



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA SUR

ÁREA DE CIENCIAS SOCIALES

Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ECONOMÍA

TESIS

**CIENCIA Y PODER, EL UMBRAL CIENTIFICO EN LA ÉPOCA DE LA
GLOBALIZACIÓN LÍQUIDA**

**EL DISCURSO TECNO-CIENTIFICO, COMO DISPOSITIVO DE APLICACIÓN DEL
MODELO NEOLIBERAL Y LA DOMINACIÓN TECNÓCRATA**

QUE COMO REQUISITO PARA OBTENER EL TITULO DE

MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA:

LIC. SERGIO GARCIA REYNAGA

DIRECTOR:

DR. LUIS ARTURO TORRES ROJO

LA PAZ, B.C.S., MAYO DE 2019

A Nuria Gil Sánchez

¿Amor libre? ¡Como si el amor pudiera no ser libre! (...) El hombre ha podido someter los cuerpos, pero ni todo el poder en la tierra ha sido capaz de someter al amor. (...) Si, el amor es libre; no puede desarrollarse en otra atmósfera. En libertad, se entrega sin reservas, abundantemente, completamente. Ni todas las leyes de los códigos legales, ni todos los juzgados en el universo, pueden arrancarlo del suelo, una vez que ha echado raíces. Si, sin embargo, el suelo es estéril, ¿cómo puede el matrimonio hacer que fructifique? Es como el último forcejeo desesperado de la vida frente a la muerte. El amor no necesita protección; él mismo es su protección.

- Emma Goldman

Agradecimientos:

Nuevamente la lista puede ser muy larga y el tintero poco profundo. A mi compañera Nuria Gil Sánchez, por todo el apoyo, por el soporte a mi silencio y ausencia. Mas aún, por las horas dedicadas al debate de muchas de las ideas aquí expuestas, porque sin tal ejercicio probablemente, el viaje hubiera sido más problemático y menos intenso. A mi madre, Blanca Reynaga, por tu ejemplo de dignidad y dedicación, a mi hermana Nataly Reynaga. Las quiero intensamente.

Nuevamente, a Luis Arturo Torres Rojo, por la labor de acompañamiento y el trato cómplice, muchas gracias por la comprensión y el tiempo dedicado a sortear los obstáculos que la pesadilla de Kafka nos opone. A mis profesores, por el trabajo en el aula, y el soporte a mi errática personalidad: Rosa Elba Rodríguez Tomp, Ángeles Villa, muchas gracias porque de usted he aprendido a valorar el conocimiento más allá de la caja de herramientas, o de la carrillera, si se me permite decirlo.

A mi hermano Iram Mora Fonseca, por seguir siendo la familia que encontré allí afuera.

ÍNDICE

0- Introducción	1
1- Antecedentes. Albores de la modernidad: caminos de la emancipación	
1.1 Modernidad y el principio de rebelión	3
1.2 Derretimiento: modernidad capitalista / Escurrimiento: Modernidad líquida.....	14
1.3 Modernidad Libertaria	26
2- Atrofias: el marco de las gafas	
2.1 .Dificultades metodológicas d aprehensión de la realidad.....	36
2.2.El punto de vista de Dios: la realidad ontológica normativa.....	48
2.3.La pesadilla de Kafka: la dominación tecnócrata	53
3- Aproximaciones a las revueltas epistémicas	
3.1.Aproximaciones a la ecología política / Inflexiones: Jineología.....	60
3.2.Apuntes para la contingencia, sobre las jerarquías y el pensamiento abismal, reflexiones a propósito de las teorías críticas de la cultura.....	82
3.3.La ecología social.....	93
BIBLIOGRAFÍA.....	103

Introducción:

La presente investigación consta de tres capítulos, cada uno supone un enclave nodal para la explicación del proceso histórico de la modernidad. La catástrofe moderna. En un primer momento, se presenta a la modernidad como proyecto emancipatorio de la humanidad, y la realización de generalizaciones de doble intencionalidad a partir de la construcción de un aparato normativo de orden ontológico en el marco del positivismo, como un primer acorde del imponente impulso histórico que representa la ciencia moderna, esto último caracterizado como el principio de rebelión. Consecuentemente, se analiza la cuestión del cruce de dicho proyecto con el modelo de producción capitalista y el reto que supone la técnica en el curso de lo moderno, tanto como la idea de progreso, entendida como experiencia de la temporalidad de dicho modo de producción. Ahora bien, el tercer momento, pretende ofrecer una salida teórica, que obedece de algún modo a las tensiones que se ponen de relieve en los primeros dos movimientos de la investigación, un horizonte al que hemos definido como la modernidad libertaria. La cual es elaborada desde la propuesta de Bolívar Echeverría de la modernidad comunista, y en base a esta discusión se establece desde una crítica a los fundamentos caracterizadores de tal propuesta.

El segundo momento, discute la cuestión del conocimiento, entre las dificultades de aprehensión de la realidad y el ser, así como de la condición instituyente de los dispositivos de observación que se construyen a nivel epistémico. Esta discusión se apoya en la teoría cuántica, y en buena medida representa un horizonte ético político, al interior de la propia noción de racionalidad, que intenta poner de relieve que la voluntad de saber, no es en un espacio distanciado de la voluntad de hacer. Consecuentemente, se presenta la condición normativa de la realidad ontológica, como un dispositivo de aplicación que caracteriza la realidad, y que la sostiene, obligada a ser presentada como la naturaleza objetiva e inmanente, supeditada a la experiencia temporal del progreso, en el enclave de la modernidad capitalista. En este sentido, se establece en calidad operativa como un discurso tecnócrata, que

es útil a la racionalización en el modelo neoliberal. Seguido a esto, se presenta un análisis sobre la dominación tecnócrata: la pesadilla de Kafka. Cómo una extensión de la realidad ontológica normativa.

El tercer momento, intenta presentar una serie de aproximaciones a las revueltas epistémicas que se vienen desarrollando en los capítulos anteriores, y que se establecen entre los enclaves de la ecología política, la sustentabilidad y la jineología; para dar paso a una serie de variaciones desde las teorías críticas de la cultura. Lo que se pretende ofrecer para finalizar la problematización, es la presentación de una última parte con una propuesta crítica de la Ecología social, en el pensamiento de Murray Bookchin.

Este trabajo, en el mejor de los casos, pretende al menos, incitar al análisis crítico y radical, tanto como la invención de prácticas de la libertad, no obstante, no es sino un esbozo que surge en el aquí, en el tiempo del ahora como espacio de reclamo histórico.

Sergio Reynaga, Mayo de 2019.

Capítulo I

Antecedentes. Albores de la Modernidad: caminos de la emancipación

1.1 Modernidad y principio de rebelión

Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido, la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, "todo lo solido se desvanece en aire".

- Marshall Berman

Realizar un abordaje profundo de la modernidad, es una empresa que esta investigación no persigue, y no la persigue, por qué esto significaría someter los registros analíticos que aquí se exponen a una extensión interminable. Por ahora, se puede decir que inicia en la necesidad de explicar la modernidad como un proceso discontinuo, como clave primordial de la constelación histórica; y que nos permite realizar aceleraciones conceptuales, para develar espacios de diferencia en el desplazamiento temporal de *la catástrofe moderna*. En este sentido, el orden discursivo es arbitrario, pero no por eso, queda vacío de justificación a nivel de análisis y crítica, sino todo lo contrario. Así pues, no se encontrará en este apartado una definición total de la modernidad, si no algunas de sus características nodales,

que se vuelven urgentes para la crítica que nos opone el riesgo de *la crisis civilizatoria*.

Como señala Tomás Ibáñez, la dificultad para establecer un punto de origen, en sentido estricto, concede la posibilidad de una explicación continua-discontinua, entre finales del siglo XV y los albores del XVI. Va resultar vital, comprender que tal propuesta, no puede ser entendida aquí como una lectura lineal y teleológica de la historia. Localizar históricamente el proceso, puede requerir de un delineamiento caracterizador:

La modernidad entronca con el Renacimiento, con el llamado “descubrimiento” de América y con los primeros pasos de la constitución de la razón científica. La modernidad no es separable de la constitución de esa enorme empresa que representa la ciencia, y de los enormes efectos que ha producido sobre nuestra forma de ser, nuestra forma de vivir, y nuestra forma de pensar. La modernidad nace a la par de un conjunto de innovaciones tecnológicas, que darán origen a un nuevo modo de producción. Este se irá configurando lentamente como el modo de producción capitalista dando luz al proceso de industrialización. (Ibáñez, 2015:92)

Se acude a dichas cuestiones específicas alrededor de este trabajo, son por así decirlo: la constelación que nos ocupa. Sin embargo, por ahora será necesario detenerse en algunas consideraciones nucleadas en el proyecto moderno de la emancipación de la humanidad universal, a lo que Bakunin se referiría como: principio de rebelión¹. Bajo este supuesto, las consideraciones, alrededor de lo que puede ser nombrado como *los momentos teóricos de la revolución en ascenso*, categóricamente instalados en: la apariencia, la esencia y la realidad, suponen una contradicción central entre la lógica del valor de uso y la lógica del valor en-sí². Bajo

¹ El principio de rebelión, obedece a un pasaje de Dios y el Estado, obra clásica del pensamiento anarquista del siglo XIX, en la que Bakunin nos dice que: El hombre se ha emancipado, se ha separado de la animalidad y se constituido como hombre; ha comenzado su historia y su desenvolvimiento propiamente humano por un acto de desobediencia y de ciencia, es decir por la *rebeldía* y por el *pensamiento*. (Bakunin, 2010:15)

