiones internas. La concepción de la sociedad como una fuerza reflexiva capaz de politizar sus patologías y de identificar sus causas ha logrado por supuesto encajar el choque provocado por la utopía del mercado libre combinado con el poder de la máquina, pero también de forma más general en la incorporación del colectivo de las tensiones entre sociedad, poder político y naturaleza.

Todo el problema radica en que este movimiento que se ha apoderado de la Europa industrial no tiene —o no todavía— equivalentes en las regiones del mundo que están experimentando la extensión del mercado y la explotación de la naturaleza. Y evidentemente que esto no tiene que ver con ninguna incapacidad que tendrían las sociedades no-europeas para operar el movimiento reflexivo descrito por Polanyi (puesto que Guha nos ha enseñado a constatar tales fenómenos) sino a ciertas características geográficas y sociológicas de esta extensión. En efecto, las selvas, los manglares, las periferias mineras y extractivas en general... son poco a poco movilizadas e integradas al mercado global, al mismo tiempo que permanecen en espacios de débil intensidad geopolítica. Hay de todo: estos espacios o están poco poblados, o lo están por grupos indígenas ya marginalizados por el colonialismo interno de los Estados, o poco conectados, o bien simplemente aferrados a técnicas productivas que hacen imposible una concertación mínima entre trabajadores. Podemos todavía citar como ejemplo las plantaciones extensivas de palma de aceite del sudeste asiático estudiadas por T. Murray Li, donde el trabajo agrícola está desconectado de las estructuras familiares, donde las técnicas de administración y el chantaje del desempleo prohíben toda movilización y donde la tierra ha quedado reducida a un puro factor de producción separado del hábitat humano colectivo. En el caso de los conflictos entre grupos indígenas y Estados, la situación es similar, puesto que el reconocimiento de los derechos culturales está aplazado sin cesar, sobre todo cuando tales derechos implican modos de relación con el viviente, y con el espacio, en contradicción con las ambiciones económicas⁴⁸.

Es sorprendente el contraste con el escenario europeo donde la constitución de la consciencia obrera se tradujo en una elevación (lenta pero efectiva) del nivel de vida medio; el choque ecológico y económico que afecta a las regiones del Sur hace que las sociedades concernidas salgan tarde de su marginalidad y, bajo ciertos respectos, la situación tiende incluso a empeorar con la llegada de nuevos actores económicos y con el aumento de las tensiones ecológicas ligadas al cambio climático y a la escasez de recursos. Dicho de otro modo: los conflictos de distribución ecológica sólo se pueden comprender sobre el fondo del mapa metabólico descrito un poco antes. Ellos no se despliegan sobre el antiguo mapa de los Estados-naciones en el seno de los cuales las relaciones de fuerzas entre clases sociales conducen a

⁴⁸ Para un ejemplo ver Marisol de la Cadena, “Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections Beyond ‘Politics’ ”. *Cultural Anthropology*, vol. 25, nº 2, 2012, pp. 334-370; y *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

reformas jurídicas por la politización de la cuestión social. La característica de este nuevo mapa y de los nuevos conflictos que lo habitan es que entre las comunidades de subsistencia contemporáneas, y las fuerzas económicas y políticas contra las que ellas luchan, se ha inmiscuido una gigantesca distancia. El principal obstáculo que se opone a que estas luchas logren resultados tiene que ver con que el costo espacial, y biológico del desarrollo está endosado por grupos sociales muy alejados de los que se aprovechan de él, estando los unos y los otros tan desconectados geográfica y políticamente, que hace que estén sobreconectados ecológicamente. Lo que golpea es la distancia que se abre entre, por una parte la vocación de los recursos producidos a viajar y a terminar sus recorridos en lugares donde su consumo participa de la construcción de un mundo social donde reina la abundancia; y por otra parte, el que las comunidades locales afectadas por el choque extractivo están por su lado condenadas a permanecer marginales en el gran teatro mundial del consumo.

Existen relaciones de los unos y de los otros, es operada por numerosos movimientos activistas, pero no toma la forma de una toma de conciencia por parte del Norte de que su trayectoria política está desde hace tiempos adosada a esta asimetría. Las medidas económicas ordinarias en efecto no perciben que tras el intercambio económico monetario, está el espacio viviente y el tiempo de trabajo perdido del otro lado del mundo, la destrucción del hábitat y de la subsistencia. Por supuesto que el mercado era ya global en el siglo XIX, y las zonas coloniales no gozaban de la dinámica de protección de lo social que se desplegaba en Europa. Pero esta asimetría en la actualidad ya no está dentro de los imperios que después de todo se formaron para instalarla y mantenerla; de aquí en adelante ella mantiene la tensión de las relaciones interestatales que, desde un punto de vista jurídico en principio tendrían que ser simétricas. La creatividad indefinida del capital para hacer aparecer y captar nuevas oportunidades de ganancia se despliega pues a fines del siglo XX y comienzos del XXI, en forma de una presión creciente sobre los recursos, que se acompaña de un fenómeno geopolítico nuevo: la separación entre los territorios nuevamente conquistados por el capital (así como los hombres y mujeres que en él viven) y los territorios donde ese capital va no solamente a ser valorizado, sino donde él va a traducirse por la reproducción de la socialidad industrial típica del primer siglo XX. Más que nunca la tierra se vuelve pues la instancia de diferenciación social más importante, pero esta vez a una escala global mucho más integrada porque la capacidad del capitalismo de crear la socialidad se perpetúa obteniendo su soporte material por fuera de sus bases históricas⁴⁹.

Una nueva cartografía conceptual

La edad de la simetría es un fenómeno epistemológico y político que tiene la consistencia interna de la Ilustración, del socialismo, esas láminas de fondo que han

⁴⁹ El caso de la relocalización masiva de las actividades productivas en China es sin duda el ejemplo más contundente de esta dinámica. Ver Andreas Malm. "China as Chimney of the World. The Fossil Capital Hypothesis". *Organization & Environment*, vol. 25, nº 2, 2012, pp. 146-177, que contiene una bibliografía extensiva sobre el tema.

constituido la modernidad. La sociología de las ciencias por ejemplo no siempre ha tenido sensibilidad post-colonial; la antropología de la naturaleza mantiene cierta continuidad con la autoridad científica moderna (especialmente en su versión estructuralista), y todos esos movimientos se han podido oponer los unos a los otros sobre puntos controversiales particulares. Sin embargo, considerado desde el ángulo de la disolución de la doble excepción, de la suspensión de las formas de autoridad y de composición del mundo que prevalecía desde el siglo XIX, estas operaciones teóricas heteróclitas adquieren una consistencia nueva, que podría por lo demás ser profundizada por la toma en consideración de la simetrización feminista. Como con la tectónica de placas, uno se da cuenta que los continentes aparentemente separados que son la sociología de las ciencias, la historiografía postcolonial, la antropología de la naturaleza, la economía de la subsistencia, se encastran en realidad bastante bien los unos en los otros desde que se dilucida el vector de su acercamiento. La desnaturalización y la provincialización de Occidente como experiencia histórica, como autoridad científica y como modalidad de las relaciones con el mundo, conduce a la formación de un paisaje intelectual enteramente nuevo. Resulta entonces una cartografía conceptual en el seno de la cual los antiguos paradigmas de soberanía, de propiedad, de producción, de autonomía como extracción de un sujeto colectivo con respecto a la naturaleza... se han vuelto literalmente extraños; percibimos esta organización de la experiencia colectiva no solamente como el efecto de una construcción contingente sino también y sobre todo como solidaria de un mundo que ya no es completamente el nuestro.

Un tal trastocamiento se había producido ya en el pasado, cuando la irrupción del nuevo régimen geo-ecológico fundado sobre la industria y los imperios había vuelto en parte caducos los ideales de las Luces, condenados a marchitarse bajo la forma de un liberalismo ciego a esas transformaciones. La exaptación^{♦♦} del pacto liberal en el siglo XIX dio lugar al nacimiento por entonces del socialismo, determinado a darle un sentido político al nuevo mundo que estaba por aparecer. La caída de los imperios coloniales y la recomposición de un orden global extractivo, la erosión de la confianza con respecto a las autoridades científicas clásicas y la acumulación de las incertidumbres en el seno mismo del naturalismo, todos estos factores conjugados han tenido efectos similares, siglo y medio más tarde. Progresivamente, un nuevo espacio epistémico se ha constituido, y es en este espacio simetrizado que es preciso establecerse de acá en adelante para ser capaces de hacer frente al mundo tal como él es, un mundo que ya no puede ser el terreno de juego de las expediciones productivas de Occidente. Hay que resistirse pues a la idea según la cual las objeciones hechas a la modernidad se acompañarían fatalmente de un abandono de las exigencias críticas venidas de la cuestión social, y que ellas sólo le harían sitio al relativismo, a la renuncia a los ideales emancipatorios. Muy por el contrario: es solamente al precio de una reorganización profunda de las categorías de pensamiento

^{♦♦} <La palabra *exaptación* fue propuesta por Stephen Jay Gould y Elizabeth Vrba en la década de 1980 como una alternativa a *preadaptación*, que se creía que implicaba que dichos rasgos, características o estructuras estaban destinados a una función futura. Pero realmente esa función comienza a ser utilizada y perfeccionada en pos de una nueva finalidad, en ocasiones no relacionada en absoluto con su «propósito» original. En Internet>

salidas de la aventura modernista que se podrá llegar a captar de nuevo a la vez las dinámicas ecológicas y políticas actuales, así como los contra-movimientos que ellas suscitan.

La simetrización es la condición de una justa aprehensión de lo que viene luego de la cuestión social, de lo que juega hoy un rol análogo al proyecto de auto-protección de la sociedad que había dominado el pensamiento político progresista de la revolución industrial en los años 1970. Es en este marco que se puede hoy razonar sobre un tema político afectado por una nueva gran transformación, y que busca conocerse él mismo. El mejor homenaje que se pueda rendir al socialismo consiste pues en actualizar el zócalo conceptual e histórico sobre el que el proyecto de autonomía se pueda reconstituir, antes que hacer revivir a cualquier precio ideales ligados a la edad industrial. Se acabó la autoridad científica indiscutida, ya no hay hegemonía colonial o post-colonial que formaría la base de una auto-comprensión satisfactoria de la sociedad y, sobre todo, ya no se puede silenciar el encadenamiento de los contra-movimientos críticos en una economía política de los territorios que trastorna la gramática clásica de las clases.

De acá en adelante queda por ver cómo este nuevo zócalo teórico permite responder a los envites políticos específicos que plantea el cambio climático, pero se puede al menos por el momento caracterizar negativamente las coordenadas del problema. La autonomía política de los pueblos se juega, se jugará, en una respuesta a las afordancias de la tierra susceptible de contornear el modo de relación productivo que domina al naturalismo al menos desde la revolución industrial, en un abandono del régimen de soberanía fundamentado en la ubicuidad y en la liberación de un sujeto colectivo crítico que no responda a la definición tradicional de la sociedad que implique su oposición con la naturaleza. Este es el terreno sobre el cual construir la nueva cuestión social que en definitiva es la cuestión de la tierra.

La mutación de las expectativas de justicia

El cambio climático está a punto de hacer estallar uno por uno todos los estratos de la reflexividad política moderna. Es por ejemplo el caso de la yuxtaposición de las soberanías nacionales y territoriales, ya puesta en duda por el riesgo nuclear, y que aparece como un curioso vestigio del pasado cuando se trata de regular las estructuras productivas y mercantiles globales para esperar alcanzar los objetivos fijados por el GIEC en materia de emisiones de gases de efecto invernadero. El mapa de base político resultante de la descolonización también está en desacuerdo cuando se trata de escuchar las reivindicaciones de comunidades políticas no estatales: las islas o las ciudades amenazadas de sumersión, los campesinos sin tierra, indígenas o portadores de alternativas al sistema agro-industrial, los defensores de los océanos y de los casquetes glaciales, los territorios expuestos al *fracking* y otras experimentaciones fósiles, y muchas otras aún... son otras tantas entidades políticas que vuelven a poner en juego las afordancias políticas de la tierra en desajuste completo con el régimen de soberanía clásico, así como los marcos del derecho internacional. Paradójicamente, es incluso su situación sesgada con respecto a la geografía de las soberanías reconocidas y a sus sistemas de representación, a la que esos movimientos le deben su dimensión política.