² Para una mejor comprensión de esta idea, y de cómo es que se utiliza aquí, puede ser necesario el siguiente pasaje perteneciente al prefacio intelectual de Bolívar Echeverría, de la pluma de Carlos Antonio Aguirre Rojas: Porque apoyándose, en las categorías hegelianas de apariencia, esencia y realidad, y recuperando con las herramientas de Martín Heidegger y la Escuela de Frankfurt la central contradicción entre la lógica del valor de uso y la lógica del valor, Bolívar puede simultáneamente confrontarse con el marxismo neokantiano y antihumanista de Althusser, a la vez que prolonga,

este acorde, resulta lógica la impronta de la existencia de una forma “*natural*” de la reproducción social, supeditada al valor de uso como acorde fundamental de la tradición clásica, con una notable pero tenue presencia en el umbral moderno. A lo que Carlos Antonio Aguirre Rojas, en su prefacio intelectual sobre Bolívar Echeverría acude de la siguiente manera:

(...) desde el vasto mundo y desde la diversa lógica del valor de uso, desde la toma de partido por la forma natural frente a la forma de valor, desde las figuras reales de la civilización y de la comunidad frente a la frágil y opresiva “nación” del capitalismo, desde los códigos de la real generación cotidiana de las formas culturales ante los parasitarios códigos de la cultura capitalista dominante, y desde la reasunción de la intrínseca socialidad “política” de las comunidades humanas frente a la perversión capitalista de “lo político” y de la “política”. (Echeverría, 2010:15)

Bajo esta medida, aparece la triada hegeliana: apariencia, esencia y realidad, como nodo de una realidad ontológica positiva de la carestía³, la cual faculta a las comunidades humanas, para acceder al modo “natural” y objetivo de existencia, perturbado, por la impronta de la *mega-máquina*⁴ que constituye históricamente la forma del Estado y el capital, como los baluartes más agresivos de la modernidad. Así pues, el progreso se torna como la temporalidad histórica, que significa y sostiene a un orden absoluto y lógico⁵, es una inmanencia para la ascensión

enriquece y en parte supera la rica relectura de Rodolski de los Grundrisse marxianos y del propio texto de El Capital. (Echeverría, 2010:12)

³ Para un mejor desarrollo de la utilizad del concepto de carestía, que aquí se presenta, será necesario abrir la discusión, al siguiente pasaje de Murray Bookchin: La carestía no es tan sólo un fenómeno funcional que puede ser descrito en términos de necesidades o requerimientos. Como es obvio, si los medios de vida no son suficientes, la vida es imposible, y sin un cierto exceso de estos medios, la vida se rebaja a una cruel lucha por la supervivencia, independientemente del nivel de necesidades. El tiempo para el esparcimiento, bajo estas condiciones, no es un tiempo libre, que fomenta los progresos intelectuales. El “tiempo” de una comunidad al borde de la supervivencia es un “tiempo de sufrimientos” un tiempo en el que el hambre es un miedo persistente en toda la comunidad, un tiempo en el que la disminución del hambre es la constante preocupación de la comunidad. (...) Para definir la carestía, deben ser introducidos no solo los dictados funcionales de las necesidades y los requerimientos sino también una concepción de los seres humanos como algo más que “animales pensantes” (para usar la expresión de Paul Shepard). (Bookchin, 1999:155-156)

⁴ La mega-maquina, se presenta aquí como uno de los baluartes de la dominación tecnócrata, y se refiere a la condición burocrática de la sociedad moderna.

⁵ Es necesario matizar la idea, a propósito de la idea del progreso como la experiencia de la temporalidad moderna: La idea de progreso mira el transcurrir de la vida como una serie de alteraciones que siguen una trayectoria rectilínea y ascendente; alteraciones que acontecen dentro de un receptáculo, el tiempo, que no es tocado por ellas y al que ellas no afectan. Es esta apreciación instrumentalista y espacialista del tiempo histórico como un lugar indiferente o ajeno a lo que

histórica, en este sentido la conquista de la naturaleza pasa por la separación de la humanidad y el mundo biótico. Está es una de las características profundamente clavadas en el ideal moderno de la emancipación. Entonces, se puede ceder ante la posibilidad de que este ideal, pueda surgir de una relación *ethos-telos* positiva, útil tanto a la emancipación, como al establecimiento de un orden autoritario de lo moderno, a este último volveremos más abajo. Baste con decir ahora mismo, qué el despliegue histórico de esta doble intencionalidad atraviesa y constituye, la modernidad como proyecto y en esta medida, también su crisis presente.

Ahora bien, partir de la ciencia moderna y la modernidad positiva, sugiere un cruce con el proyecto de la Ilustración. Un proceso revolucionario de secularización, una afrenta a *las cadenas de la esclavitud celeste*, que reducían la totalidad histórica a *fantasmas* que atravesaban absolutamente todo. En esta medida es en la que se hace posible el ideal emancipatorio en el umbral de la modernidad. Una de las claves de ascenso histórico, o de penetración moderna, por llamarla de alguna manera, se va depositar en una epistemología radical-positiva, como sustancia del *ethos* científico: el método inductivo-deductivo. Kropotkin, llevará esto a sus límites contra el determinismo biológico y en favor del apoyo mutuo como factor para la evolución⁶, lo que bien podría suponer una discusión entrecruzada en la cuestión del “ser” y “la realidad”, discusión apoyada en la esencia y la causalidad. Resulta evidente, que la propuesta del *príncipe anarquista*, trata de llevar sus deliberaciones éticas, propias del anarquismo, a la lógica formal; es decir que su método ascendente, transcurre del plano axiológico a la condición moderna de la ciencia, supeditado entonces al “tribunal de los hechos”. Es evidente, la concepción de una lógica revolucionaria, una racionalidad liberatoria, enmarcada en el principio

acontece en él, cuya constitución nada tiene que ver con lo que el ser humano hace en su historia, lo que está en la base, dice Benjamin, de la idea de que el socialismo tradicional se hace de sí mismo como hecho histórico, de lo inofensivo de su ideal político e, indirectamente, del fracaso de su praxis. (Echeverría: 2010:39)

⁶ Se hace referencia a una de las obras menos estudiadas de Kropotkin: El apoyo mutuo, un factor de la evolución. En la que a partir de la observación de distintas especies, nos ofrece una justificación de la teoría anarquista supeditada a las ciencias naturales. (Kropotkin, 1989)

moderno de la rebelión. Una muestra del papel que juega la modernidad positiva contra la tradición en su propuesta puede ser la siguiente:

Es evidente que la anarquía representa la primera de estas dos corrientes, es decir, la fuerza creadora y constructiva de las masas que elaboraron las instituciones de la ley común a fin de defenderse de una minoría dominadora. Y con esta fuerza creadora, con esta eficacia constructiva del pueblo y el auxilio de todo el poder de la ciencia y de la técnica modernas, cuenta hoy la anarquía para fomentar todas las instituciones indispensables al desenvolvimiento de la sociedad, bien al contrario de cuantos cifran sus esperanzas en las leyes dictadas por minorías gobernantes privilegiadas. (Kropotkin, 1984:14)

Hay en esta lectura, una posibilidad histórica siempre presente, lo que bien podría convertir a Kropotkin en un positivista en extremo atípico. Es decir, lleva al límite el ethos de la ciencia y la crítica de las contradicciones del proyecto de la modernidad en el enclave de la ilustración, no obstante el desarrollo de su propuesta se desenvuelve en el marco del positivismo. Él mismo explica:

El despertar del pensamiento que se produjo entonces, estimuló e hizo concebir a los pensadores el deseo de englobar todo el humano conocimiento en un sistema general, en el sistema de la Naturaleza. Por medio del método verdaderamente científico, el método inductivo-deductivo, emprendieron el estudio de todos los hechos que nos ofrece Natura- ya pertenezcan al mundo de los astros, ya al de los animales, ya bien al de las creencias e instituciones humanas- absolutamente del mismo modo que un naturalista estudia las cuestiones de la ciencia física.(Kropotkin, 1984:22)

Ahora bien, las luces no llevaron su proceso de secularización más lejos de la antropocentricidad de la naturaleza y su lucha contra la carestía. Los fantasmas del renacimiento parecen haber sido tripulantes de las luces. Cuando aludimos a los fantasmas, lo hacemos de la mano de Edmundo O'Gorman, quien nos dice que son: (...) conceptos propios a estadios primitivos de un mito y que, sembrando confusión y desconcierto, aparecen como resabios en las versiones clásicas tardías (O'Gorman, 2002:11), haciendo una referencia básica a tres condiciones: el esencialismo, la causalidad y la desconfianza en la imaginación, como atrofias en la narrativa historiográfica. O'Gorman explica:

(...) La trasnochada creencia en la posibilidad de una verdad histórica absoluta, la cual, según célebre fórmula de Leopold Von Ranke (1795-1886), fuera de la expresión inexpugnable de “lo que realmente pasó”, y cuya garantía se cifraba en la utopía de una aséptica imparcialidad y exhaustiva información testimonial. (...) Los entes históricos, cualesquiera que sean, no son lo que son en virtud de una supuesta esencia o sustancia que haría que sean lo que son. (...) El ser, pues, de un ente histórico es mudable y mudable será, correlativamente, su historia; mutaciones que, para decirlo de una vez, responden a la variable idea que en el curso de la historia el hombre va teniendo de sí mismo. (...) lo que cambia es el hombre, extraña criatura que tiene la capacidad de inventarse diversos estilos de vida, es decir, diversas maneras de ser. (O’Gorman, 2002:12-13)

Así pues, la medida de la causa y efecto, reduce la historia al método inductivo-deductivo, por tanto, cancelaría cualquier pretensión de intervenir socialmente sobre *continuum* histórico, por otra parte, la posibilidad de autocreación⁷ posibilita una lectura contingente del curso de la historia. Esta misma facultad, quiebra la noción esencialista de la humanidad universal, contenida en su confrontación con la naturaleza; bajo este supuesto, se podría decir, que una vez que se inicia el proceso de secularización, se traspasa la afrenta de la divinidad al mundo biótico, quiero decir, la secularización rompe las cadenas celestes, e intenta romper unas supuestas cadenas naturales: puede ser la lucha por develar la naturaleza objetiva de una humanidad-positiva. Tal es el orden natural del iluminismo, que no se puede contemplar sin atender a su proceso revolucionario, la conquista de un horizonte antropocéntrico, que consiste en condicionar el universo al ideal de “*la humanidad*”. Es en este sentido en el que la Razón, comienza a establecerse como la base fundacional de la modernidad, o de la exigencia del “*ser*” moderno y de su realidad conquistada: La “*diosa Razón*” era la tentativa de un mito de lo no-mítico o de un culto sin divinidad: tentativa imposible, pero que no por ello dejaba de definir, en su imposibilidad misma, una exigencia absoluta de razón moderna, la de saberse en la imposibilidad de recurrir a un más allá mítico. (Lacoue-Labarthe, 2002:7).

⁷ Sera necesario desarrollar la idea de la auto creación, y como es que debe ser entendida aquí, en la medida del carácter, autonstituyente, que nos plantea Ibañez a propósito del pensamiento de Cornelius Castoriadis: La sociedad oculta ante sus propios ojos su naturaleza histórica y su carácter autoinstituyente, transformándose, de esta forma, en un ente heterónomo, regido por unas normas que, al no tener su fuente en la propia sociedad, no pueden ser cuestionadas ni transformadas desde dentro de la propia sociedad. (Ibañez, 2005:103)

Consecuentemente, la fuente del saber humano se ha concentrado entonces, en la experiencia de la temporalidad del progreso; en la temporalidad de la modernidad; una temporalidad que quedará sometida a la innovación como valor de la técnica. Y que posteriormente podría mutar en valor de la acumulación. Se entiende entonces, que la racionalización y la técnica, quedarían colocados como un factor de progreso histórico y social escindido de la razón a nivel especulativo:

Un hombre “culto” nada sabía, ni quería saber de ese mundo de ingenieros, industriales y de una esfera inferior, quizás necesaria, pero separada y hasta enemiga del *topos uranos* en que habitaban los exquisitos intelectos dedicados a las cosas espirituales. Los voceros de aquella supuesta infraesfera reaccionaban, por su parte, con un desprecio paralelo hacia los hombres entregados a los libros y al cultivo de las bellas artes, teniéndolos por un grupo parasitario que, enmascarado tras la impenetrable barrera de gustos vedados al común de los mortales y de un lenguaje esotérico, en nada contribuían al progreso de la humanidad. (O’Gorman, 2002:23)

La experiencia temporal del progreso, ascendente, también es arrojada al frente, se puede decir, utilizando una metáfora militar, que se vuelve vanguardia. Bajo este supuesto, es comprensible, la concepción de la razón como potencia iniciática de la ciencia, y esta última como técnica, como un salto eterno hacía adelante, la técnica será entendida pues, como *el impulso de la historia*. En consecuencia, la humanización de la naturaleza, más aún, su conquista, es precedida por una clasificación técnica de la carestía, esto último es enfrentado al peligro y al riesgo mediante la racionalización y el dominio; más aún, mediante una afrenta radical a la metafísica, como bien apunta Kropotkin sobre Comte y su Filosofía y política positivas:

Así tomo a Dios, divinidad de todas las religiones positivas, a quien el hombre viene obligado a prestar culto y rezar para permanecer moral y puso en su sitio a la Humanidad con letra mayúscula. Nos ordenó postrarnos ante esta nueva divinidad y dirigirle nuestras oraciones a fin de desarrollar nuestros sentimientos morales. Una vez hecho eso y reconocida la necesidad de que el hombre adore algún ser colocado fuera y por encima de él, así como la de conservar al animal humano en el sendero del deber, lo demás vino por sí mismo. (...) Comte no admitió el principio de que el sentimiento moral del hombre depende tanto de su naturaleza real como las propias y principales formas de su organización; que todo, en

conjunto, es la herencia derivada de un proceso de evolución extraordinariamente largo, procesos proceso de muchos miles de miles de años de duración. (Kropotkin, 1984:44-45)

Para Kropotkin, las capacidades morales, útiles para la organización política de aquello que Comnte llama *La Humanidad*, provienen de una evolución sucesiva, clavados en lo que denomina: instintos de apoyo mutuo. En esta medida, extiende la capacidad de aprehensión de la realidad, del dispositivo de observación del método inductivo-deductivo, del estudio de la naturaleza a la sociedad, supeditando el curso histórico del ser a la realidad ontológica, como normativa evolutiva. Así pues, su propuesta es en efecto, una lectura radical del proyecto ilustrado de la modernidad, potenciando en su seno, todo lo positivo que se quiera, el ethos científico alcanzado hasta los albores del siglo XX. Quizá pueda ser necesaria, la lectura del siguiente pasaje de la Moral Anarquista:

A pesar de los vulgarizadores de Darwin, ignorando en él todo lo que no sacó de Malthus, el sentimiento de solidaridad es el rasgo predominante de la existencia de todos los animales que viven en sociedad. El águila devora al gorrión; el lobo, a las marmotas, pero las águilas y los lobos se ayudan entre sí para cazar; y los gorriones y las marmotas se prestan solidaridad también contra los animales de presa, pues sólo los torpes caen. En toda sociedad animal la solidaridad es una ley (un hecho general) de la naturaleza, infinitamente más importante que esa lucha por la existencia, cuya virtud nos cantan los burgueses en todos los tonos, a fin de mejor embrutecernos. (Kropotkin, 2008:32-33)

Entre tanto, Oswald Spengler, sostiene que la técnica presupondría un fenómeno universal, que atraviesa a la vida en su conjunto, a-temporal y a-específico. Es decir que, no es propio de la condición humana, ni perteneciente a un episodio temporal (O’Gorman, 2002:25-29). En consecuencia, la normativa ontológica como factor evolutivo, tendría su contra parte en la clasificación del hombre entre los animales rapaces. A lo que desde la mirada de Kropotkin podríamos llamar: la vulgarización de Darwin. Aunque alimentada en la misma normativa ontológica como factor evolutivo. Esta es, la doble intencionalidad ontológica. Sin embargo, siguiendo tal lectura, O’Gorman, propone, que a consideración de las diferencias evidentes entre los animales y el hombre, el uso del concepto de tecnología es exclusivo para tratar

la relación técnica-humanidad, tomando en cuenta que la característica básica de esta última es la de intervenir la naturaleza en su beneficio:

La diferencia es clara: obviamente no es lo mismo calentarse, pongamos por caso, que inventar la manera de producir el fuego para poder calentarse. Ya se ve: este segundo tipo de actividad, exclusivo del hombre, supone la invención de procedimientos, de manipulaciones cuyo objeto es poder disponer en todo tiempo y con seguridad de cuanto ha sentido como necesario. (...) podemos definir la técnica, diciendo con Ortega, que es la reforma impuesta a la naturaleza por el hombre en vista de la satisfacción de sus necesidades. (O’Gorman, 2002:29)

Bien, pues de frente a esta aporía conceptual, el autor, opone el concepto de mundo, como la naturaleza fabricada por la humanidad, y el universo como la naturaleza original, el orden biótico. Esto supone la existencia de órdenes distintos, y por lo tanto el análisis, concede un espacio privilegiado a nivel epistémico a cada cual, pero coexistentes:

En efecto el hombre se halla sumergido en un medio ambiente que, siendo eso, está constituido, sin embargo, por dos entidades coexistentes y distintas en extensión y en índole. Predicamento tan dramático merece toda nuestra atención, y para poder hacernos de él vamos a distinguir aquellas dos entidades con los nombres que, respectivamente, les corresponden: el de *Universo* y el de *Mundo*. (O’Gorman, 2002:31)

En este redil, el mundo social y sus dimensiones técnicas, bien pueden ser entendidas como tecno-naturaleza, más aún, de la mano de Murray Bookchín⁸, de aquí en adelante me refiero a esto como Naturaleza de segundo orden, y de manera similar, al universo de O’Gorman, Naturaleza de primer orden. Por ahora baste decir, que en el Mundo social, y sus dimensiones técnicas prevalece la contingencia histórica, es decir la capacidad de intervención del sujeto-histórico-social⁹, capaz de

⁸ Para matizar la idea de la naturaleza de primer y segundo orden, Bookchin nos dice: Siguiendo una tradición que data de los principios de la filosofía occidental, la naturaleza *no humana* puede ser designada como “primera naturaleza”, en yuxtaposición a la naturaleza *social* creada por los seres humanos y llamada “segunda naturaleza”. La ecología social está prácticamente sola al ocuparse de estos dos desarrollos de la “naturaleza-como-un-todo” como creación muy creativa y compartida más que como una antinomia oposicional y puramente dualista. (Bookchin, 1999:42-43)