Esta redefinición de vínculos y alianzas también implica al imaginario moderno de la emancipación como extracción, como negación de las pesanteces naturales que entraban la expresión libre de la voluntad. La imagen que apreciaba Locke del granjero mejorando su tierra, que parte a la conquista de nuevos espacios disponibles para la apropiación, es decir el dispositivo liberal que desde el siglo XVIII promete la autonomía al codificar la naturaleza como una limitante exterior que hay que levantar, todo esto ha caducado por la necesidad de regular nuestras relaciones con una tierra y un medio vulnerables, sensibles a nuestras acciones⁵⁰. Es pues la construcción conceptual y política de la libertad, de la autonomía, la que está en juego con el cambio climático, como lo estuvo con la revolución industrial. No como se lo dice a veces: porque una libertad infinita es imposible en un mundo finito; sino porque de aquello de lo que uno se libera cuando se reclama la autonomía no tiene ya los mismos contornos; se trata hoy más bien de incorporar al sujeto colectivo que piensa que debe defenderse de los seres no humanos, de los territorios, de los procesos y regulaciones

⁵⁰ Sobre la idea de una naturaleza codificada como constreñimiento, ver Baptiste Morizot, “Ce que le vivant fait au politique”, en Emanuele Coccia & Frédérique Aït-Touati (dir.), *le Cri de Gaïa*, por aparecer.

ecológicas. Las transformaciones actuales del concepto de propiedad⁵¹, la reactivación del idioma de los comunes⁵², pero también y sobre todo la emergencia de un decrecimiento progresista⁵³, —que ya no se piensa como el abandono de la modernidad sino como el relanzamiento de la cuestión social— señalan una profunda transformación de los puntos de referencia del pensamiento político.

Si el cambio climático trastorna nuestros puntos de referencia teóricos, es también porque hace remontar a la superficie elementos hasta entonces presentes pero poco visibles de nuestro pasado en común, o en todo caso: cuidadosamente dejados en la periferia del pensamiento político. Y este es claramente el caso de la abundancia que, al mismo tiempo que nunca fue explícitamente un problema para el pensamiento político moderno, es de hecho el horizonte en el que se elabora. Si tenemos presentes los debates y controversias teóricas que hemos recorrido en las páginas precedentes, nos daremos cuenta que una buena parte del proceso de

⁵¹ Sara Vanuxem. *La Propriété de la terre*. Marseille: Wildproject, 2018, < El libro 'La propriété de la terre' de Sarah Vanuxem explora la relación entre la propiedad de la tierra y la ecología, proponiendo una visión normativa que redefine la propiedad como una relación de habitación en lugar de dominación. A través de un análisis histórico y teórico del derecho de propiedad en Francia, la autora aboga por un enfoque más ecocéntrico que reconozca los derechos de los no humanos y fomente una gestión sostenible de los recursos naturales. La obra invita a una reflexión interdisciplinaria sobre la propiedad y la transición ecológica, aunque su contenido podría beneficiarse de un mayor respaldo empírico y metodológico. En internet >

⁵² Pierre Dardot & Christian Laval. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa, 2015.

⁵³ Giorgios Kallis, Federico Demaria, Giacomo D'Alisa (Editores). *Decrecimiento. Un vocabulario para una nueva era*. Quito: Abya Yala, 2016. < El decrecimiento se resiste a una definición simple. Como la libertad o la justicia, el decrecimiento expresa una aspiración que no puede ser encerrada en una frase. El decrecimiento es un marco en el que coinciden diferentes líneas de pensamiento, de imaginarios o de propuestas para actuar. Esta versatilidad es una de sus principales fortalezas. El decrecimiento es un rechazo al espejismo del crecimiento y un llamamiento a favor de una repolitización del debate público, hoy colonizado por el lenguaje economicista. Decrecimiento es la hipótesis de que podemos “vivir bien con menos y en común”. Personas muy diferentes llegan a él desde diversos ángulos. Algunos, porque constatan que hay límites al crecimiento. Otros, porque consideran que estamos entrando en un período de estancamiento económico y que deberíamos hallar vías para mantener la prosperidad sin crecimiento. Otros más, porque creen que una sociedad verdaderamente igualitaria solo puede ser aquella que se libere del capitalismo y su búsqueda insaciable de expansión. Y otros, finalmente, porque el término “decrecimiento” les resulta muy coherente con el modo de vida que han elegido. Las contribuciones a este libro provienen de diversas escuelas de pensamiento, de diferentes disciplinas y de variadas esferas de vida: economistas ecológicos, antiutilitaristas, (neo)marxistas, ecologistas políticos, cooperativistas, “neo-utopistas” y diversos activistas y practicantes. Estamos ante una red de ideas y conversaciones en forma de vocabulario, el desarrollo de un conjunto de conceptos que construyen el andamiaje imprescindible para responder a un cambio de paradigma civilizatorio. El resultado es el compendio más exhaustivo sobre el decrecimiento hasta ahora publicado en castellano, útil como referencia internacional. Decrecimiento ha sido publicado en inglés, catalán y próximamente en francés, alemán, portugués, holandés, croata e italiano la editorial >

democratización de las sociedades modernas es tributaria de un modo de relación con el mundo construido como unívoco: el medio no-humano es masivamente concebido como un stock de recursos disponibles (ya sean renovables, como la productividad del suelo, o no, como las reservas de carbón y de petróleo) y en el que es permisible recurrir a las condiciones de emancipación. Hoy, cuando esta posibilidad llega a su fin, lo que estamos constatando es que vivir en la abundancia consiste en elaborar un sistema a la vez técnico y económico que tiende a inhibir la atención que se le presta al mantenimiento y a la reconstitución de los stocks o de las dinámicas ecológicas que presiden la reproducción de lo colectivo. La captación y el mejoramiento de las tierras, luego su sumisión a técnicas de crecimiento de los rendimientos, la movilización de los recursos fósiles, pero también la organización de un sistema de aprovisionamiento que mantiene a muy bajo precio esas materias llamadas “primas”, todo esto se parece, cuando se toma en serio la reflexividad medioambiental, a un forzamiento de las capacidades geo-ecológicas de la Tierra. La inatención prestada a las regulaciones ecológicas que hacen habitable esta Tierra y el desarrollo de un modo de vida que no se pone de acuerdo con ellas están pues en el corazón de nuestra historia política. Y esto a un doble título: una primera vez porque ellas hacen parte de la historia de la emancipación y de la democratización de la sociedad, y una segunda vez porque la preservación del proyecto de autonomía reposa en la actualidad sobre la eliminación lo más rápido posible de este dispositivos de abundancia.

Soberanía y propiedad, abundancia y escasez, autonomía y extracción, mercado y producción, todas estas dimensiones de la reflexividad política moderna están sufriendo mutaciones profundas. El mundo en el que este repertorio de categorías y de instituciones fue llevada a funcionar, ha cambiado tan fundamentalmente desde que fue puesto en operación, y que entre más se esté bajo su influencia directa o indirecta, más se impone la tarea que consiste en tener en cuenta esta transformación. Ahora bien, curiosamente y sin duda por primera vez desde que la humanidad se plantea la cuestión de los principios de su organización, nuestro zócalo epistemo-político ha venido cambiando más lentamente que el mundo que contribuyó a construir. El derecho de propiedad, el esquema productivo, esos elementos cardinales de la manera cómo nos las arreglamos entre humanos y no-humanos que predomina en la actualidad en el mundo, son más antiguos que la realidad geo-ecológica que habitamos. Esta última emergió con la industrialización y se consolidó con la gran aceleración del siglo XX, cuando ese aparato de categorías y de normas ya tenía muchos siglos.

Este desajuste exige correctivos cuya amplitud va a tener que ver claramente y en correspondencia con el largo trabajo de elaboración histórica que lo llevó a su estabilización. Es verdad que la inadecuación del pacto liberal con sus propias promesas y la realidad material del mundo no es nueva; el universalismo venido de la Ilustración desde el comienzo estuvo acomodado al sistema esclavista, luego fingió no ver las desigualdades industriales, o capitalistas, y es con toda lógica que la apuesta climática se le escapa aún hoy ampliamente a los herederos de ese pacto. El envite ecológico se inscribe pues en la historia de las exigencias de justicia que buscan corregir los desajustes; las luchas anti-racistas, obreras, feministas han dirigido sus

baterías contra estas fallas, han contribuido a rediseñar al sujeto político moderno integrando aquí para ello a nuevos seres, nuevas relaciones, y no hay ninguna razón para que este proceso se detenga hoy.

Pero la crisis climática no permite atenerse a las objeciones clásicas contra el liberalismo puesto que ella derrumba también el propio repertorio del pensamiento crítico en una relación inestable ecológica. En efecto, la autoprotección de la sociedad contra el mercado y las nuevas formas de dominación que él ha implicado ha absorbido ella misma el idioma produccionista y el desacoplamiento de lo social y de lo natural. Incluso podemos llegar a decir que el contra-movimiento socialista y sociológico consagró lo social como sujeto crítico al precio de un mantenimiento de la exterioridad de la naturaleza. En este sentido, la reacción suscitada por el desarrollo económico y político de la modernidad en particular cerca de las categorías de población a las que les ha tocado más duro por sus modalidades, se formuló en términos ampliamente infeudados en la alianza entre autonomía y abundancia. La exigencia de una justa distribución de los frutos del progreso consolidó paradójicamente la finalidad que constituye el crecimiento, aunque el proyecto de una emancipación desconectada del desarrollo, que emerge hoy en los antiguos polos de industrialización, aparezca a menudo como una contradicción. Y esta contradicción es insuperable, a menos que se escuche la sugerencia emitida por Polanyi en su *Gran Transformación*, que consiste en afirmar que la autoprotección de la sociedad incluye sus vínculos con las condiciones de subsistencia y con los territorios, vínculos que no son de naturaleza económica. Dicho de otro modo, entre las categorías políticas que se han vuelto a poner en juego por el cambio climático, tenemos también e *in fine* las nociones de naturaleza y sociedad, puesto que tras esos términos se oculta una manera particular de politizarse y de politizar el mundo. Es en este sentido es necesario replantear la cuestión del sujeto colectivo crítico: ¿quién es él? ¿cómo se lo debe llamar? ¿a quién moviliza él?

Afortunadamente la tradición socialista también ha impuesto en la historia del pensamiento político una concepción de la autonomía como integración. Gracias a ella, se sedimentó en nuestra historia una exigencia de tener en cuenta las características materiales del mundo y de nuestra manera de acceder a él. El proyecto de autonomía, aunque todo el tiempo estuvo subordinado al esquema de la conquista productiva, se ha vuelto así sensible a los estrechos lazos que se anudan entre el ejercicio de la libertad política y las condiciones en las que se opera la transformación consciente del mundo. La crítica de la propiedad individual exclusiva, la atención prestada a los lazos entre división del trabajo y solidaridad social, pero también (en la tradición tecnocrática) la búsqueda de una normatividad económica externa a la lógica de los precios, todos esos aspectos de la tradición socialista han tenido por efecto consignar en la memoria de las luchas sociales una consideración específica por la materialidad de la autonomía. Queriendo frenar la tendencia liberal que consistía en delegarle al mercado la responsabilidad de organizar las relaciones con los recursos y con los territorios, el socialismo ha hecho de las relaciones colectivas con el mundo una apuesta política. Y este es su legado principal en una época marcada por las mutaciones ecológicas mayores. Más allá de sus fracasos, y en

particular de sus fracasos en el plan medioambiental, el socialismo ha dejado una herencia que no encuentra en absoluto ningún equivalente en la memoria del pensamiento político. Y es en este sentido que el contra-movimiento suscitado hoy por el cambio climático se sitúa en esta tradición; vuelve a traer a la escena, en términos y en un contexto enteramente nuevo, la capacidad colectiva para identificar una amenaza, definir al sujeto colectivo que se levanta contra ella, y hacer de esta puesta a prueba la ocasión de una reformulación del ideal de libertad de los iguales.

Gracias al precedente histórico que constituye el socialismo, entendido como profundización del sentido de la libertad en un mundo técnico, luego en un mundo afectado por la mutación del clima, afectado negativamente por el proyecto de autonomía mismo, la elaboración de una respuesta política al cambio climático no está completamente desprovisto de referentes. Y estos referentes son necesarios en un contexto en el que el sentimiento de abandono, de pérdida, de desorientación, planea sobre la ecología política, especialmente cuando se comienza a medir hasta qué punto los conceptos políticos *mainstream* no superan la prueba climática. Es sobre este sentimiento de pérdida que prosperan los profetas del apocalipsis, los milenarismos y otras ideologías del fin del mundo, puesto que todas ellas apuestas a su manera a la inconmensurabilidad entre ecología y política al pasar inmediatamente al registro de la salvación o de la supervivencia. Pero aun cuando no dejamos de tener en mente la singularidad radical que constituye el cambio climático como experiencia histórica y psíquica, al mismo tiempo que admitimos que dicho cambio no está en una perspectiva lejana sino que es un hecho ya probado, la referencia al socialismo nos indica que la formación de un nuevo sujeto crítico es siempre posible. Es en este sentido que la ecología política sigue siendo un avatar de la modernidad; supone una autocrítica y una corrección de la reflexividad política, una transformación voluntaria de los medios por los cuales el colectivo se encarga de sí mismo; y sobre todo, no se trata de una sumisión a normas externas, ya sean “naturales” o teológicas.

Esto es lo que hay que entender cuando se afirma que el cambio climático hace que exploten todos los estratos de la reflexividad política moderna. Más allá del trastorno de los equilibrios geo-ecológicos, esta transformación obliga a redefinir el repertorio de nuestras categorías de pensamiento. El cambio climático, es decir cada partícula de gas de efecto invernadero que se añade a la atmósfera terrestre y que nos saca del *safe operating space* ecológico⁵⁴ es una realidad integralmente política, y esto en dos sentidos. Primero porque las emisiones de CO₂ son el producto de un pasado técnico y político que no tenía nada de necesario ni de inevitable, y segundo porque esas emisiones nos asignan la tarea de desanudar el arreglo político que se había establecido con el pacto liberal en sus diferentes reencarnaciones modernas. El cambio climático es el nombre del presente histórico porque él es a la vez un hecho, establecido por las geociencias, un legado que hay que asumir se lo quiera o no se lo quiera, y una prueba que hay que superar, es decir una condición política. Y si esta prueba es tan delicada de enfrentar es porque la alteración actual de las condiciones ecológicas planetarias no es solamente el resultado de una falta cometida antaño, y

⁵⁴ Johan Rockström *et al.*, “A Safe Operating Space for Humanity”.

que es preciso corregir después de todo, de una figura del mal del que tomaríamos consciencia retrospectivamente.

Es posible facilitarse la tarea diciendo que “el modo de producción capitalista” o la “objetivación tecnocientífica del mundo” son los culpables ideales de esta falta y se encuentran pues ante el tribunal de la crítica. Estos conceptos venidos de la modernidad y a veces erigidos en categorías absolutas de la dominación por la teoría, evidentemente tienen que ver con las apuestas contemporáneas. Pero una de las conclusiones de nuestra investigación es también que ni lo uno ni lo otro captan la realidad histórica correctamente, por tres razones. Primero, porque tanto la una como la otra proceden en parte de voluntades colectivas bien reales que son el mejoramiento de las condiciones materiales de existencia y la seguridad, que deben ser tratadas de manera simétrica y que no pueden ser abandonadas en bloque; segundo, porque las críticas que ellos han suscitado han estado durante mucho tiempo comprometidas por sus propias premisas, en particular el produccionismo; y tercero, más radicalmente, porque una historia medioambiental de las ideas políticas hace que aparezcan otras instancias de la dominación, otra manera de encarar las patologías de la modernidad distintas las que hemos heredado del pasado. La crítica del capitalismo y de las tecnociencias se entiende así como una crítica de esas mismas categorías, que no hay ninguna razón para considerarlas como más intemporales o más absolutas que las de propiedad o de soberanía.

Por lo demás la amplitud de las transformaciones actuales se mide infortunadamente no tanto por el vigor y por el éxito de los nuevos contra-movimientos sino más bien por la radicalización de las élites económicas determinadas a mantener el rumbo del crecimiento. Ante la evidencia de aquí en adelante unánimemente aceptada (comprendidos aquí y quizás sobre todo aquellos a los que ella más desacomoda en sus planes), según la cual el planeta ya no es suficientemente grande ni bastante flexible como para aceptar la ilimitación de la economía, el hueco liberal se vuelve más manifiesto que nunca. Mientras que el pacto anudado entre abundancia y libertad, entre resistencia y democracia, había funcionado hasta bien corrido el siglo XX como un proyecto global (cualquiera sea la apreciación que se hiciera de dicho proyecto), en el sentido en que constituía el zócalo de los discursos del progreso, la búsqueda del crecimiento se voltea hoy contra su viejo aliado político y provoca una extraordinaria corrupción del ideal democrático. Naomi Klein & Bruno Latour⁵⁵, que sin embargo vienen de tradiciones intelectuales muy diferentes, los dos han hecho una constatación y propuesto una hipótesis de trabajo común: la exacerbación de los conservatismos políticos, la consolidación de las alianzas entre las fuerzas del mercado y el nativismo identitario, y las salidas electorales que ellos están encontrando entre las poblaciones a la búsqueda de protección contra ofensas que sin embargo vienen en buena parte de la lógica mercantil, deben comprenderse en el contexto de la crisis climática. Para decirlo como Bruno Latour, ante la constatación

⁵⁵ Naomi Klein. *Todo puede cambiar*. México: Booket, 2020. Bruno Latour. *¿Dónde aterrizar? ¿Cómo orientarse en política?* Madrid: Taurus, 2019.

según la cual ya no hay más mundo para alojar el proyecto de crecimiento infinito de la economía, sus defensores han preferido liquidar la idea de un mundo común para construirse ilusorias canoas de salvamento ideológico⁵⁶. ♠♥

Aunque esta hipótesis es arriesgada y habrá que esperar una profundización empírica por parte de las ciencias políticas, sin embargo se inscribe perfectamente en la historia que acabamos de reconstruir. Primero dopado, luego confiscado por su alianza con los dispositivos de crecimiento y de extracción, el sentido de la libertad política se encuentra actualmente en un giro histórico bien identificable. Ya sea que se quede infeudado en las antiguas estructuras del pacto liberal, y entonces estará condenado a encogerse, a rodearse de barreras para protegerse de los nuevos pretendientes al desarrollo y a la abundancia; ya sea que se asuma que la historia de esta alianza debe llegar a su fin. La sistematización de los lazos entre la negación climática y el programa de liberación agresivo de los mercados⁵⁷, este globalismo sin mundo que se expande a una velocidad sideral, debería indicarnos al respecto, así fuera negativamente, la vía que no debemos seguir. Pues él no representa solamente un proyecto económico fundado en la defensa de los intereses que operan, sino también y al mismo tiempo sobre la reactivación del espectro conservador ya descrito por Polanyi; cuando el *laissez-faire* se desolidariza del multilateralismo y se atrinchera en islotes de prosperidad, se vuelve el aliado objetivo de la defensa del suelo tradicional y de la exclusión del extranjero, el vehículo de la reducción identitaria y localista de las afordancias políticas de la tierra. Algunos creen tranquilizarse cuando escuchan a los que promueven la inclusión de la exigencia ecológica en el marco neo-liberal, pero la inexistencia del soporte ecológico sobre el cual asentar este proyecto lo golpea inmediatamente de invalidez y de vacuidad. Ya sea pues que el proyecto de autonomía quede arrimado al sueño de la abundancia, en cuyo caso se hundirá con él en el gran movimiento reaccionario y autoritario al que ya estamos asistiendo, ya sea que él se emancipe tomando la forma de una autonomía post-crecimiento, es decir de una autonomía-integración de nuevo género.

La hipótesis sobre la que aquí reposamos, afortunadamente ha sido corroborada por otros trabajos sobre el agotamiento de las estructuras económicas globales. En efecto, su incapacidad para sostener proyectos políticos pacíficos y duraderos está hoy notablemente documentada por las ciencias sociales. Es

⁵⁶ Al respecto, la negación del cambio climático por parte de la administración Trump funciona como el centro de gravedad de una política internacional bien resumida por uno de sus altos funcionarios de regreso de una gira por el Medio Oriente y Europa en mayo de 2017: “El presidente ha emprendido su primer desplazamiento al extranjero llevando en su mente una idea muy clara: el mundo ya no es una ‘comunidad global’, sino una arena en que las naciones, los actores no gubernamentales y las empresas han entrado en una feroz competencia. En este espacio, los EE. UU. exhiben una fuerza militar, política, económica y cultural sin igual. No hay que negar que esta es la naturaleza de las relaciones internacionales hoy, sino que hay que hacerla nuestra”. Cfr. < www.wsj.com/articles/america-first-doesnt-mean-america-alone-1496187426 >

♠♥ <y no tan “ideológico”, sino también “material”, si se tiene en cuenta el despilfarro de riquezas que están poniendo en la preparación del viaje a Marte, Paláu>.

⁵⁷ Dieter Plehwe, “Think Tank Networks and the Knowledge-Interest Nexus. The Case of Climate Change”, *Critical Policy Studies*, vol. 8, n° 1, 2014, pp. 101-115. Como un ejemplo perfectamente explícito de doctrina liberal anti-ecologista, ver el trabajo de el economista Deepak Lal, que introdujo la idea de “eco-imperialismo”. Cfr. en particular “Eco-Fundamentalism”, *International Affairs*, vol. 71, 1995.

esencialmente bajo el ángulo de la deuda, de las desigualdades y de las crisis, que se ha llevado a cabo este proceso metódico, en donde aflora la lógica histórica de una desestabilización cuyo umbral crítico sin duda no se ha alcanzado todavía, pero que no puede con seguridad seguir siendo postergado indefinidamente⁵⁸. La reinención del capitalismo que se juega en la generalización de la austeridad, en la desaparición de los aparatos de redistribución, en la desresponsabilización de las instituciones financieras, prolonga de alguna manera la agonía de este viejo paradigma, pero toda agonía tiene su fin. Y aunque es cierto que un trabajo equivalente bajo el ángulo climático aún debe ser llevado a cabo, la filosofía política puede ya trabajar sobre la base de este desajuste necesario entre autonomía y abundancia. En un contexto de lo que algunos economistas caracterizan ya como “estagnación permanente”⁵⁹, los objetivos de crecimiento no pueden en efecto ser obtenidos más que por una serie de forzamientos contables, fiscales, monetarios y por supuesto legislativos (piénsese aquí no más en las reformas del mercado de trabajo, o en los nuevos cerramientos⁶⁰) de los que uno no puede dejar de pensar que tienen que ver con el forzamiento más

⁵⁸ Ver respectivamente Wolfgang Streeck. *Comprando tiempo*. Buenos Aires: Katz, 2016 < Desde 2008, las democracias prósperas de Occidente se enfrentan a una crisis financiera y fiscal que corroee los fundamentos mismos del Estado de bienestar fundado al fin de la Segunda Guerra Mundial. En esta obra, rápidamente convertida en una referencia para la comprensión de los graves problemas del mundo contemporáneo, Wolfgang Streeck muestra cómo esta crisis hunde sus raíces en la larga transformación neoliberal que comenzó en la década de 1970. Apoyándose en las teorías de la crisis ya bosquejadas en aquellos años, Streeck analiza el modo en que la tensión entre capitalismo y democracia se ha desarrollado en las últimas cuatro décadas, intensificando los conflictos entre los estados, los votantes y los dueños del capital. El autor muestra de qué modo la crisis final de la relación entre el capitalismo y la democracia fue recurrentemente postergada gracias a que los gobiernos fueron comprando tiempo, primero por medio de la inflación, luego a través de deuda pública, más tarde expandiendo los mercados privados de crédito y finalmente, hoy, mediante la compra por parte de los bancos centrales de deuda pública y pasivos bancarios. El resultado es que "la democracia ha sido esterilizada como democracia redistributiva de masas y reducida a una combinación de Estado de derecho y entretenimiento público". Dice del libro Jürgen Habermas que "Recuerda al 'Dieciocho Brumario' de Carlos Marx." la editorial >. Thomas Piketty. *El Capital en el siglo XXI*. Madrid: F.C.E., 2014. Adam Tooze. *Crash. Cómo una década de crisis financieras ha cambiado el mundo*. Madrid: Crítica, 2019 < La crisis que se inició en Estados Unidos en septiembre de 2008 no fue un accidente puntual, sino el inicio de un gran cambio global. Sus consecuencias se extendieron también al campo de la política, con manifestaciones que van desde el colapso de Grecia al Brexit o a la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos. Adam Tooze nos ofrece ahora un primer intento de escribir la historia global de una década en que una secuencia de crisis financieras han transformado por completo nuestro mundo. ¿Era inevitable? ¿Realmente ha acabado? *Crash* es una magnífica narración sobre la naturaleza fortuita del desarrollo económico y el camino errático de la deuda en todo el mundo; la manera invisible en que los países y regiones individuales están vinculados en relaciones profundamente desiguales a través de la interdependencia financiera, la inversión, la política y la fuerza; las formas en que la crisis financiera interactuó con el aumento espectacular de las redes sociales, la crisis de la clase media de los Estados Unidos, el ascenso de China o las luchas mundiales por los combustibles fósiles. Finalmente, Tooze se pregunta, dada esta historia: ¿cuáles son las perspectivas de un orden mundial estable y coherente? La editorial >

⁵⁹ Ver Paul Krugman. “On the political economy of Permanent Stagnation”, *the New York Times*, 5 de julio de 2013.

⁶⁰ La expresión “new enclosures” se utiliza a la vez para analizar las formas de acaparamiento de tierras y la economía política de la propiedad intelectual, en particular en el dominio digital. Ver Ben White, Saturnino M. Borras Jr., Ruth Hall, Ian Scoones, Wendy Wolford, “the new Enclosures. Critical Perspectives on Corporate Land Deals”, *the Journal of Peasant Studies*, vol. 39, n° 3-4, pp. 619-647, 2012, & Christopher May, *The Global Political Economy of Property Rights. The New Enclosures*. Londres: Routledge, 2009.

general de las capacidades de carga ecológicas del planeta. Y cada vez se trata de dispositivos pensados para pasar más allá de las resistencias a la reproducción y a la acumulación de la riqueza privada. En lo que concierne a los viejos polos de industrialización no hay pues más que crecimiento patológico, puesto que sólo se obtiene por medios que consumen de manera irreversible la sustancia humana y no-humana.