⁹ Para una mejor comprensión de la idea de este sujeto, que es capaz de auto-crearse y de instituir una sociedad para sí: La sociedad no es un tipo de ser que responde al criterio de “determinidad”, puesto que se crea a sí mismo y puede alterarse a sí mismo. Es para nombrar ese nuevo tipo de ser, que Castoriadis acuñó el término “social-histórico”. (Ibáñez, 2005:119)

autocrearse, y a diferencia del *desgarramiento* del renacimiento a la modernidad, estos registros analíticos, pugnan por establecer relaciones circulares para la totalidad de la diversidad: es un horizonte de coherencia. A propósito de dicho desgarramiento, Kropotkin explica:

La antigua división en dos órdenes o esferas de conocimiento separados, que el filósofo Kant trató de establecer –dominio de los fenómenos considerados “en el tiempo y en el espacio” (fenómeno físico) y el de los fenómenos que sólo podemos considerar “en el tiempo” (fenómeno mental)-, esta división, digo, tiene ahora necesariamente que desaparecer. (...) La obra de Darwin dio al propio tiempo una nueva clave y un nuevo método de investigación para mejor inteligencia de muchos otros fenómenos, método que se aplica a la vida de la materia física, a la vida de los organismos y a la vida y evolución de las sociedades. La idea de un continuo desenvolvimiento, de una progresiva evolución y una adaptación gradual de los seres y de las asociaciones a nuevas condiciones a medida que estas condiciones se modifican, esta idea abarca un más ancho campo de trabajo que los de la simple explicación del origen de nuevas especies. (Kropotkin, 1984:50-53)

Así pues, la confusión del mundo y el universo, es decir de la naturaleza de primer y segundo orden, no es sino la respuesta moderna al advenimiento de la técnica, es decir que, si bien el renacimiento opuso el aprovechamiento de los recursos de ambas dimensiones, la fuerza y la materia, la modernidad instala la dominación de estas relaciones en virtud de la idea de progreso como experiencia de su propia temporalidad. Es en esta medida, en la que posteriormente podremos hablar de la modernidad capitalista y dos de sus principales características: progreso-dominación. Estas últimas, como hemos visto son ideas fundamentales para el ethos de la ciencia y técnica modernas. Más aún, las relaciones de dominación y explotación humanidad-naturaleza¹⁰, tienen que ver, mejor dicho, están relacionadas con las atrofias del mundo social y las relaciones entre sujeto-sujeto. En suma, esta aporía resulta en una de las atrofias más importantes a nivel

¹⁰ La ecología social, bien puede ser una propuesta precedente a las nociones críticas del papel que ha jugado el modelo de producción capitalista y el “tipo de sociedad” que históricamente hemos construido, a las relaciones de explotación humanidad-naturaleza, toda vez que: Para los ecologistas sociales, nuestros trastornos medioambientales están profundamente arraigados en una sociedad irracional y antiecológica, una sociedad cuyos problemas básicos son irremediables si se utilizan reformas poco sistemáticas y simplistas. (...) Este sistema social es especialmente rapaz. Ha proyectado la dominación de lo humano por lo humano en una ideología en la que el “hombre” está destinado a dominar la “Naturaleza”. (Bookchin, 1999:34)

epistémico, por que atraviesa a la razón científica y sus categorías analíticas y conceptuales, por lo tanto la técnica obedecerá a dicha extensión:

Vencidas por el hombre las adversas condiciones que, para vivir, le ofrece la naturaleza original, se ve presionado por las no menos adversas condiciones que, para ese mismo efecto, le ofrece la naturaleza artificial creada por él. Y a este respecto cuidémonos mucho de no caer en la trampa de creer –como es frecuente- que la tecnología por sí sola es la genera esas nuevas dificultades. (...) Pero en esto, también debemos cuidarnos y no generalizar demasiado, porque no se trata pura y simplemente del uso abusivo o descuidado de aquellos procedimientos, que, al fin y al cabo, pueden corregirse por la técnica misma, como por ejemplo, la polución de la atmosfera o de los ríos, sino que se trata de algo mucho más profundo y grave. (O’Gorman, 2002:54-55)

Transformar al mundo en tanto que naturaleza de segundo orden, significa armonizarlo con el universo en tanto que naturaleza de primer orden. Sin que signifique esto, una vuelta a estadios primitivos de la humanidad. Será necesario entonces, que el proyecto emancipatorio del principio de rebelión y con él todo el pensamiento crítico libertario, lejos de permanecer como hijos bastardos de la modernidad como propuesta epistémica liberatoria de la humanidad, de muestras de la urgencia de intensificar el conocimiento sobre la modernidad capitalista y las exigencias que nos opone la crisis civilizatoria. Quizá sea hora de plantearnos el amor a nuestros monstruos. Una ausencia en la relación de *Víctor Von Frankenstein, el moderno prometeo* con su creación, pues parece ser que ese algo que esta fuera del orden natural, ese monstruo que es la técnica, es clave fundamental de nuestra capacidad de ser seres racionales.

1.2 Derretimiento: modernidad capitalista / Escurrimiento: modernidad líquida

Derretimiento

El hombre separado de su producto produce, cada vez, con mayor potencia, todos los detalles de su mundo, y de ese modo se halla cada vez más separado de su mundo. Cuanto más produce hoy su propia vida, más separado está de ella.

- Guy Debord, La sociedad del espectáculo

El segundo momento de ascenso, bien pudiera ser entendido, como un ejercicio racional-totalizador de la humanidad, en ese sentido la modernidad, implica un absoluto: la formalización de los caracteres modernos, para el establecimiento de un mundo ordenado en la raíz de la carestía, es decir en el principio de rebelión como afrenta a la metafísica clásica por un lado, y por otro, en una abierta confrontación con la naturaleza. Por otra parte, el modo de producción de esta forma totalizadora, se cierne entonces en la figura histórica del capitalismo:

Este predominio de la dimensión económica de la vida (con su modo capitalista particular) en la constitución histórica de la modernidad es tal vez justamente la última gran afirmación de una especie de “materialismo histórico” espontáneo que ha caracterizado a la existencia social durante toda “la historia basada en la escasez”. “Facultad” distintiva del ser humano (“animal expulsado del paraíso de la animalidad”) es sin duda la de vivir su vida física como sustrato de una vida “metafísica” o política, para la cual lo prioritario reside en el dar sentido y forma a la convivencia colectiva. Se trata, sin embargo, de una “facultad” que sólo ha podido darse bajo la condición de respetar al trabajo productivo como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante, de su ejercicio. El trabajo productivo ha sido la pieza central de todos los proyectos de existencia humana. (Echeverría, 2011:71)

No obstante, la cuestión de vanguardia, el salto hacia adelante, supone, en esta medida, una renovación constante, no en la medida de la actualización histórica,

que bien puede ser el carácter revolucionario de nuestra concepción contemporánea del conocimiento científico, sino propiamente en la idea de la innovación rupturalista, mediante el establecimiento de la institución estatal como baluarte de la temporalidad de la modernidad capitalista por excelencia, el progreso:

Esto es lo moderno; es lo nuevo que romper con el pasado, puesto que se impone sobre la tradición del “espiritualismo” político, es decir, sobre una práctica de lo político, es decir sobre una práctica de lo político en la que lo fundamental es lo religioso o en la que lo político tiene primaria y fundamentalmente que ver con lo cultural, es decir, con la reproducción identitaria de la sociedad. El materialismo político, la secularización de la política, implicaría entonces la conversión de la institución estatal en una “supraestructura” de esa “base burguesa” o “material”, en la cual la sociedad funciona como una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas. Esto es lo determinante en la vida del Estado Moderno; lo otro, el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva, pasa a un segundo plano. (Echeverría, 2010:53-54)

Ahora bien, dicha idea, significa la propia temporalidad histórica en un orden lógico y absoluto, sostenido en el salto hacia adelante de manera lineal. Igualado con la capacidad técnica y el desenvolvimiento del ser humano en su humanidad misma, aparece pues la idea de un sujeto perfectible en sí mismo, bajo control. Si el progreso es entendido como la temporalidad histórica “*real*” de la modernidad capitalista, esto también significa, que es una fuerza suprahumana, evidentemente toda lectura basada en los matices de la luz y la oscuridad, resultan en el conformismo económico del socialismo¹¹ o en un futuro presumiblemente distópico, bajo lecturas misantrópicas pues, la humanidad percibe su historicidad siempre hacia el futuro, cancelando su capacidad de intervención en el presente, en la temporalidad concreta del *continuum* capitalista. Más aún, la sola idea del progreso

¹¹ Matiz, a propósito de la aproximación de Bolívar Echeverría a la tesis XI de la historia de Walter Benjamin: Pero tal vez el momento central de esta Tesis XI, en lo que respecta a su aspecto crítico, es aquel que tematiza lo que su autor denomina “el conformismo económico del socialismo”. (...) Benjamin habla de “la adhesión al progresismo” como el rasgo fundamental de lo que ha sido la política socialista desde el siglo XIX. El socialismo, dice Benjamin, adopta con toda naturalidad la suposición de que los trabajadores se encuentran por sí mismos comprometidos en el camino de lo que la sociedad moderna idolatra como progreso, que su vida, que les condena a ser asalariados y explotados, sólo adquiere sentido en la medida en que está inserta en la necesidad de un destino, es justamente el destino del progreso.

como ideal histórico, interrumpe la humanidad, la cancela de vitalidad; en este sentido, en este sistema unidireccional como potencia, la técnica-sin-fin de la modernidad capitalista se establece como una relación de defensa y riesgo, respecto de la propia posibilidad del salto al frente, es decir una relación de catástrofe siempre porvenir. Está idea puede estar muchísimo mejor presentada en el siguiente pasaje de Walter Benjamin, perteneciente a las tesis IX, basada en el *Angelus Novus*, el ángel de la historia:

En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cumulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Benjamin, 2008:44)

Ahora bien, estas ruinas a las que se refiere Benjamín carecen de sentido en el orden lógico del progreso como única experiencia temporal, no obstante, se vuelven urgentes en el ejercicio de *la constelación como una temporalidad historiográfica para la rebelión*¹², este ejercicio, supondría la realización de aceleraciones conceptuales para la presentación discontinua del derrotero de la historia. Esto se propone aquí, como partir de la necesidad de hacer un estado de excepción a la explotación y la miseria. Abolir el derrotero de la historia como agente y principio de realidad, en la normalidad y justicia, de la temporalidad histórica del progreso, puede pasar por la reconstrucción de las alternativas que fueron posibilidad en el propio núcleo de la modernidad:

Por ello, solo si percibimos en la realidad histórica este doble flujo contradictorio; solo si nos percatamos de que cada uno de los hechos de la realidad histórica está siempre teniendo lugar como resultado de un conflicto entre los dos principios maniqueos, el de la luz y el de

¹² Para una mejor comprensión, la siguiente explicación sobre la constelación como una temporalidad historiográfica: La historia, en cambio, que siempre viene después, percibe el pasado abreviando la duración del tiempo que separa un hecho del siguiente, acelerando el conjunto del acontecer, como si viera el panorama de una fotografía captada con lente teleobjetivo, en el que están anuladas las diferencias de profundidad entre los objetos. Para ella, la sucesión de pequeñas caídas se presenta, acumulada, como un solo gran derrumbe. (Echeverría, 2010:44)

las tinieblas, de un empate entre los mismos o de una derrota del uno por el otro, sólo entonces podremos penetrar efectivamente en el secreto de un hecho histórico. (...) Benjamin concluye: sólo el discurso histórico convencido de que “ni siquiera los muertos están seguros ante el enemigo triunfante”, y que es necesario rescatarlos de la refuncionalización a la que están sometidos, sólo ese discurso tiene el don de “encender en lo pasado la chispa de la esperanza”. (Echeverría, 2010:47)

Bajo este acorde, se entiende que la ascensión histórica supone la conquista de la naturaleza de primer orden. Una superposición de la modernidad capitalista sobre lo moderno. Así, la reproducción social “natural” en el valor de uso, queda supeditada al valor de cambio. En el Estado moderno, se vuelve evidente, que la polaridad entre el campo y la ciudad, responde fundamentalmente a la temporalidad adelante y arriba, como un orden lógico y objetivo fundacional de la razón burguesa. Consecuentemente, la formación central de la ciudad como lugar de *la civilización*, se opone al campo en este orden temporal del progreso, así es como la modernidad capitalista ofrece *un espacio físico para su propia representación*: la ciudad industrial, presumiblemente hoy, la ciudad neoliberal. Esta centralidad económica, es decir la concepción del progreso en el valor de cambio, puede servir para comprender como la economía política es fundamental para la estrecha relación entre el socialismo y el capitalismo. Respecto al socialismo, en sus corrientes más difundidas, el socialismo científico y el anarquismo (que como hemos visto también tuvo sus pretensiones científicas), antes de ser hijos bastardos, como pensaba hace un par de años, más bien, son los hijos más saludables de la modernidad. La negación del Estado y el capital por parte del anarquismo no saca al pensamiento libertario del orden del progreso, fundamentalmente por qué sus deliberaciones ético-políticas se potencian en el positivismo científico, y más todavía, por qué justifican artificialmente la idea de una reproducción social supeditada a una realidad ontológica natural cuyo enclave es el quiebre de la modernidad capitalista en extremo hacía el valor de uso. *Lo que vuelve urgente a este horizonte, es su permanente exclusión de la Historia*. A esto volveremos más abajo, baste decir por ahora, que el Estado-Nación, es la representación legal del orden burgués de la propiedad. Toda guerra por el concepto y la realización del Estado, supone la

aceptación de su orden político: la autoridad basada en la propiedad. Bajo este supuesto, no hay espacio para una posible gestión “*revolucionaria*” del Estado.

Entre tanto, en el orden lógico de la civilización, que presupone el Estado, aparece otra clave de su ascensión: el individuo. Por una parte, el individuo al uso es presentado como uno de los baluartes más invocados de la modernidad capitalista, supeditando su existencia *en extremo* al valor de cambio, mientras que por otra, la individualidad, comprendida como partícula social moderna, le concede en el valor de uso, una justificación distinta, como pieza clave para la construcción de una realidad natural expuesta a ser emancipada colectivamente. Esta tensión, vuelve evidente la discontinuidad histórica de la modernidad, en un primer momento aparece de manera lineal y ascendente y en un segundo momento, como acumulaciones en forma de constelación. En el primer orden lógico, este se supone como supra social, los baluartes de la modernidad capitalista –progreso, Estado, individuo- también lo son. En el segundo orden lógico, la modernidad capitalista no es absoluta, sino que se mantiene en una tensión constante con la modernidad y lo moderno en una narrativa no-capitalista. El derrotero de la historia, aquí puede ser presentado como acumulaciones discontinuas, referentes a la técnica:

A mi modo de ver, con esa revolución de la neotécnica, que se iniciaría en el siglo X, aparece por primera vez en la historia la posibilidad de que la interacción del ser humano y lo otro no esté dirigida a la eliminación de uno de los dos sino a la colaboración entre ambos, para inventar o crear, precisamente dentro de lo otro, formas hasta entonces inexistentes en él. La posibilidad de que el trabajo humano no se autodiseñe como arma para dominar la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior; de que la sujetidad humana no implique la anulación de la sujetidad – inevitablemente misteriosa- de lo otro. (Echeverría, 2010:60)

Así se entiende que, la polaridad campo-ciudad, supondría una jerarquización técnica, entre el valor de uso y el valor de cambio. Polaridad central en el pensamiento del socialismo-científico y combatida desde el comunismo libertario. No como agentes enfrentados en esta narrativa, sino como acordes de una misma

composición histórica: el socialismo histórico.¹³ La innovación técnica enmarcada en la experiencia del progreso, empuja también la episteme fundamental de la crítica, hacía la novedad discursiva y la catástrofe, de ello se desprenden la cantidad de estudios biocéntricos-misantrópicos, invocando habitualmente a entidades metafísicas, pero “novedosos” discursivamente en el pensamiento posmoderno, en una continua actualización que reduce su capacidad crítica y de intervención operante. Seguidamente, la polaridad entre la tradición y su forma social, el salto nos opone individualmente al autosacrificio productivista como situación individual, en esta última sostengo, que también entra como forma política la propaganda por el hecho como tripulante burgués en el anarquismo, es decir el sacrificio individual por *la ascensión histórica del ideal*.

Hasta aquí puede ser evidente, la propuesta de una modernidad, en un estadio iluminista de lo moderno, y una modernidad *realmente existente*. Esta última, sólo es posible si se comprende la asimilación de la técnica por y para la acumulación capitalista, tanto como su éxito histórico:

Será justo este “éxito histórico” de la respuesta occidental lo que hará del Occidente romano-cristiano un Occidente propiamente europeo y capitalista. Lugar de origen y centro de irradiación de la modernidad capitalista, la Europa “histórica” se identifica con lo moderno y lo capitalista; pero no hay que olvidar que, aparte de ella, ha habido y hay otras Europas “perdedoras”, minoritarias, clandestina o incluso inconscientes, dispuestas a intentar actualizaciones de lo moderno. (...) El método capitalista discrimina y escoge entre las posibilidades que ofrece la neotécnica, y solo actualiza o realiza aquellas que prometen ser funcionales con la meta que persigue: la acumulación de capital. Al hacerlo, demuestra que solo es capaz de fomentar e integrar la neotécnica de una manera empobrecedora y unilateral, la trata, en efecto, como si fuera la misma vieja técnica neolítica, solo que potenciada cuantitativamente. (Echeverría, 2010:64-67)

¹³ La tradición socialista, no inicia polarizada, es de conocimiento general, que incluso los personajes más celebres tanto del socialismo científico, como del socialismo anti-autoritario, o anarquismo, establecieron relaciones, hasta la división de la primera internacional, que terminara con la expulsión de los anarquistas. Quizá el más conocido de estos enfrentamientos es el de Marx y Bakunin. Así pues, el socialismo histórico, se refiere a la condición histórica de cada uno como clave en el conjunto de la tradición de los vencidos. Algunos trabajos al respecto: Glosas marginales sobre la obra de Bakunin El estatismo y la anarquía, de Karl Marx, y Antiautoritarismo y anarquismo, debate Bakunin-Marx. De Wolfgang Dressen.

Ahora bien, las categorías supra sociales de modernidad, progreso, técnica-innovación supeditadas a la acumulación, abren un espacio discursivo, que concede el sustrato ideológico adecuado para instituir, arrogantemente, la existencia de un agente económico de la ascensión histórica en el continuum capitalista: la clase media.¹⁴ Esta dimensión, es al uso, una dimensión retórica, en tanto que se vuelve una política anclada al desplazamiento unilateral de la historia. En este sentido, la capacidad emancipatoria de la técnica, tiene como contención el valor de cambio, mientras que la valía del sujeto-histórico-social, es intervenida por su capacidad de acción en el mercado, mientras que la libertad y sus ambigüedades, permanecen como agentes activos de la temporalidad lineal del progreso, como inmanencia de la modernidad capitalista. El individuo al uso, supone un ente incapaz de existir fuera de este orden lógico. Su movilidad depende de él. Esta movilidad está supeditada a la capacidad adquisitiva y no a la capacidad de intervención del individuo sobre su propia modalidad de existencia.