En *¿Dónde aterrizar?*, Latour presenta estos envites afirmando que la alianza entre el climato-escepticismo y el movimiento de retorno al conservatismo localista, barresiano, revela el hundimiento definitivo del “mundo común” que antes era garantizado por el proyecto liberal según él. El universalismo se sale de sus goznes cuando parece que Gaia no puede albergar la libertad económica de los más ricos y las aspiraciones de todos los otros. Sin embargo nuestros análisis conducen a considerar de otra manera las relaciones que mantiene el paradigma liberal con la composición de un mundo común^{♦♦}. Siguiendo en esto los elementos aportados por la historiografía imperial y medioambiental del liberalismo, lo menos que se puede decir es que esta tradición mantiene desde siempre relaciones conflictivas con la idea misma de un mundo que hay que compartir, puesto que su implicación en las aventuras coloniales y en la construcción más general de la ubicuidad moderna grava bastante pesadamente esta promesa. En otros términos, la inadecuación actual de los herederos del liberalismo (ya sea que hayan franqueado o no el Rubicón escéptico y reaccionario) con la apuesta climática se explica en parte por esta larguísima historia y por los múltiples encuentros fracasados entre el ideal de emancipación, en su formulación típica del siglo XVIII, y sus condiciones geo-ecológicas. En realidad, y más ampliamente, la honestidad obliga a decir que ningún idioma teórico y político clásico está a la altura del desafío que impone el cambio climático, simplemente porque este representa un acontecimiento que, como lo dice Naomi Klein, “lo cambia todo”.

La autonomía sin abundancia

Afortunadamente el terreno epistemo-político ha sido preparado desde antes por la serie de simetrizaciones descritas en el capítulo precedente. Incluso si la contestación de la doble excepción —es decir de la autoridad científica y política de los modernos sobre la naturaleza y los no-modernos— no se ha elaborado explícitamente como una respuesta al envite climático, ella ofrece el único marco teórico coherente y disponible para aprehender las transformaciones contemporáneas sin que sea perezosamente reciclada una gramática política desarrollada en y para otro mundo. Es menester pues tomar en serio la idea según la cual el sistema gravitacional modernista, que proyectaba en sus márgenes la alteridad sociohistórica de los no-europeos así como de los no-humanos, no ejerce ya monopolio sobre la enunciación de la verdad. Y con ella un corolario más positivo: el agotamiento de su autoridad va a la par con la composición de nuevos participantes políticos no-produccionistas que quedan por

^{♦♦} <Disponible en español desde 2015, en la editorial Gedisa, el “Ensayo sobre la revolución del siglo XXI” de 670 pp. que con el título *Común* habían publicado Christian Laval & Pierre Dardot en 2014, Paláu >

desarrollar. Este nuevo espacio que se abre a la politización de la experiencia colectiva no es pues reductible ni a un fin de la historia ni a una situación de anomia epistemológica y social, puesto que la respuesta a la prueba climática debe venir a alojarse aquí.

Cuando, siguiendo las indicaciones de los climatólogos se afirma que la tierra no es bastante grande ni suficientemente flexible como para albergar la autonomía pensada a partir de la abundancia, esto suena evidentemente como al fin de algo, de alguna cosa que deseamos todavía muchos de nosotros. Y en un sentido así son las cosas: existen algunas connotaciones ordinarias de la idea de emancipación que no podrán ser conservadas, las que están ligadas en particular a modos de consumo, en el universo de la mercancía. Existen algunos proyectos de futuro que no se podrán realizar, especialmente los “grandes proyectos” ligados a la extracción fósil y a la captación de las tierras agrícolas y de las selvas. Pero si el ideal de autonomía es susceptible de ser reformulado en términos menos cautivos de los dispositivos de extracción, de acumulación, es decir de abundancia, entonces esta transformación sólo tomará un sentido negativo. La acepción de la libertad que debe predominar en el siglo XXI, y que ya va tomando forma, se va a rearticular en coordenadas geográficas, ecológicas, epistemológicas emancipadas de los esquemas salidos de la tradición modernista. Esta nueva forma de autonomía, y el colectivo político que ha de ser su sujeto, van simplemente a responder a afordancias territoriales y ecológicas hasta ahora reducidas al silencio en nuestra historia agrícola, colonial, industrial, que ha impuesto durante mucho tiempo una cierta visión de lo que es un uso legítimo de la tierra. Y es en este sentido que el movimiento de simetrización, incluso si por un momento sólo tiene una significación esencialmente teórica, es inevitable; si desnaturalizamos las evidencias ligadas a la experiencia colectiva moderna, si hacemos que vuelvan a salir su singularidad y su carácter provincial, así como las asimetrías que ella ha comandado, se mostrará que es posible hacer explotar desde dentro la asociación durante tanto tiempo pensada como necesaria entre la autonomía y la modernidad, entre el sentido de la libertad y los usos de la tierra que han conducido a su agotamiento.

Porque no es suficiente con entender y darse cuenta de la magnitud cuantitativa de los datos climatológicos para entrar en el nuevo régimen político comandado por la crisis ecológica y climática. En efecto, no se trata solamente de frenar, de ralentizar el ritmo de la máquina económica, o de que todos recordemos los límites del sistema-Tierra, para que la respuesta se encuentre como por milagro. Porque en materia política, como en biología, el cambio de escala de un sistema provoca necesariamente una transformación de su estructura interna; no se puede tener lo mismo en pequeño, una modernidad industrial sub-dimensionada, miniaturizada para responder a las exigencias ecológica, dado que la significación de nuestras referencias socio-políticas ha sido marcada a tal punto por nuestra potencia de actuar sobre el mundo. Por este motivo, por ejemplo, el programa “ecomodernista” está por debajo del nivel de exigencia requerido, puesto que se contenta con proponer técnicas de resiliencia ecológica (esencialmente nucleares y robóticas) susceptibles

de prolongar la ebriedad liberal sin sufrir el guayabo climático⁶¹. De manera más general, se percibe bien la controversia política que produce el envite climático: uno se interesa en la energía nuclear: la falsa confrontación entre el átomo y el carbono tiende a hacer pensar que se podría gracias al primero preservar las tecnopolíticas (y los modos de vida) típicos de la edad de la abundancia haciendo al mismo tiempo que baje nuestro nivel de emisiones de CO₂. Suponiendo incluso que esto sea posible, esto significa que el envite climático no es sino cuestión de elección tecnológica, o como se dice a veces de “transición energética”. Ahora bien, si se lo admite como acabamos de decirlo, que el contenido mismo del ideal de emancipación es puesto en juego por el nuevo régimen ecológico en el que nos encontramos, entonces no se necesita buscar las nuevas fuentes de abundancia susceptibles de hacer revivir la autonomía-extracción, sino más bien en lo que se vuelve este ideal cuando se lo inserta en un mundo trastornado por completo.

El frenado económico y la crítica de la ilimitación no se conciben pues sin una reforma de nuestros conceptos político. De manera más radical: una transición energética que no se apoye en un movimiento socialista vuelto a imaginar por fuera de las confiscaciones modernas no tiene ningún interés, puesto que no tendría ningún beneficio real. Desde el puro comienzo de este trabajo, cuando definimos lo que entendíamos por “historia medioambiental de las ideas”, ya de cierta manera avizorábamos ya este problema. Pues si las nociones políticas aparentemente indiferentes a los modos de relación con el mundo revelan llevar la marca de los dispositivos institucionales, técnicos, científicos que organizan dichas relaciones, esto significa en la recíproca que la transformación de esos dispositivos va a dejar su huella en la consciencia política por venir. El pensamiento político no tiene pues otra elección que invertir este campo de posibilidades así sólo sea por no dejarlo en mano y de nuevas formas de dominación fundadas en el control y la monopolización de medios de subsistencia que cada vez se van a hacer de más difícil acceso. Cuando afirmamos de entrada que el campo de lo político y el de lo ecológico son, sino completamente coextensivos al menos imposibles de disociar, la propuesta metodológica de la historia medioambiental de las ideas contenía pues ya una tesis: *la transformación de nuestras ideas políticas debe ser de una magnitud al menos igual a la de la transformación geo-ecológica que constituye el cambio climático.*

Tal vez los teóricos y teóricas de la simetría, que desde los años 1970 han perfeccionado la historiografía subalternista y postcolonial, la sociología de las ciencias, la antropología de la naturaleza, la teoría del cambio ecológico desigual, quizás no eran completamente conscientes de que echando por tierra la doble excepción moderna hacían algo más que hacerle justicia a los olvidados de la historia, fundando una legitimidad intelectual emancipada del esquema colonial y modernista. En efecto, los instrumentos necesarios para pensar una justicia medioambiental e intergeneracional a la medida del choque climático nos vienen de ese movimiento puesto que él ha sido el primero en encarar claramente que la autoprotección de los colectivos políticos del futuro no se inscribirían en el esquema dualista sociocentrado

⁶¹ El texto está disponible en www.ecomodernism.org/francais.

que ha operado en el seno de la experiencia europea del mundo. Lo que durante tanto tiempo fue entendido como el zócalo universal de la emancipación colectiva, a saber: el legado de las Luces, de la crítica social industrial, de la racionalidad histórica centrada en el Estado-nación, se presenta de aquí en adelante no a contrapelo como una forma pura de alienación sino como un esquema singular, solidario de un momento histórico, y como tal prisionero de sus impases y de sus ángulos muertos. Desde que, sobre la base de esta simetrización, las formas de la reflexividad política toman nuevos rostros, la ambición emancipadora puede liberarse de los límites impuestos por un relato modernizador que, muy literalmente, es ya el de otro mundo. Si la cuestión social debe ser redefinida actualmente para darle a la solidaridad entre humanos y no-humanos la centralidad que le corresponde en la coyuntura presente, esto no se puede pues hacer sino al precio de una transformación de nuestra brújula política. O dicho de otro modo: al no poder simplemente volvernos “sociedades que protegen la naturaleza”, puesto que cada uno de estos términos —“sociedad”, “proteger”, “naturaleza”— arrastra consigo una manera de organizar los seres desajustada con respecto a las exigencias del presente, habrá que seguir la pendiente de la simetrización para encarar la responsabilidad con respecto a nuestro porvenir en términos nuevos.

Esto supone retomar desde la raíz la interrogación sobre (1) el tipo de espacio que se circunscribe para nuestras pertenencias políticas, históricas, materiales, (2) el sentido que se le concede a la toma técnica y jurídica que se ejerce sobre el mundo, y (3) tipo de autoridad que se le confiere al discurso científico, es decir a lo que garantiza la síntesis entre el conocimiento que tenemos de nosotros mismos y el conocimiento que tenemos del mundo, síntesis más necesaria que nunca en la edad del cambio climático. Estos tres puntos corresponden a lo que había sido definido en el primer capítulo como el espacio empírico que hay que caminar para comprender la cuestión ecológica: habitar, subsistir, conocer⁶².

Si uno tira del primer hilo de la habitación, de la dimensión espacial del problema ecológico, entonces se despliega la historia de las relaciones entre soberanía y propiedad, es decir la formación de un pensamiento político del dominio exclusivo (individual o colectivo); después la cuestión de lo que se ha llamado la ubicuidad moderna, a saber la tendencia a no asumir por lo que es el territorio ecológico que se consume, sino también el problema central del siglo XIX de una sociedad móvil, cuyo símbolo fue el ferrocarril y en el que las ataduras con la tierra fueron remitidos a una premodernidad alienante. El hábitat así definido se vuelve una apuesta fundamental en el contexto del cambio climático, en el que la discontinuidad territorial, la imposición de fronteras y de jurisdicciones nacionales manifiestan un desajuste rotundo con la emergencia de nuevas formas de movilización política de los territorios. Lo que nos enseña la historia de las luchas sociales campesinas (en el Sur tanto como en el Norte) y el tomar en cuenta las interdependencias ecológicas que

⁶² Ver *supra* pp. 18 ss.

están por debajo del orden mercantil globalizado, es que el capitalismo no es simplemente un modo de producción, sino también un *modo de residencia*. Es decir una manera de distribuir en el espacio a grupos y funciones sociales, factores de seguridad y de riesgo, pero también la abundancia y la carencia, lo que provoca por supuesto desigualdades territoriales, pero también con ellas una diferenciación social de lo que significa vivir sobre un suelo con sus características geográficas, agrícolas, históricas, memoriales. El territorio de las clases medias urbanas no es el de los agentes del extractivismo mundial, de las experimentaciones agro-ecológicas, que a su vez también son diferentes por ejemplo, de una ciudad que busca la neutralidad carbono o de una comunidad decidida a comprometer sus derechos con los de un río⁶³. La repolitización de los territorios por fuera de la polaridad de lo local y de lo global, en desfase con el régimen administrativo y político de la soberanía, es pues el primer eje de teorización para la ecología política simetrizada; con él se juega el devenir de ensamblajes que no se siguen pensando como “una sociedad en su medio” sino precisamente como territorios políticos.