¹⁴ A propósito del rol que juega la clase media: La terciarización de la economía y la funcionarización de la política, a la vez que anularon los sectores proletarios más combativos, desarrollaron un amplio estrato intermedio asalariado, heredero del pensamiento burgués, que hasta hoy abasteció regularmente de ejecutivos y mandos los escalones bajos del capitalismo renovado. Son las nuevas clases medias diplomadas, tecnológicamente al día, cuyos miembros tienen estudios y desempeñan funciones mayormente ligadas al proceso de burocratización o racionalización instrumental del sistema. Dichas clases, debido a su posición improductiva dentro de una mundialización dirigida por las finanzas, contemplan al Estado como el garante de su “bienestar”, es decir, de su vida privada chapoteando en un mar de consumismo tranquilo. (Amorós, 2017:74-75)

Escurrimiento

Millones de seres humanos han trabajado para crear esta civilización de la que hoy nos gloriamos. Otros millones, diseminados por todos los ámbitos del globo, trabajan para sostenerla. Sin ellos, no quedarían más que escombros de ella dentro de cincuenta años. (...) Hasta el pensamiento, hasta la invención, son hechos colectivos, producto del pasado y del presente. (...) Entonces ¿qué derecho asiste a nadie para apropiarse la menor partícula de ese inmenso todo y decir: “esto es mío y no vuestro”?

-Kropotkin, la conquista del pan

Es necesario puntualizar, que se acude a la imagen que da título a este apartado, desde la contingencia histórica. Esta investigación, parte de la negación de una historia lineal y ascendente, por lo tanto, también, de la confrontación con la idea de un estadio post-moderno, de forma tácita. No obstante, camino de la incertidumbre como hegemonía, de la alteridad al antagonismo, como claves políticas y discontinuas, los análisis aquí presentados ceden ante la falta de una caracterización mejor, a la modernidad líquida de Zygmunt Bauman. Por considerarla adecuada, más aún, por qué que se considera aquí como *una* de las crisis en la temporalidad de la modernidad capitalista, toda vez que bien puede ser, en esta medida una propuesta de análisis del modelo neoliberal.

Atendiendo a lo anterior, La significación de las instituciones, bajo un supuesto quiebre en los caracteres de legitimidad, fundados en el Estado-nación, progreso, y

técnica-innovación supeditadas a la acumulación, arroja una condición endeble de la modernidad capitalista. Una condición que bien puede ser un estadio de radicalización en las tensiones discontinuas presentadas anteriormente, entre el valor de uso y el valor de cambio.¹⁵ Por una parte, una forma de reproducción social, que prioriza las practicas comunitarias y por otra, su exposición al reino del mercado, en una constante atomización, una visión del individuo como partícula social, y otra supeditada a su capacidad de acción a nivel económico. Dos intencionalidades de carácter económico, cuyo enclave suponen dos lecturas de una *realidad ontológica normativa*; por lo que resulta al menos plausible, la posibilidad de una radicalización de la catástrofe moderna. Entonces el presunto estadio postmoderno, no sería si no la vuelta sobre sí de un aparato ideológico construido para el mantenimiento del salto hacia adelante a cualquier costo:

Todo cambio social de cierta magnitud y profundidad engendra su propia “ideología legitimadora”, es decir, los valores, las categorías de pensamiento, y las visiones del mundo requeridas para su desarrollo y para su aceptación social, a la vez que intenta dismantelar las anteriores ideologías legitimadoras propias del tipo de sociedad que pretende suplantar. (Ibáñez, 2015:10)

El aparente desplazamiento del poder político, de la formación del Estado, a condiciones globales, supone el fortalecimiento del mercado como agente totalizador. Una temporalidad neoliberal, que somete a este último al progreso. Ascensión histórica que puede ser caracterizada en el salto al frente, de la innovación técnica de la modernidad, a las tecnologías del conocimiento, y su posterior centralidad productiva, un umbral capitalista. Ahora bien, en la llamada sociedad de la información: las tecnologías de la dominación. La espacialidad del poder, presenta una grieta temporal, en la que sí, anteriormente el modelo concéntrico del poder, era la característica fundamental del Estado, la cuestión del

¹⁵ Una caracterización de la modernidad líquida: En primer lugar, el paso de la fase “solida” de la modernidad a la “líquida: es decir, a una condición en la que las formas sociales (las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los hábitos, los modelos de comportamiento aceptables) ya no pueden (ni se espera que puedan) mantener su forma por más tiempo, porque se descomponen y se derriten antes de que se cuente con el tiempo necesario para asumirlas y, una vez asumidas, ocupar el lugar que se les ha asignado. (Bauman, 2013:7)

tiempo, establece una nueva modalidad, para el establecimiento del curso histórico neoliberal, el cual no está supeditado a la territorialidad, sino que supone su desaparición:

Hoy, ocupar territorios ya no constituye un objetivo estratégico. El poder ya no necesita hacerse fuerte en cada palmo del territorio enemigo, ya no tiene por qué dejarse atrapar en los pliegues del espacio y en los meandros de la geografía. (...) Lo que se modifica de esta forma, en tiempos de la globalización, es el modelo concéntrico del poder. Antes, el poder se atenúa, al igual que la propagación de una onda, a medida que crecía la distancia entre él y sus sujetos. Y es por eso por lo que necesitaba multiplicar sus centros en el territorio, procurando estar tan cerca como fuese posible de los sujetos más alejados. Hoy la distancia no existe. La intensidad del poder ya no se expresa bajo la forma de un gradiente modulado por la distancia. El poder es homogéneo y de idéntica intensidad en todas las regiones que abarca. Su secreto está en el dominio del tiempo, el espacio ya no le preocupa. (Ibáñez, 2015:158-159)

La incertidumbre, que se vuelve una condición hegemónica, pasa por la homologación del espacio, agudizando la miseria a nivel individual.¹⁶ Esto es, la cancelación de las prácticas societarias del territorio, y pasa por la conversión del capitalismo de una temporalidad ascendente, a una crisis atomizada, que no deja ver claramente un núcleo sólido para el establecimiento de la dominación. En este sentido el individualismo, en la temporalidad neoliberal, es la figura del aislamiento y de un abandono brutal, que es básicamente la aniquilación. Por lo tanto, la satisfacción de las condiciones materiales, discurren entre la necesidad y el deseo; de manera patológica, quiero decir entre el consumo de mercancías ilimitadas y las condiciones básicas de la supervivencia: alimentación, salud, educación y vivienda, por ejemplo, entremezcladas bajo la premisa del grito: ¡Renuévate o muere!; a propósito Hugo Sandoval Vargas, de la mano de Miguel Amorós grita:

El capitalismo se vale de la fragmentación y desintegración de lo colectivo para imponer otra temporalidad y otra espacialidad: el tiempo-espacio vacío y homogéneo que contribuye a la

¹⁶ Esto puede ser mejor entendido si atendemos al siguiente pasaje de Bauman: La exposición de los individuos a los caprichos del mercado laboral y de bienes suscita y promueve la división y no la unidad; premia las actitudes competitivas, al tiempo que degrada la colaboración y el trabajo en equipo al rango de estratagemas temporales que deben abandonarse o eliminarse una vez que se hayan agotado sus beneficios. (Bauman, 2013:9)

reproducción de un trabajo que es explotación y de una política que es dominación. El control, el disciplinamiento y la coerción se dan gracias a que estamos desterritorializados y sin capacidad de sobrevivir por nuestros propios medios, sin posibilidades de autogestionarnos la vida. Los seres humanos estamos viviendo actualmente una situación, un instante de peligro. (Amorós, 2017:14)

A esta desintegración, me refiero como: dominación tecnócrata. Ahora bien, en la tecnocracia, la realidad ontológica-normativa, es representada por la técnica, una realidad técnica, supeditada a la innovación y el progreso, lo que está en juego en la dominación tecnócrata es la realidad empírica. La ascensión de esta catástrofe, es evidente en *el simulacro de caricias del espectáculo informático*; quiero decir en la fragmentación y el aislamiento, en *la inexistente vinculación, entendiendo la vinculación como experiencia política genuina*. Disolver la realidad empírica, pasa por atomizar y cancelar las practicas vinculantes a nivel societario, esto es cancelar la capacidad de intervención de las comunidades humanas en lo concreto. Bajo este acorde, es en el que se concede una importancia central, alrededor de este trabajo, a la institucionalización de una normativa de carácter ontológico, como agente de un proceso continuo de ideologización útil al establecimiento del modelo neoliberal.

El control y el despliegue de tales instrumentales de atomización, se vuelven necesarios, como formas temporales del poder, quiero decir que los intereses que articulan el curso del tiempo cotidiano, se producen en la asimilación de la violencia que esto resulta. El miedo, la incertidumbre, desbordan la individualidad, de tal manera que, le supone una necesidad de defensa la justificación del control, la justificación de una pieza clave, en *la mega-maquina burocrática*: el Estado policial. Estas formas fragmentarias, presentan el espacio de tal manera que es necesaria la atomización-homogénea ilimitada del espacio urbano, la imagen de una urbanización en bloques en la sociedad industrial, abre paso a un horizonte de cajones unidos entre sí en medio del extra-radio. Bauman explica, tal situación a propósito de la mixofobia:

La paranoia mixofóbica se alimenta de sí misma y actúa como una profecía que lleva en sí el germen de su cumplimiento. Si se ofrece y se acepta la segregación como remedio radical para los peligros que representan los forasteros, la convivencia con ellos se vuelve más difícil

cada día. Homogeneizar los barrios, y después reducir al mínimo indispensable todo comercio y comunicación entre ellos, es la receta infalible para intensificar y avivar el deseo de excluir y segregar. (...)La homogeneidad social del espacio, acentuada y reforzada por la segregación espacial, reduce la capacidad para tolerar la diferencia de los habitantes de las ciudades y multiplica los casos de reacciones mixofóbicas, algo que hace parecer la vida urbana más “inclinada al riesgo” y por ello, más angustiosa, en lugar de más segura, más tranquila y agradable. (Bauman, 2013:129-130)

Como si esto fuera poco, el miedo controla incluso los intereses como preocupaciones en la competencia por sobrevivir, anulando toda atención sobre los problemas que generan la incertidumbre en que existe el individuo. En esto consiste la atomización, como la antesala de una locura socializada mediante la violencia y el paso a una dominación aparentemente voluntaria. La capitalización de la incertidumbre, tiene su forma concreta en la necesidad de protección. En la desaparición voluntaria como norma. Esta crisis, no solamente es representada por el aislamiento y el abandono, sino por la cancelación temporal de la existencia, en una racionalización totalitaria del tiempo, en donde “el tiempo libre”, es un lapso concedido, únicamente para la recuperación de las capacidades productivas a nivel individual. Bajo este supuesto, la atomización implica, la cancelación de la capacidad de intervención del individuo a nivel colectivo, pero también cancela la autodeterminación y la capacidad de libre elección, puesto que esta última presupone una sociedad racional, en la que ciertamente no nos encontramos.

1.3 Modernidad Libertaria

La batalla más importante que hay que ganar es la que se está librando ya contra las ideologías progresistas, defensoras del desarrollo a ultranza de las fuerzas productivas. Discurre principalmente en el terreno de la crítica de la ciencia y la tecnología, es decir en el terreno de la crítica de la cultura industrial dominante, pues de la desagregación de esa cultura del crecimiento, del consumo y del progreso, sin valor de uso, ha de nacer una contracultura de la fraternidad sin valor de cambio.

-Miguel Amorós

La evocación misma de un título como el sugerido, es problemática. En un primer momento, se consideró un horizonte democrático, que representara lo que todavía no es pero que ha sido, en la constante tensión de *la catástrofe moderna*, pero resulta insuficiente, al menos por ahora; por representar una clave fundamental de la modernidad realmente existente; y por qué un horizonte ético-político de transformación permanente, debería quedar abierto. En este sentido la presentación de la modernidad, que supone este capítulo, puede ser comprendida como una sistematización conceptual, que obedece a la posibilidad de establecer una propuesta teórica, desde la fatalidad de un proyecto quizá fallido, pero mayormente mancillado. Quiero decir también, que la moderación en el pensamiento crítico bien puede ser un acto de auto-censura consciente, con una intencionalidad básica; evitar la tensión y la confrontación abierta. Más importante es, la posibilidad de

establecer históricamente, *narrativas de la rebelión*. También es importante, aclarar, que cuando se nombra a la modernidad libertaria, no se le supedita a la tradición anarquista, al juicio rápido sobre mis análisis, sino que parte del antagonismo siempre presente en ese umbral que se despliega en lo moderno. Como se sugiere anteriormente, se utiliza el concepto de *socialismo histórico*, para hacer referencia a lo que Benjamin nombraba como: la tradición de los vencidos. A propósito de establecer una caracterización de un horizonte armónico de la modernidad, con lo que aquí se plantea, puede ser útil la siguiente descripción de Aguirre Rojas de la mano de Echeverría, sobre *con que* se habrá de sustituir la modernidad capitalista:

Y la respuesta de Bolívar es que lo reemplazaremos con una modernidad *no* capitalista, que, rescatando los avances reales que la humanidad ha concretado en los últimos cinco siglos de existencia, desecha al mismo tiempo su marca y su deformación capitalista, cada vez más ubicua e invasora. Por eso, para Bolívar se vuelve relevante explorar con cuidado cuales son los trazos definitorios de la *modernidad en general* y cual el vínculo de esta modernidad con el capitalismo, para establecer el retrato completo de la modernidad capitalista que aun padecemos en el planeta, pero también y sobre todo para hallar las pistas en el mundo actual de la posible construcción de una modernidad *alternativa*, no capitalista y no sometida una vez más a la devastadora lógica de la forma de valor (Echeverría,2010:17)

Lo primero que hay que notar, es que durante el recorrido hasta este momento, todas las generalizaciones referentes al problema social, se refieren a la humanidad, en toda su extensión como un absoluto. Este absoluto, surge de una experiencia temporal, la que obedece a la noción de progreso, como hemos visto ascendente y hacia adelante. Una cuestión, entre los pliegues que hace muestra de la urgente jerarquización conceptual, como un agente organizativo de la sociedad, es que la humanidad, en el orden civilizatorio, queda siempre supeditada al patricéntrico absoluto de: el hombre. En mayúsculas.¹⁷ Sumado a la explotación, la fragmentación y el abandono del individuo al curso del mercado, la jerarquización

¹⁷ Para comprender el establecimiento de tales jerarquizaciones, puede ser de utilidad el siguiente fragmento: Todos estos estratos jerárquicos interactuaron de forma bastante compleja, transformando hechos biológicos, como la edad y el sexo, en formas claramente institucionales. Las innovaciones acerca del estatus fueron impregnadas de tradiciones respetadas que habían dado forma a la sociedad orgánica a fin de hacer a la jerarquía más socialmente aceptable para los dominados, y con el tiempo inculcarlos como inevitables en la mente popular. (Bookchin, 1999:47)

es uno de los enclaves analíticos, al que volveremos alrededor de este trabajo; por ahora, es importante, comprender que cuando afrentamos a la realidad ontológica, lo hacemos desde su capacidad normativa e ideológica, y no en referencia al mundo biótico, cuestión a la que se le concederá un espacio de análisis más profundo, posteriormente en este trabajo.

Ahora bien, Este horizonte libertario, pretende establecer límites, a escala humana a los proyectos desplegados por la realidad ontológica positiva, en la tensión entre el valor de uso y el valor de cambio, toda vez que la urgencia, puede ser establecer dinámicas de reproducción social que no queden reducidas al reino económico de la necesidad. Es inoperante aquí, la justificación de carácter emancipatorio, entendiendo esto, como la recuperación de formas “naturales” de existencia, como expongo en el primer apartado. Por ende, “la sociedad orgánica”, no puede ser presentada como un orden idílico que debe ser emancipado de la usurpación moderna, sino como *un umbral histórico que potencia un nivel de análisis, para el auto-despliegue de las comunidades humanas, como proceso de auto-creación*. En este sentido, la condición que se abre para la modernidad libertaria, **no es una modernidad liberada, sino instituyente**. Depende pues de la creatividad y la capacidad de intervención del sujeto-histórico-social. Parece un umbral de autonomía, más que de emancipación; sediento de registros analíticos que vinculen las relaciones asimétricas del mundo social, con la evidente depredación de la biosfera, la mercantilización de la vida, en efecto con las claves lógicas de la dominación, como ejes que ordenan la naturaleza de segundo orden, y que desbordan la dimensión social-humana, y que por tanto, suponen los baluartes vertebradores de las relaciones humanidad-naturaleza de primer orden. Así pues, nuestra capacidad de intervención técnica y científica, tiene dimensiones mayúsculas, y contrario a lo que comúnmente se piensa, estas capacidades son neutras al menos en lo pragmático. No obstante también son atravesadas por el “tipo de sociedad” que históricamente hemos construido. El modelo capitalista atraviesa pues, no solo el espacio social y sus relaciones internas, sino también las externas, incluidas la capacidad de intervención. *Racionalidad, no es lo mismo que*

racionalización instrumental-tecnócrata.¹⁸ Por ende, la carestía como una concepción utilitarista del valor de cambio, nos plantea una disyuntiva conceptual entre la *necesidad* y el *deseo*, oponiendo a la segunda como valor subjetivo de la realidad ontológica normativa, un valor objetivo y universal de la primera, pero si atendemos al “tipo de sociedad realmente existente”, puede notarse que:

Este mundo de necesidades ilimitadas ha sido desarrollado por el intenso aparataje de la publicidad, los medios masivos, y la grotesca trivialización de la vida diaria, son su firme desvinculación entre el individuo y la Historia. Si bien la elección supone una suficiencia de medios de vida, no implica en cambio la existencia de una inadvertida abundancia de bienes que asfixia la capacidad del individuo para elegir racionalmente valores de uso, para definir sus necesidades en términos y criterios cualitativos, ecológicos, humanísticos, y, de hecho, filosóficos. La elección racional supone no solo una suficiencia de los medios de vida, con un mínimo de trabajo para conseguirla; ante todo presupone una sociedad racional. (Bookchin, 1999:158)

Así pues, las necesidades universales, pueden ser entendidas como las condiciones materiales básicas, para la concreción de un “tipo de sociedad” que definitivamente todavía no es¹⁹, y que tendría como objetivo básico la dignidad de cada partícula societaria, es decir, garantizar el despliegue de las capacidades instituyentes de la humanidad-colectiva, no solamente a nivel material, como bien podría ser el problema de la vivienda, la alimentación, la salud y la educación, sino consecuentemente en lo referente, a la ciencia y la técnica, como practicas societarias instituyentes de una racionalidad, potenciada en una concepción de la