En el plano de la subsistencia, claramente ligado al precedente, se trata esencialmente de la cuestión de la racionalidad económica y del sentido del valor que se le da. El telón de fondo histórico nos remite esta vez a la tensión constitutiva de las sociedades de mercado que se pusieron en operación en el surco de las revoluciones técnicas y energéticas del siglo XIX. En este contexto, que en parte sigue siendo el nuestro, la dominación económica y política se ejerce a la vez a través de los dispositivos de privatización de los medios de subsistencia y de control efectivo sobre los flujos de materia y de energía cada vez más masivos de los que depende el colectivo, y a través de los dispositivos complementarios que aseguran la recodificación en términos monetarios de los primeros, es decir su invisibilidad como fenómenos metabólicos, prohibiendo de esta manera que ellos sean explícitamente sometidos al intercambio democrático. Lo que nos han enseñado Saint-Simon, Veblen, la bioeconomía y más recientemente Thimoty Mitchel, cada uno a su manera, fue que la lógica del mercado (o el sistema de precios) tiende siempre a oscurecer los vínculos que lo asocian a un régimen tecnológico y productivo singular, y que por tanto una de las tareas del contra-movimiento social consiste en sacar a flote y dirigirse precisamente a esa conexión para debilitarla, explotando para ello sus puntos débiles. El carácter sub-óptimo de los sistemas de aprovisionamiento modernos, la centralidad de los desechos y del despilfarro en la formación de precios y de beneficios, es decir el extraordinario desajuste que se ha impuesto entre la regulación de la “economía” y de la regulación de la ecología, o del planeta vivo que nos mantiene, debe proveer la base de un segundo eje de teorización política. En la actualidad, este desfase ya antiguo ha tomado una dimensión fundamental, puesto que la racionalidad económica que rige nuestra comprensión del futuro y de las externalidades, sólo

⁶³ Ver Erin L. O'Donnell & Julio Talt-Jones, “Creating Legal Rights for Rivers. Lessons from Australia, New Zealand and India”, *Ecology and Society*, vol. 23, n° 1, 2018; Ferhat Taylan, “Droits des peuples autochtones et communs environnementaux: le cas du fleuve Whanganui en Nouvelle-Zélande”, *Annales des Mines*, vol. 92, n° 4, 2018, pp. 21-25.

mantiene nada menos que la inacción climática⁶⁴. La integración de una reflexividad ecológica en la crítica del mercado como forma de dominación está pues ligada a la expulsión de nuestras coordenadas intelectuales del esquema produccionista, es decir de la creencia de una dominación demiúrgica de los procesos ecológicos y evolutivos que aseguran nuestra integración con la Tierra. Admitir que no producimos nuestros medios de subsistencia, y mucho menos las condiciones generales de la coexistencia terrestre sino que participamos en una regulación geo-ecológica hecha de ciclos que hay que mantener y preservar, es el primer gesto para elaborar una economía política que responda finalmente a las buenas afordancias de la tierra.

En tercer lugar, en el plano del conocimiento, requerimos hacernos herederos de la simetrización de la autoridad científica para concebir de manera lúcida la política de los saberes ajustada a la apuesta ecológica. Porque lo que está en juego no es ni la subordinación de la consciencia política voluntarista moderna a normas “naturales”, ni la entronización al poder de una élite científica ilustrada y apta para imponer sus decisiones, sino más bien la rearticulación del proceso de democratización con la producción de enunciados científicos, en particular cuando ellos conciernen al estado del planeta. La elaboración de una reflexividad medioambiental ha dado lugar a las más importantes luchas epistemo-políticas recientes; y el ejemplo más contundente es la interminable controversia con respecto a las ciencias del clima. El hundimiento del pacto liberal ha provocado la fanatización de sus defensores más virulentos, dispuestos a inventar verdades alternativas para salvaguardar su sentido⁶⁵. De manera más general, la competencia de enunciados contradictorios en una esfera pública cada vez más vasta y abierta —y la emergencia de lo que están llamando ya la “post-

⁶⁴ Ver la columna de Antonin Pottier, “Climat: William Nordhaus est-il bien sérieux?” < www.alternatives-economiques.fr/climat-william-nordhaus-bien-serieux/00086544 >

⁶⁵ Ver especialmente Naomi Oreskes & Erik W. Conway. *Los mercaderes de la duda*. Capitan Swing, 2018 < Naomi Oreskes y Erik M. Conway cuentan la historia de cómo un grupo de científicos y asesores científicos de alto nivel, con profundas conexiones en el mundo de la política y de la industria, realizaron campañas efectivas para engañar al público y negar verdades científicas comprobadas a lo largo de cuatro décadas. Sorprendentemente, los mismos nombres aparecen repetidamente: son las mismas personas las que afirman que la ciencia del calentamiento global “no está resuelta”, niegan la verdad de los estudios que relacionan el hábito de fumar con el cáncer de pulmón, el humo de carbón con la lluvia ácida, y los gases clorofluorocarbonos (CFC) con el agujero de la capa de ozono. “La duda es nuestro producto”, escribía hace tiempo un famoso ejecutivo del tabaco. Y son estos “expertos” quienes las han suministrado incansablemente. Los autores de *Mercaderes de la duda* sacan a la luz este oscuro rincón de la comunidad científica estadounidense, para mostrarnos de manera irrefutable cómo la ideología y los intereses corporativos, ayudados por unos medios de comunicación demasiado obedientes, han sesgado sistemáticamente la comprensión pública de algunos de los problemas más acuciantes de nuestra era. La editorial >; Edwin Zaccai, François Gemenne, Jean-Michel Decroly (dir.). *Controverses climatiques, sciences et politique*. París: Presses de Sciences Po, 2012. < Desde hace veinte años se levantan voces para contestar la realidad del calentamiento del planeta. ¿Por qué se da esta negación? ¿Cómo explicar la difusión masiva de dudas sobre un hecho que recoge sin embargo el consenso científico? ¿Qué rol juegan los *mass-media* en esta difusión? ¿A cuáles *lobbies* y a cuáles agendas políticas obedecen estos «mercaderes de la duda»? Esta obra le da la palabra a diez y ocho especialistas internacionales de la climatología y del análisis sociológico y político. Ellos examinan por qué y cómo se forman tales controversias por el mundo entero, vuelven sobre las incertidumbres que producen el debate así como sobre los actores, los discursos y las estrategias del «climato-escepticismo», en particular en Francia, los EE. UU. y en la China. Una reflexión comprometida y un libro de referencia sobre el estudio de un fenómeno que cuestiona las relaciones entre ciencias y política y que rebasa el círculo académico para dirigirse a todo lector intrigado. La editorial >

verdad”— ha hecho cada vez más necesario el cuidado que se les debe dar a las cadenas de mediaciones que aseguren la buena representación de los hechos en la Ciudad. La anomia epistémica aparente en la que nos encontramos hoy, lejos de ser una consecuencia de la crítica de la autoridad metafísica de la ciencia, confirma su postulado central según el cual nuestra relación con los hechos y con nuestra capacidad para establecerlos debe ser mantenida de manera tan cuidadosa como nuestros valores políticos⁶⁶. En efecto, la negación de la crisis climática no duda en explotar el carácter político de la ciencia. El cambio climático invoca pues una redefinición de los saberes estructuradores para el espacio democrático y una profundización de la alfabetización ecológica, de acá en adelante tan esencial para el acuerdo entre los espíritus como la lengua o la referencia a la historia común.

La simetrización y el rebasamiento de la doble excepción moderna conducen pues a la identificación de tres grandes canteras para una ecología política que espera llegar a formularse como una prolongación de la cuestión social de los siglos XIX y XX. La autoprotección de los colectivos se piensa primero que todo bajo el ángulo espacial, como una crítica de la territorialidad moderna, es decir de la lógica de la soberanía y de los vestigios del reparto entre modernos y no-modernos; bajo el ángulo del valor como una crítica de la racionalidad económica, una crítica girada hacia la reinserción de los procesos adquisitivos y mercantiles; y bajo el ángulo de los saberes, como una incorporación a la reflexividad social y política de los conocimientos ecológicos.

Con frecuencia se mide lo que se le ha debido a una estructura ideológica o cultural sólo en los momentos en que se la pierde, o cuando se la siente deshacerse por entre los dedos. Y este es completamente el caso con la modernidad, entendida como dispositivo que concibe la autonomía a partir del levantamiento de los constreñimientos naturales, o más bien: de la transferencia de ellos a otros seres distintos de nosotros, humanos o no-humanos. En efecto, la consolidación en el curso de la historia de la equivalencia entre democratización y enriquecimiento, o aceleración de la máquina productiva, sólo se la piensa como una vulnerabilidad por parte de una proporción significativa de la población en el momento en que esta equivalencia se vuelve un simple recuerdo, o en todo caso ha dejado de constituir una vía de porvenir confiable. El esquema cornucopiano legado de las Luces y de la economía política clásica, que nos promete la apertura de nuestros horizontes políticos una vez forzada la frugalidad de la naturaleza, es percibida cada vez más como un mito del pasado, como el objeto de un sentimiento de nostalgia. Sin embargo, los Treinta gloriosos <1945-1975> no están tan lejos, y con ellos la idea según la cual la justicia social pasa por la redistribución de los frutos de un crecimiento de acá en adelante imposible. El tipo de individuo producido en esa época en las democracias industriales por el último avatar del pacto liberal, a saber: el Estado-providencia

⁶⁶ Ver el retrato y la entrevista con Ava Kofman aparecido en el *New York Times* el 25 de octubre de 2018, “Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher. Mounts a Defense of Science”, < www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html >

productivista, ha quedado pues sumergido brutalmente en un nuevo mundo, con las consecuencias psíquicas y sociales extrañas que esto puede tener. Uno de los ejemplos más contundentes de este desajuste es el apego tan frecuente a la movilidad individual, y a su concretización técnica principal que es el automóvil. La abundancia energética y las políticas de estratificación urbana que le están asociadas, han dado forma a infraestructuras y perfiles antropológicos, formas de deseo, cuya inercia en el tiempo está camino de tropezar violentamente con el principio de realidad climático; los apegos psicosociales a la autonomía-automóvil y al sentido de sí mismo que ella cultiva son duramente cuestionados por el aumento de los costos de la energía; y las infraestructuras urbanas sin embargo recientes se revelan ya inadaptadas al nuevo régimen ecológico⁶⁷.

Este mundo, tan próximo de nosotros y sin embargo ya tan antiguo, se disipa bajo el efecto conjugado de los ataques contra el compromiso democrático por las políticas de austeridad, del crecimiento de las desigualdades, y de la desaparición del apoyo material al crecimiento indefinido. Ahora bien, esta desaparición produce toda suerte de reacciones sociales que para algunos hacen eco al problema de orientación histórica a menudo evocada en este libro. Es decir: ¿cómo se hace para encarar en los términos del progresismo transformaciones sociales en ruptura con la forma que tomó este progreso en el pasado? En efecto, si sólo se deconstruye hasta la mitad la equivalencia entre abundancia y libertad, se puede fácilmente imponer la idea de que la democratización de la sociedad se ha frenado definitivamente en su impulso. Para esto es suficiente con admitir que habiéndose roto el único resorte material que ponía en movimiento este proceso, éste simplemente se queda sin futuro. Hemos visto cómo esta idea ya se les impuso a las élites económicas que han hecho de la destrucción del hábitat humano la condición de perpetuación de su poder, pero también en algunas tendencias del ecologismo que apuestan por la abolición pura y simple de las condiciones de existencia modernas para proponer un programa de renacimiento post-apocalíptico⁶⁸. La polarización entre el negacionismo climático de la élites fósiles y el milenarismo del hundimiento, reposa sobre una falsa alternativa que sería la siguiente: ora se conserva el “progreso” del pasado, fundado en la abundancia, y la Tierra es abolida; ora se pone término a toda ambición política asegurando para ello que después de la abundancia sólo puede venir la sobrevivencia, la adaptación, o la redención.

Ha sido tan brutal la pérdida de lo que aparecía todavía hace una generación como un pacto irreversible entre una manera de habitar el mundo y una forma de encarar el porvenir —aunque los procesos que condujeron a esta pérdida sean conocidos de larga data— que la transformación de nuestra brújula política no ha tenido, por así decirlo, el tiempo de actualizarse. En un ataque de pánico, algunos llegan hasta afirmar que el proyecto de autonomía como tal ha expirado y que la ecología de acá en adelante es indisociable del autoritarismo. Pero hay un mundo

⁶⁷ Ya desde antes la obra de Ivan Illich es por entero una reflexión sobre estas apuestas. Cfr. especialmente *Energía y equidad, los Límites sociales de la velocidad*. Díaz & Pons, 2015.

⁶⁸ Por ejemplo, Pablo Servigne, Raphaël Stevens & Gauthier Chapelle. *Une autre fin du monde est possible*. París: Seuil, 2018 <cfr. aquí mismo el cuaderno dedicado a ellos, la *miscelánea n° 85* de enero del 2024, Paláu>

entre la afirmación según la cual este proyecto se ha apoyado durante dos siglos sobre el levantamiento de las “limitaciones naturales” y la asimilación de toda forma de autonomía política en esta participación. El espacio que aparece entre los dos es absolutamente decisivo, porque es acá dónde se puede elaborar la recuperación de la ambición democrática: el control colectivo sobre nuestro destino histórico está condicionado de aquí en adelante en la integración de un cierto número de normas ecológicas, de umbrales, por la prueba de realidad que nos impone el nuevo régimen climático. El mantenimiento de la ambición democrática en la época del antropoceno pasa por la inversión de la alianza ecológica que se había sostenido en los siglos XIX y XX, por una subversión del sostén material clásicamente admitido por las expectativas de justicia. Dicho de otro modo: aunque un sentimiento de pérdida embargó cada vez más a los grupos sociales afectados por el hundimiento del pacto liberal, la autoprotección del nuevo colectivo político puede concebirse de otra manera que como un simple acompañamiento del fin; la reinención democrática no es un simple frenado de las tendencias productivas, no solamente una serie de medidas destinadas a evitar la catástrofe, y ella no está generalmente colocada bajo el signo de lo negativo (una serie de cosas que no se deben seguir haciendo, que hay que prohibir). Pues el retiro de algunas maneras de hacer y de ver, lejos de ser una abstención, libera un espacio para la acción.

Es verdad que la autonomía del siglo XXI contiene una componente de retención y de autolimitación, especialmente contra ciertas fuerzas extractivas y adquisitivas que se trata de controlar, pero ciertamente no de renuncia. Nuestro inconsciente político, al asociar en efecto la acción con el crecimiento de los medios de actuar sobre sí y sobre el mundo, y esos medios de actuar con su implementación tecnológica, obstaculiza esta idea. Es la razón por la que con frecuencia sólo se recuerda la dimensión negativa de las políticas destinadas a reencuadrar la autonomía; como un tal *Bartleby*, la ecología se limitaría a afirmar “*I Would prefer not to*”^{♦♦}. La alternativa construida por la Ilustración entre desnudamiento primitivo y huida hacia adelante tecnológica (ya sea que se la conciba como benéfica o patológica), no puede seguir sirviendo pues de esquema histórico estructurador. No porque habría atenerse más bien a un compromiso, a una vía media (aquella que en general se llama “sostenible”), sino más simplemente porque el medio técnico que se trata de construir como respuesta a las transformaciones geo-ecológicas actuales es heterogéneo de aquel que nos era más familiar. En el siglo XXI, la voluntad instituyente que se concreta en el derecho debe estar dissociada de la lógica propia de la innovación técnica, porque la evolución técnica ya no puede metaforizar la evolución social como lo ha hecho desde el siglo XVIII. Es pues imposible concebir esta nueva forma de autonomía como un salto por encima del paréntesis moderno para recuperar un pasado más lejano; la nueva exigencia democrática no es una resurgencia neomedieval o neoprimitiva, no es un regreso al pasado perdido de los comunes, de la

^{♦♦} Herman Melville es el autor de “*Bartleby el escribiente*” que a partir de un momento, a las órdenes que se le daban en la oficina contestaba “Prefería no hacerlo”.

templanza de los deseos, o de la no-apropiación del mundo, sino la recuperación de un ideal clásico despejado de su ganga modernista.

Hacia un nuevo sujeto crítico

Para que se pueda pensar positivamente este desacoplamiento de la libertad con respecto a la abundancia, una de las principales tareas consiste en identificar al sujeto colectivo capaz de sobreponerse y partir a la búsqueda de su autonomía en estas nuevas condiciones definidas por el cambio climático. Conviene insistir: en estas nuevas condiciones, y no en cualquier coyuntura, a tal punto ha quedado evidente de acá en adelante de que la génesis de un sujeto político es correlativa de un modo de relación con el espacio, con los recursos, con el saber (sobre sí mismo y sobre el mundo).

La gran transformación descrita por Karl Polanyi, con los complementos aportados por Timothy Mitchell y algunos otros sobre la forma de los conflictos sociales en la edad de las energías fósiles, nos ha dado esta lección fundamental. Un sujeto político se descubre en la prueba de una amenaza, de algo que atenta contra la integridad y la durabilidad de un colectivo que, paradójicamente, no preexiste desde toda la eternidad a esta prueba. Solo el mundo industrial, construido por las formas políticas y técnicas (es decir ecológicas) propias del siglo XIX podía hacer emerger el contra-movimiento socialista, y con él el sujeto político llamado “sociedad”. Este actor político es muy complejo, puesto que está a la vez encajado en otras colectividades contemporáneas como el pueblo, la nación, la clase, o incluso la humanidad, y en desajuste con respecto a todas estas en la medida en que no designa ni una identidad singular ni un universal. En efecto, uno no pertenece a lo social como se pertenece a un pueblo o a una clase, porque él no conlleva las mismas inclusiones y las mismas exclusiones. La pertenencia social no es, si retomamos los términos de Durkheim, mecánica, pues ella no está fundada en la semejanza de los términos que ensambla sino en su diferencia —y es esto precisamente lo que le da su carácter político: ni identitario ni abstracto—, aferrada es cierto —como la noción de clase— en conflictos pero irreductible a una de las partes de él. Y sin embargo, esas desemejanzas que hacen lo social tienen claramente un límite externo. Es lo que nos enseña la simetrización de los grandes repartos, que subraya hasta qué punto lo no-moderno —que no habría encontrado todavía su propia socialidad— y lo no-humano —que sólo estaría ahí como para hacer valer lo colectivo autónomo— han sufrido del paradigma social. Luego de la descolonización, después de la mutación con las ciencias y con las técnicas, lo social parece haber agotado así su capacidad para operar una justa colecta de los actores políticos movilizados en la lucha.

Sobre el nuevo fondo de mapa en el que ya no existe el privilegio geo-ecológico de la ubicuidad moderna, donde los territorios entran en política a partir de la experiencia que ellos tienen del cambio climático, y donde el modo de relación produccionista perdió su hegemonía, el proceso aislado por la sociología histórica de Polanyi puede entonces ser transpuesto, con analogías profundas y nuevas cuestiones urgentes. El encadenamiento en el curso del cual se suceden un choque

metabólico, la identificación de un trastorno, la elaboración de un pensamiento crítico y la activación de sus medios de acción puede ser conservado como una buena guía de lectura de los envites políticos actuales. Pero de acá en adelante ya no articula la revolución industrial (el choque I), la cuestión social (el trastorno I), el socialismo de crecimiento (la crítica I) y el sabotaje obrero (el medio de acción I). Le deja sitio término a término al cambio climático (el choque II), a la cuestión de la Tierra (el trastorno II), al socialismo antiproduccionista (la crítica II) y a la movilización de un nuevo sujeto colectivo cuyo nombre y modalidades de acción están apenas siendo elaboradas en los conflictos ecológicos (el medio de acción II). Una vez que todo cambie, que la secuencia política de la autoprotección ha sufrido una *segunda gran transformación* estructuralmente análoga a la primera, pero sustancialmente inversa, ya no quedará casi más nada de las referencias sociopolíticas legadas por la cuestión social, distintas a la exigencia de autoprotección que es su verdadera naturaleza. Esta aparece como un principio incorruptible que anima a los colectivos complejos — aquellos que viven con dispositivos técnicos e institucionales demasiado vastos y excesivamente autónomos como para gobernarse mecánicamente— y que persisten incluso cuando las estructuras económicas y ecológicas que durante tanto tiempo, aunque imperfectamente, proveyeron seguridad y protección al más grande número, exponiéndolos de aquí en adelante a las más graves amenazas. La autoprotección es en este sentido más central que su sujeto histórico habitual (la sociedad), puesto que este concepto que permite conectar estrechamente a un colectivo politizado (lo que se protege), una instancia de agresión (aquello de lo que se protege) y de los mecanismos de autodefensa (los saberes y prácticas movilizados para protegerse).

Las resistencias que se oponen a la emergencia de este sujeto político son infortunadamente numerosas y potentes, pero en medio de todo bien conocidas⁶⁹. Muchos estudios recientes muestran en efecto que, en el momento de las primeras alertas ecológicas importantes, luego con ocasión de las grandes reuniones científicas y diplomáticas convocadas para responder al desafío climático desde fines de los años 1990 y el protocolo de Kyoto, la rearticulación del proyecto moderno en torno a la protección de la Tierra ha sido encarado muchas veces. El medioambiente se convirtió así en un objeto para la gobernanza mundial bajo el efecto de la politización de los saberes ecológicos y climatológicos que han investido los organismos supranacionales de regulación económica (Banco Mundial, FMI) y diplomática (Convención-marco de las Naciones unidas sobre los cambios climáticos) en momentos en que predominaban los paradigmas del riesgo y de los límites. Pero el imaginario político de esas instituciones siempre ha dejado subsistir lo que se puede llamar con Amy Dahan & Stefan Aykut un “cisma de realidad” entre aquellos para los que la reproducción de la sociedad humana está en juego, y aquellos para los que se trata esencialmente de la reproducción del capital (es decir del riesgo, en el sentido

⁶⁹ Ellas están por ejemplo documentadas en los trabajos que subrayan los obstáculos institucionales para la aparición de una politización completa de la cuestión ecológica y climática. Cf. Stefan Aykut & Amy Dahan. *Gouverner le Climat. Vingt ans de négociations internationales*; & Dominique Pestre, “La mise en économie de l’environnement comme règle. Entre théologie économique, pragmatisme et hégémonie politique”, *Écologie et Politique*, n° 52, 2016, pp. 19-44.

económico del término). Todo el tiempo, según los mismos autores, la incorporación de las cuestiones medioambientales a la agenda internacional ha tomado la forma progresivamente de una “gobernanza encantatoria”, es decir de un encargarse paradójicamente despolitizador que, al mismo tiempo que afirma el carácter imperativo y urgente de una transformación tecnopolítica, manifiesta con su inacción concreta la incapacidad de las formas institucionales existentes para operar en función de esta finalidad, que se vuelve así puramente ideal. En un proceso bien descrito por Dominique Pestre, la tentativa de subordinación de los mercados globalizados a normas medioambientales ha sufrido un deslizamiento al término del cual la racionalidad mercantil ha quedado paradójicamente consolidada y relegitimada por la incorporación de normas suavizadas, poco obligantes.

Es de alguna manera por medio de esta astucia de la historia que se impuso no la crítica ecológica de la economía y la politización de los territorios, sino la recodificación por la economía de las alertas ecológicas en una serie de modificaciones marginales de las reglas mercantes. Así era posible considerar la cuestión como tratada, al mismo tiempo que se la lanzaba a los márgenes del proceso de recomposición y de extensión de la lógica liberal que había prevalecido luego del paréntesis keynesiano. Es todavía esta lógica la que está operativa en el *Millenium Ecosystems Assessment*⁷⁰ ordenado en el 2000 por la ONU e inicialmente destinado a proveer el zócalo de una transición ecológica global. Este documento toma su estructura argumentativa de la bioeconomía a través de concepto de “servicios ecosistémicos”, es decir el conjunto de las funciones ecológicas subyacentes e indispensables a la reproducción económica y social de la humanidad. Lo hemos visto, estos conceptos fueron afinados para contestar la hegemonía que tenía la expresión monetaria del valor en la razón económica, y para sustituirla por una concepción materialista, en la que la primacía le fuera concedida a los flujos de energía, a los stocks de recursos y a las eco-evolutivas sistémicas. En este documento sin embargo la intención originaria de la bioeconomía ha sido subvertida, en la medida en que los servicios ecológicos tienden a ser interpretados como un capital natural que hay que mantener más bien que como un conjunto cualitativo de dinámicas evolutivas que subordinan la métrica económica clásica. De esta manera, dichos servicios asimilados a un capital pueden ser compensados, intercambiados, negociados al mismo título que mercancías (como es el caso de los derechos a polucionar), mientras que el mensaje fundamental de las críticas del crecimiento consistían en hacer entrar en la esfera del valor a procesos situados, irreversibles, cualitativos. Los instrumentos operativos para concebir la regulación medioambiental global revelan todavía una vez más la incapacidad que se tiene de cambiar de paradigma, pero sobre todo los procedimientos de apropiación y de desvío de las críticas ecológicas que frenen la emergencia de un sujeto político no-naturalista.

De este modo, luego de varios decenios durante los cuales la gobernanza medioambiental funcionó paradójicamente en el marco de lo que podríamos llamar una ecología neo-liberal, como un obstáculo a la autotransformación de la

⁷⁰ Ver el documento en < www.millenniumassessment.org/fr. >

modernidad, el balance es muy negativo; el sentimiento de una adaptabilidad infinita del paradigma mercantil termina frecuentemente por imponerse, y con él la fatalización de los mecanismos ya descritos por Polanyi hace tres cuartos de siglo. De estos fracasos resulta sin embargo una clarificación de las apuestas que se dan, como será el caso de manera aún más clara con la emergencia ulterior del liberalismo fósil autoritario que ya hemos estudiado; si un contra-movimiento ecológico y post-socialista puede aparecer, será por fuera de esas esferas institucionales, en una relación crítica con sus agendas actuales; en todo caso como algo que desborda y permite aclarar la pre-elaboración de lo que es una “cuestión ecológica”. Dicho de otro modo: este contra-movimiento resulta de una crítica del medioambientalismo idealista de las primeras generaciones focalizado en la defensa de la “naturaleza salvaje” y de su pretendido valor intrínseco, pero también y sobre todo de una distanciamiento con respecto a los mecanismos existentes que han pretendido asegurar la transformación ecológica.

Estos elementos son esenciales para situar bien el tipo de politización que requiere la elaboración de una democracia post-crecimiento. La traición de las instancias medioambientales “oficiales” alimenta en efecto por reacción la idea según la cual ese movimiento prendería nuevamente raíces en una dinámica ordinaria de clase, cuya escena política tendría lugar en el antagonismo entre los intereses de un colectivo mayoritario pero dominado y los de una *ruling class* minoritaria y dispuesta a todo. Por supuesto que el problema se presenta porque el colectivo a partir del cual se elabora la nueva cuestión social, es decir la autoprotección en contexto de cambio climático, no se parece en nada, o en casi nada, a una clase entendida en su sentido socio-económico clásico. Los vecinos de instalaciones peligrosas, las víctimas de los dispositivos extractivos, los usuarios alternativos del suelo, los *comuneros*, los científicos y pedagogos, y todos aquellos cuyas experiencias se difractan aun en función de su género o de su raza, componen con la tierra un colectivo difícilmente comparable a una clase dominada, simplemente porque lo que los reúne no es ni la experiencia de la explotación ni la identificación colectiva con una condición o una identidad común, ni siquiera la simple condición de víctima. La dimensión espacial de los envites es el principal factor de diferenciación con respecto al marco clásico de la cuestión social⁷¹; en una coyuntura en la que las relaciones con la tierra como fuente de subsistencia, como hábitat y como objeto de conocimiento (re)deviene un marcado ideológico y la basa de las luchas cardinales —puesto que todo el problema es saber finalmente sobre cuál tierra y en qué Tierra esperamos vivir—, el perfil sociológico del colectivo emergente es necesariamente inestable. Y sobre todo: no es fácil que él se dote de una consciencia de sí similar a lo que se menciona cuando es asunto de “consciencia de clase” (y mucho menos de “consciencia nacional”).

Del conflicto de clase permanece la experiencia de una injusticia que hay que corregir, que da lugar a ciertas formas de investigación y de conocimientos; de la identificación nacional permanece la dimensión local y territorial, del movimiento

⁷¹ Lo que conduce a Bruno Latour a proponer un “mapa de las luchas entre plazas geo-sociales” (*¿Dónde aterrizar?* p. 83), pero sin inscribir explícitamente este nuevo concepto en una crítica de los nombres colectivos venidos de nuestra historia.

social queda la ambición de una síntesis orgánica de diferentes puntos de vista, pero ninguno de estos nombres colectivos venidos del pasado captura de forma satisfactoria el proceso en curso; todos están rearticulados en profundidad. Numerosos teóricos contemporáneos del socialismo han enfrentado este problema tratando de renombrar al sujeto crítico adecuado a la coyuntura económica y política de fines del siglo XX, pero ninguno hasta hoy ha propuesto definir a este sujeto crítico por los vínculos específicos que él tiene con las condiciones materiales y espaciales del contra-movimiento⁷². Por lo demás es siempre lo que les da una ventaja a los movimientos conservadores, que pueden contentarse con sacar del léxico político preexistente el nombre del colectivo al que ellos se dirigen —pueblo, nación, clase (aunque este último no esté muy de moda)—, cuando no es que recurren simplemente aún al lenguaje del individualismo. Dicho de otro modo: a lado de las resistencias activas a las que debe hacer frente la emergencia del colectivo capaz de responder a las buenas afordancias de la tierra, se añade la ambivalencia objetiva de esta entidad a la búsqueda de su integridad interna: ni clase, ni pueblo, ni nación, ni sociedad, difiere de todos estos nombres colectivos al definir su centro de gravedad en el cruce de lo humano y lo no-humano⁷³. Baptista Morizot ha mostrado bien que la ecología se reduce a menudo a buscar “alianzas” multiespecíficas en las que la coexistencia pasa por el intercambio de puntos de vista diferentes sobre lo que significa coexistir⁷⁴. Pero este paradigma de la alianza también funciona para concebir la composición de este colectivo político, cuya heterogeneidad sociológica (y esta vez no solamente

⁷² Pensamos aquí principalmente en Ernesto Laclau & Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista - Hacia una radicalización de la democracia* (1ª edición). España: Siglo XXI. 1987. Michael Hardt & Antonio Neri. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid: Debate, 2004; y más recientemente Nancy Fraser & Rahel Jaeggi. *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. México: Morata Nacional, 2014 < Nancy FRASER y Rahel JAEGGI examinan de nuevo las grandes preguntas que rodean la peculiar forma social conocida como "capitalismo", y cuestionan muchas de nuestras suposiciones comunes sobre qué es el capitalismo y cómo someterlo a la crítica. Muestran cómo, a lo largo de su historia, varios regímenes del capitalismo se han basado en una serie de separaciones institucionales entre economía y gobierno, producción y reproducción social y naturaleza humana y no humana, reajustando periódicamente los límites entre estos dominios en respuesta a situaciones de crisis. Consideran cómo estas “luchas de frontera” -que estallan donde están las divisiones institucionales constitutivas del capitalismo, es decir, donde la economía se encuentra con la política, la sociedad con la naturaleza, y la producción con la reproducción- ofrecen una clave para comprender las contradicciones del capitalismo y las múltiples formas de conflicto a las que da lugar. Observan que las sociedades capitalistas son inherentemente proclives a generar dos tipos de lucha: las luchas de clase, en el sentido marxista, y las luchas de frontera. A lo largo de las cuatro secciones en las que organizan el libro -conceptualizar el capitalismo, historizar el capitalismo, criticar el capitalismo y combatir el capitalismo- estas dos destacadas intelectuales de la Teoría Crítica nos presentan una crítica renovada del capitalismo que pone nuestra coyuntura actual en una perspectiva más amplia, junto con diagnósticos agudos del reciente resurgimiento del populismo de derechas y lo que se requeriría de una alternativa de izquierda viable. Construyen una obra clave para la renovación de la teoría crítica y que resultará de gran interés para cualquier persona preocupada por la naturaleza y el futuro del capitalismo y por las cuestiones claves implicadas en la política progresista actual. La editorial>

⁷³ A este respecto, el eslogan “somos la naturaleza que se defiende”, frecuentemente leído por el lado de los militantes instalados sobre la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, suena (aunque todavía utilice la idea de naturaleza) como una posible formulación de este colectivo crítico.

⁷⁴ Baptiste Morizot. “Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant”. *Tracés*, n° 33, 2017, pp. 73-96.

específica) debe ser convertida en un motivo de interrogación sobre la naturaleza de la convergencia que lo anima.

Sin duda no le corresponde a la filosofía afirmar por medios especulativos cuáles serán el nombre y la forma exacta de este colectivo apto para imponerse como el sujeto del contra-movimiento ecológico. Al respecto, el desfase que antaño puso de manifiesto E. P. Thompson entre la teoría social oficial y la génesis de una *working class* en el siglo XIX⁷⁵ incita a la prudencia: podría ser una vez más que diverjan la trayectoria real de un cuerpo político colectivo y la expresión conceptual de su misión. Y si se sigue teniendo en cuenta los contornos inciertos de los activismos con objetivos protectores así como la diversidad de los actores y los apegos que ellos movilizan, la cristalización de esas luchas en una causa común sin duda que nos reserva grandes sorpresas. Sin embargo una cosa sí está perfectamente clara: una tarea histórica y política se desprende, sin que sea permitida la menor duda, en la reinención de la ambición democrática por fuera del zócalo de la abundancia. Lo que federa, quizás aún a pesar de ella, las diferentes movilización de las que hemos esbozado la lista desde la apertura de este libro es la elaboración de una asociación que vuelva obsoleto el viejo sueño cornucopiano para formar con los espacios y los flujos de materia una simbiosis de nuevo género.

La autoprotección de la tierra (con y sin mayúscula), que es el movimiento real que se oculta tras lo que se llama generalmente la ecología política, debe tener confianza en ella misma. No es una movilización periférica, subalterna, que viene a cuestionar por sus márgenes el devenir de la modernidad. Es más bien claramente que ella encarna la continuación de un ideal político tan antiguo como las formas complejas de coexistencia, mientras que los abogados del pacto liberal y de la de la economía se aferran a un dispositivo necesariamente transitorio y que ya duró claramente más tiempo de lo que permitía el planeta. Entre este movimiento y el resto de las opciones políticas disponibles, ya sean ellas con dominante liberal, soberanista, autoritaria, o paleo-socialistas, la relación se invirtió: el que encarna de acá en adelante el centro de gravedad y el motor de las transformaciones en curso, es el que proyecta en su periferia los vestigios de otros tiempos que son los diferentes avatares del naturalismo político. La autoprotección de la tierra no es pues una

⁷⁵ E. P. Thompson. *La Formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitan Swing, 2012 < Publicado en 1963, la formación de la clase obrera en Inglaterra es probablemente la obra de historia social inglesa más imaginativa de posguerra. Sin duda se trata de uno de los libros de historia más influyentes del siglo XX, y está dotado de una extraordinaria calidad histórica y literaria. E.P. Thompson muestra cómo la clase obrera participó en su propia gestación y recrea la experiencia vital de personas que sufrieron una pérdida de estatus y libertad, fueron degradadas y aun así crearon una cultura y una conciencia política de gran vitalidad. La obra estableció la agenda para la nueva historia social, de las décadas de 1960 y 1970, influyendo sobre muchos historiadores y académicos de otras áreas. Ya en el prefacio, Thompson anotaba las ideas que guiarían a varias generaciones de historiadores: la clase es una relación más que una estructura o una categoría; la clase trabajadora se forjó a sí misma; existía un potencial revolucionario en dicha clase; y, quizás lo más importante, que la responsabilidad de los historiadores era la de rescatar a la gente ordinaria del pasado, especialmente aquellos que habían sido derrotados, de la enorme condescendencia de la posteridad. La editorial >

curiosidad ideológica sintomática de la desaparición de lo político, sino el único arreglo de luchas concretas y de aspiraciones que ofrecen una promesa realista.

Conclusión

Reinventar la libertad

Se ha cavado un abismo entre el horizonte ordinario de la acción política y la amplitud de las mutaciones de las que nos hablan los científicos. La crisis climática y la cohorte de las perturbaciones que la acompañan nos aparecen como muy masivas por su gigantismo y demasiado intimidantes para ser el objeto de una respuesta apropiada, es decir ajusta a sus características materiales. E incluso si, gracias a la historia, conocemos de acá en adelante bastante bien el haz de causas que han provocado el descarrilamiento geo-ecológico actual, **retroceder** es una acción que exige un esfuerzo que los intereses inmediatos, los hábitos consolidados, y la inercia de los dispositivos técnicos hacen difícil de encarar. Por lo demás es toda la paradoja que expresa el concepto de antropoceno, hoy tan en boga; la humanidad se ha dotado de un poder tal que se ha vuelto un actor geológico, pero ella ha creado al mismo tiempo un monstruo, un objeto ampliamente por fuera del alcance de las capacidades de control de las que sin embargo nos enorgullecíamos. La política del antropoceno no ha hecho más que poner al desnudo la distancia impresionante existente entre el nivel de exigencia que nos impone la prueba climática y el alcance de nuestros dispositivos de regulación.

Pero si esa hondura existe, no debe ser reificada: no se sostiene sobre la naturaleza de la acción y del pensamiento político *in abstracto*, sino a la manera cómo son concebidos nuestros instrumentos de gobernanza, y al desajuste entre ellos y las aspiraciones colectivas que ellos pretenden sin embargo traducir. Estos instrumentos operan de acá en adelante, según las palabras de Jedediah Purdy, como “infraestructuras de decisión” que “nos mantienen a distancia de los problemas más importantes” y nos obligan a vivir en el seno de “instituciones y de prácticas que, aunque han sido refutadas por las circunstancias, denunciadas como inadecuadas, no obstante persisten”⁷⁶. Desposeídos de los medios de actuar adecuados a la situación que se experimenta, arrinconados en una arquitectura jurídica que provee su marco y sus límites a las intervenciones puestas hasta el presente en operación^{♥♥}, nosotros estamos siempre tentados a rendir las armas y situar la apuesta ecológica más allá de lo político —en una lucha por la sobrevivencia y la salvación— o más acá —en la acumulación de gestos individuales—.

⁷⁶ Jedediah Purdy. *This land is our Land*. Princeton: University Press, 2019, p. 87.

♥♥ <en los cuatro años del “gobierno del cambio” las fuerzas reaccionarias en Colombia se apropiaron del “caballito de batalla” de la seguridad jurídica para la inversión. ¿Por qué no se avanzó recordándoles que se tenía el mandato de cambia el paradigma dominante? Paláu>

Curiosamente la cuestión medioambiental había sufrido sin embargo durante muchos decenios de una falta inversa. La inquietud que ella arrastraba de alguna manera era sub-dimensionada en comparación con las cuestiones sociales que dominaron los debates hasta fines del siglo XX: la conquista de la justicia económica y social, la descolonización, los derechos humanos, pero también simplemente el imperativo de desarrollo material lanzaba una sombra intimidante sobre la defensa de los medios naturales, que no podía aparecer legítimamente como una lucha secundaria. La ecología, durante mucho tiempo fue la pariente pobre de la crítica social, precisamente porque no se percibía cómo ella podía captar exigencias de justicia radicales. Afortunadamente todo esto ha quedado atrás, y la idea según la cual la ecología política reconfigura y prolonga las luchas pasadas ya no se la considera como una hipótesis chiflada. El medioambientalismo clásico, que hacía de la naturaleza su fetiche y de su goce su ideal, cedió el paso a una reformulación material de los conflictos sociales, más en fase con su historia.

Sin embargo esto no significa que dispongamos finalmente de una brújula intelectual y práctica susceptible de guiarnos en esta prueba climática. El lenguaje político moderno está tan profundamente ligado a formas de apropiación del suelo, de gestión de los recursos, de autoridad científica actualmente obsoletas, que él debe convertirse en el objeto de una mutación integral y exigente. Hemos encontrado aquí elementos con los movimientos de simetrización, que a menudo han sido atacados equivocadamente como una destrucción de la modernidad. El cuestionamiento del orden epistémico y político que mantenía distanciado lo social y lo natural, al Occidente y al resto del mundo, era en realidad una tentativa por salvaguardar, la reflexividad política contra toda fijación, es decir: contra la ilusión según la cual lo que constituyó en un punto de la historia un motor de progreso lo será por siempre. El régimen de doble excepción que durante tanto tiempo le aseguró a los modernos su dominación ecológica y política, sea que uno lo quiera o no se ha vuelto inoperante gracias a los acontecimientos presentes, y ha llegado el momento de instalarse de otras maneras en el mundo sobre esos escombros. Los imperativos de ayer pueden pues ser completamente las amenazas de hoy, pero es necesario proceder con una gran prudencia cuando se trata de decidir qué es lo que deseamos heredar, y que de qué fardos históricos nos queremos deshacer.

Es la razón por la cual este libro tomó la forma de una retrospectiva conceptual e histórica. Los acontecimientos presentes nos incitan en efecto a releer la tradición filosófica y sus categorías principales poniendo en el centro del juego la ocupación y el uso de la tierra, así como las relaciones entre autoridades científicas y políticas. Y esto no porque la cuestión ecológica hubiera siempre estado allá, tapiada a la sombra de la filosofía, sino porque esta ocupación y sus usos eran elementos omnipresentes de la imaginación política moderna —para lo peor y para lo mejor— ellos permiten pillar el hilo rojo en el tiempo largo de los conflictos sociales. El espacio cohabitado de esta forma en el que sus características materiales proveen puntos de enganche a un conjunto de reglas de acceso, de explotación, de distribución, a formas de conocimiento o de cooperación, hace nacer rivalidades y alianzas que constituyen la trama de nuestra experiencia histórica. El breve episodio durante el cual la abundancia

material y energética pudo generar emancipación colectiva, episodio que hoy está desapareciendo, ha contribuido a distanciar de nuestro horizonte esos componentes de la vida política. Entonces llegamos hasta pensar que políticamente significaba pensar las condiciones abstractas de la justicia, dictadas por la deliberación intersubjetiva, en momentos en que esta abstracción misma era un efecto de las condiciones materiales todas particulares que hicieron posible la autonomía-extracción.

Es también la razón por la cual estas componentes materiales nos recuerdan su presencia con fuerza. Muchos se sorprenden hoy de que algo tan trivial como el clima pueda tener una significación política, y algunos prefieren negar este llamado el perturbador. Véase no más la acumulación de episodios caniculares, acontecimientos climáticos extremos, la fundición de los glaciares o el hundimiento de las poblaciones de los insectos, todos ellos fenómenos políticos de gran importancia, en desajuste manifiesto con nuestra definición implícita de lo que es político. Necesitamos pues reaprender a pensar nuestros encuentros con la tierra, sin caer la doble trampa que sería por un lado la idealización de un estado anterior a la abundancia —que no tiene nada de ideal pero que ya se perdió para siempre— y por el otro lado un naturalismo político para el cual sería suficiente con estar a la escucha de las normas inmanentes al mundo viviente. Es cierto pues que no podemos reanudar con una inmemorial sobriedad feliz, así solo sea en razón de la importancia de las luchas industriales en nuestra definición del espacio democrático y científico, y tampoco podemos encarar el porvenir como la prolongación de una dinámica histórica familiar.

Lo que hace trágica la situación presente. La crisis ecológica y climática provoca una ruptura casi total de los puentes que habitualmente nos conectaban con el pasado, pues la tierra que habitamos ya no es del todo la misma que antes, como tampoco el porvenir como tal que nos habíamos imaginado hasta el presente. Heredamos un mundo al que ninguna categoría política disponible permite administrar, y por ende una tarea aparentemente imposible. Esta soledad histórica, el hecho de que el pasado y el porvenir se nos aparezcan como definitivamente perdidos, y el desánimo que puede acompañarlo, pueden sin embargo ser temperados si logramos contar nuestra historia reciente y agenciar el mapa de nuestras preferencias de suerte que la política y el uso de la tierra no sigan siendo heterogéneos. Realinear la cuestión social con la cuestión ecológica, sin seguir negando los desencuentros y cambios de escala que los mantienen distanciados, permite devolverle a este tejido histórico desgarrado una parte de su unidad, y a la acción política una parte de sus referentes.

En un artículo que fue crucial, Dipesh Chakrabarty afirmaba hace diez años que ningún debate sobre la libertad desde la época de la Ilustración testimonia una toma de consciencia de la dimensión geológica del actuar humano, que sin embargo tomaba forma al mismo tiempo y por los mismos procesos por los que se adquiría la libertad. Y añade él que los filósofos de la libertad estaban principalmente ocupados —lo que es muy comprensible— en pensar cómo escapar de la injusticia, de la

opresión, de la desigualdad, o incluso de la uniformidad⁷⁷. El enunciado tiende a ser verdadero si se entiende el actuar geológico en el sentido maximalista que le dan los teóricos del antropoceno. Pero la dimensión geológica del actuar colectivo, entendido en un sentido un poco más amplio, ha saturado por completo estos debates. La conquista de la autonomía y la puesta en funcionamiento de los dispositivos jurídicos, técnicos y económicos de la abundancia han sido concebidos ampliamente en los mismos moldes, para hacerle frente a problemas considerados como idénticos. Es lo que yo llamo el “pacto liberal”: esta fórmula teórica y práctica que hacía del crecimiento intensivo, luego extensivo, el vehículo de la emancipación política abriendo su horizonte de los posibles. Esta conexión entre la puesta en forma del mundo material y la conquista de la libertad era bajo muchos aspectos un lazo indirecto, inapercibido, y es esto lo que permite comprender la afirmación de Chakrabarty. El zócalo ecológico de las controversias políticas con frecuencia apenas estaba implícito, como algo que obsesionaba al pensamiento pero sin ser formulado.

Pero el historiado indio, en ese pasaje, apunta con el dedo al verdadero problema: ¿en qué medida el proceso interminable de adquisición de la libertad está sujeto a una historia material, y cómo esta historia pone en juego el sentido de esta conquista? Se ve claramente aquí el desajuste con la tesis clásica del materialismo histórico, antaño en el centro del paisaje crítico. Para ella, la praxis tenía como vocación producir la libertad al mismo tiempo que producía al mundo humano. De aquí en adelante, por el contrario, la historia medioambiental de las ideas políticas debe permitir, aclarando las tomas geo-ecológicas a las que está adosada la razón política moderna, proteger y extender la esfera de la libertad garantizando para ello la reproducción del mundo viviente.

Este desfase conceptual y político no es para nada evidente, principalmente porque en el pasado, la ecología política fue esencialmente formulada como una crítica del progreso. O más precisamente: de la confiscación del sentido del progreso por parte de dispositivos técnicos y económicos autónomos y ciegos, de los que era preciso denunciar su poder alienante. Desde la Escuela de Francfort hasta Marcuse y André Gorz, esta crítica se inscribe en un proceso de la razón instrumental moderna que habría fallado en su misión emancipatoria. O lo que quiere decir lo mismo: que habría excedido sus finalidades originarias para dejarle el campo libre a un utopismo formalista infernal. La hipótesis fundamental que animaba a este movimiento suponía que la abolición de las estructuras de la alienación, que ellas se apliquen al hombre o a la naturaleza, permitirían reconquistar una humanidad libre por esencia, capaz de reconstituir lo que la relación con el mundo siempre hubiera debido ser. Al eliminar sus deseos inauténticos creados por el capitalismo tecnocientífico para autojustificarse, se iba por fin a levantar la pesada piedra que cargaba la libertad humana por los abusos de la razón.

⁷⁷ Dipesh Chakrabarty (2007). https://politicapueblosindigenas.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/09/chakrabarty_clima-e-historia-cuatro-tesis.pdf

Anular en un mismo gesto las dos grandes proezas que definen la edad industrial constituía evidentemente un objetivo loable. Pero el problema es que esta apuesta no resiste el análisis: no disponemos en efecto de ningún concepto de autonomía que no sea verdaderamente ajeno a los mecanismos de la abundancia. En otros términos: no es suficiente con borrar como por arte de magia de la crítica las potencias depredadoras ligadas a la expansión indefinida del capital para que renazca una relación armoniosa con los otros y con el medioambiente. Decir que la libertad tiene una historia material es también asumir que ella está constantemente definida, o al menos coloreada, por relaciones ecológicas que no pueden ser neutras. La libertad de los modernos está ligada a las afordancias de la tierra, a los conflictos industriales, a las posibilidades abiertas por el “desarrollo”, y ella está en la actualidad suspendida a la prueba climática. Las luchas y las categorías que le dan su contenido son realidades sociohistóricas por completo, y a falta de caracterizar con un mínimo de precisión los nuevos ensamblajes que permitirán recargar su definición, la tarea corre siempre el riesgo de quedar inacabada.

Lo que obstaculiza la emergencia de un pensamiento político ajustado a la crisis climática no es pues solamente el capitalismo y sus excesos. Es también en parte la acepción misma de la emancipación que nosotros hemos heredado, que está construida en la matriz industrial y productivista y que se ha traducido por la puesta en operación de mecanismos protectores aún tributarios del reino del crecimiento. El obstáculo está en nosotros, entre nosotros, en nuestras leyes, en nuestras instituciones más que en un espectro económico que sobrevolaría y que podríamos confortablemente denunciar desde el exterior. El Estado social de derecho, a pesar de sus inmensos beneficios, ha contribuido por ejemplo a consolidar los objetivos que de rebote provocan una puesta en competencia de riesgos sociales y de riesgos ecológicos. La crisis francesa de los Chalecos Amarillos es la ilustración perfecta: aumentar los impuestos a los carburantes para disuadir de su utilización, entra en conflicto con el sentido de la libertad de millones de personas apresadas en las infraestructuras de movilidad heredadas de los Treinta Gloriosos. Hay pues que poner a punto dispositivos que permitan rebajar nuestras dependencias con respecto a esas energías sin violar las aspiraciones colectivas que ya están encajadas. Este doble limitante no puede ser resuelto ni denunciando la “ideología del carrito” ni compensando sus externalidades, sino reinventando instituciones protectoras, infraestructuras urbanas, sus mecanismos de financiación, así como los apegos sociales que a ellos se tiene.

Es una de las razones por las cuales la ecología y la política son actualmente casi imposibles de distinguir la una de la otra, después de haber estado durante tanto tiempo diametralmente opuestas. La mayor parte de las demandas de justicia más urgentes que se hacen oír actualmente, ya sea a escalas locales o globales, reconducen a asuntos que tienen que ver con la energía, con el uso de los suelos, con las dinámicas del viviente, con los flujos de materia que estructuran la distribución de la riqueza. Y sólo con la condición de mantener un conocimiento crítico de estas redes de dependencia sobre la trama de las cuales nuestras existencias se animan y se confrontan, sólo con la condición de seguir esta pista y construirla como sitio

privilegiado del pensamiento político, es posible hacer que emerja este sujeto colectivo crítico de un nuevo género, a la altura de los desafíos del presente.

Luis Alfonso Paláu C., terminó la traducción en Envigado, co, el 16 de junio, a cinco días del solsticio de verano 2026.

TABLA DE MATERIAS

Introducción

I. Crítica de la razón ecológica

2. Soberanía y propiedad

3. el Grano y el Mercado. Orden mercantil y economía orgánica en el siglo XVIII

<aquí *supra* cuaderno 153>

4. el Nuevo régimen ecológico. Revolución de los derechos y revoluciones materiales en el siglo XIX

5. la Democracia industrial

<aquí *supra* cuaderno 159>

6. la Hipótesis tecnocrática

7. la Naturaleza e una sociedad de mercado

<aquí *supra* cuaderno 174>

8. la gran Aceleración y el eclipse de la Naturaleza

<aquí *supra* cuaderno 181>

9. Riesgos y Límites: el final de las certidumbres

<aquí *supra* cuaderno 182>

10. el Fin de la excepción moderna y la ecología política

11. la Autoprotección de la Tierra

Conclusión. Reinventar la Libertad.

<cuaderno 183>