¹⁸ Se vuelve urgente el siguiente fragmento de Edmundo O’Gorman, para comprender el carácter totalizador de la dominación tecnócrata supeditada al ideal del progreso: Creo haber mostrado los motivos de la supremacía histórica de la cultura de occidente, no solo sobre todos los demás proyectos de vida ensayados por el hombre, sino sobre cualquier otro que pueda imaginar. Y digo esto último, porque con la tecnología científica propia a aquella cultura el hombre agotó, ni más ni menos, la posibilidad de reformar en su provecho la naturaleza. En efecto, es importante comprender que llegó una situación límite extrema, porque es obvio que desde el momento en que la naturaleza artificial –el mundo- se confundió con el universo nada puede hacerse en esa dirección. Desde entonces, el mundo es el mundo de todos los mundos posibles y es la máquina de todas las maquina imaginables; desde entonces, la técnica científica es la técnica de cualquier técnica, y finalmente, el proyecto de vida del hombre occidental es el de todos los hombres. (O’Gorman, 2002:52)

¹⁹ Si atendemos a la condición auto-instituyente de la sociedad, entendemos que decir “necesidades universales” puede ser un mero formalismo, y que, la sociedad es capaz de crear acuerdos para sí, en el ejercicio de establecer condiciones dignas para el pleno desarrollo de las comunidades humanas.

realidad no normativa, en una relación circular con la ética, en un sentido racional de complementariedad con la naturaleza de primer y segundo orden. Por qué la ciencia, tanto como la técnica, son obras históricas y colectivas. Ahora bien, se precisaría también romper la polaridad entre individuo y colectivo, como factores de objetivación de tales necesidades, tomando como punto de partida, el supuesto de que tales dimensiones suceden al mismo tiempo²⁰, en el curso histórico y cotidiano. Es en esta medida en la que se comprende que actualmente:

(...) la personalidad es así la suma de las posesiones y los bienes antes que una autoconciencia y un auto-cultivo. (...) Habiendo demolido todos los límites éticos y morales que alguna vez la contenían, la sociedad de mercado ha demolido casi toda la relación histórica entre la naturaleza, la técnica y el bienestar material. La “avaricia” de la naturaleza ya no es más un factor para explicar la carestía, ni la carestía es concebida ya como una función del desarrollo técnico que explica la creación o la satisfacción de las necesidades. Tanto la cultura como las técnicas del capitalismo moderno se han unido para producir crisis no de carestía sino de abundancia, o, al menos, la explicación de la abundancia. (Bookchin, 1999:160)

Queda claro entonces, que no se parte aquí, de la necesidad de develar una naturaleza objetiva de la humanidad en sentido positivo, sino de potenciar, la capacidad de las comunidades humanadas de crear sociedades para sí. Bajo el supuesto de que en la modernidad capitalista, lo político-instituido normativo, se clava en calidad de superposición sobre las prácticas instituyentes, mientras que estas últimas potencian la historicidad del desenvolvimiento de los vínculos societarios:

Este mundo perfecto que está allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental. La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor, que

²⁰ Esta disyuntiva, puede ser aclarada si entendemos que: Al mismo tiempo que hay un movimiento colectivo, los individuos se transforman, y al mismo tiempo que los individuos cambian, emerge un movimiento colectivo. No tiene sentido preguntarse cuál es anterior al otro: ambas presuposiciones dependen una de otra y se crean al mismo tiempo. (Castoriadis, 2006:287)

“quisiera” ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado –aunque defectuosamente. (Echeverría, 2010:34)

Las tensiones históricas, que esbozan el horizonte de posibilidad de una modernidad libertaria, no pasan por la ascensión de una dimensión ontológica positiva, revelada desde la propia naturaleza de primer orden, tampoco de la de segundo orden, y aunque la reproducción social, signifique en una deliberación ético-política sobre el valor de uso, representa un horizonte de autonomía que no cabe en la concepción utópica tradicional. De la mano de Cornelius Castoriadis, cuando nos dice: lo que yo llamo proyecto revolucionario, el proyecto de la autonomía individual y colectiva (ambos son inseparables) no es una utopía sino un proyecto histórico-social que puede realizarse, nada demuestra que sea imposible. Su realización no depende más que de la actividad lucida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad, de su imaginación. (Castoriadis, 2006:19), se entiende que, el horizonte de la autonomía significa, que tal proyecto no es en la urgencia de extender una concepción biologicista o inmanente sobre la naturaleza humana, para efectos tan distintos como la horizontalidad o el autoritarismo, pero tampoco escindir las relaciones de primer y segundo orden, a una concepción utilitarista, sino circular, a escala ecológica, dislocando las relaciones sociales, entre sujeto-sujeto, al mismo tiempo que se desmercantiliza la vida: la biosfera, el orden biótico. Tal es el reto que nos opone la técnica. Una relación aparentemente clavada en dos condiciones míticas, la dominación de la naturaleza, quiero decir como superación de la carestía por una parte, y por otra, la aniquilación. Mitos, que se tornan evidentes, si se les plantea desde la temporalidad capitalista, en la que el progreso técnico es igualado al progreso social. La temporalidad de la modernidad libertaria, necesita un orden lógico distinto, no es la ascensión y el salto al frente, sino la discontinuidad como herramienta histórica, de carácter instituyente, es decir, una concepción temporal distinta, que ofrezca un horizonte de realización social ética en el aquí, en el ahora:

Lo primero y fundamental de una revolución consiste en la interrupción de la marcha natural de las cosas, en la ruptura de un proceso que avanza mediante una limpia secuencia de causas y efectos, y que parece obedecer a los designios de un destino incuestionable. La

revolución aparece, no como el resultado de las determinaciones que están allí, provocándola, sino justamente como estallido de la libertad, como iniciativa capaz de trascender el plano de esas determinaciones que provienen del cumplimiento ciego de las leyes históricas. (Echeverría, 2010:41)

La revolución es la capacidad de intervención en el presente, es la irrupción del tiempo actual en el curso histórico. En esta medida, es en la que el reto de la técnica, puede ser una confrontación abierta, respecto a la doble intencionalidad. En la modernidad libertaria, el quiebre en extremo hacía el valor de uso. En la modernidad realmente existente, la acumulación por la acumulación.²¹ Ahora bien, confieso mi aversión a la tecnología, pero la entiendo como producto de una crisis contingente, potenciada por la incertidumbre y el miedo, respecto del espectáculo informático, la industria de la guerra y las tecnologías de control político, en realidad mi aversión, como la de muchas otras personas que se ocultan en el mito de la esencialidad, del *valor intrínseco* de la naturaleza de primer orden, y que ofrecen alternativas primitivistas, biocéntricas y misantrópicas, como *la ecología profunda*, es hacía la dominación tecnócrata, y no hacía la técnica en sí misma, lo cierto es que estos últimos, se equivocan cuando acusan a la humanidad en su conjunto, de ser meros accidentes parasitarios para el orden biótico. Bookchin, bajo el seudónimo de Lewis Hebrer, nos dice:

Se tiende a ver en la técnica a un ente demoniaco, dotado de siniestra vida propia y capaz de mecanizar al ser humano, cuando no de exterminarlo. El profundo pesimismo que primaba en décadas anteriores. En rigor, el gran peligro que corremos actualmente, es el de dejar que nuestro temor nos impida ver con claridad las perspectivas que ofrece la técnica,

²¹ Resulta evidente entonces, que si la modernidad realmente existente, lleva en su seno, contradicciones de carácter fundamental, como la condición del valor de uso y el valor de cambio, supeditadas a las nociones de individuo como condición del sujeto moderno y la colectividad: Lo primero que se debe advertir sobre la modernidad, como principio estructurador de la modernización “realmente existente” de la vida humana, es que se trata de una modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o premodernos, con los que se topa pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido. Es decir, la modernidad se presenta como intento siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal y que tiene, por tanto, que coexistir con las estructuraciones tradicionales de ese mundo social. En tal sentido, más que en el de Habermas, sí puede decirse que la modernidad que conocemos hasta ahora es “un proyecto inacabado”, siempre incompleto; es como si algo en ella la incapacitara para ser lo que pretende ser: una opción civilizatoria “superior” a la ancestral o tradicional. (Echeverría, 2010:55)

nos haga olvidar que ella puede contribuir a nuestra liberación y, peor aún, nos induzca a permitir con pasividad fatalista que se la emplee con fines destructivos. (Herber, 1981:10)

El miedo se desborda, cuando las alternativas instituyentes del pensamiento radical del siglo XIX, centraron sus programas políticos, en la temporalidad capitalista, tanto como en la polaridad entre pobreza y trabajo. Y no podía ser de otra forma, cuando su concepción revolucionaria tenía como referente las coordenadas lógicas de la revolución industrial, en la que la tecnología era la forma física de *la promesa de la modernidad*, es decir, que la idea de libertad de aquel impulso revolucionario estaba reducida, contingentemente, a la conquista del reino de la necesidad, la superación de las condiciones materiales que se cernía absolutamente sobre la humanidad. Por esta razón, se vuelve urgente el análisis de la discontinuidad histórica, toda vez que la afrenta a las nociones esencialistas como refractarios de la identidad, rayan en la metafísica de lo único, en la fragmentación y el aislamiento. La naturaleza humana, como la inmanencia del ser, actualmente supone un absurdo, no solamente frente a la capacidad instituyente de carácter político, del sujeto-histórico-social, sino por la capacidad de intervención que supone la técnica en el curso temporal de las comunidades humanas. Ahora, estos supuestos, también determinan, que en el establecimiento de mitos-ecológicos, el espacio urbano, más aún, el espacio periférico, carezca de alternativas a nivel de conocimiento y a nivel de calle, a nivel de las fuerzas inmovilizadas desde ambientalismo y la ecología profunda.²² Los derechos de la realidad ontológica normativa en este extremo, también son autoritarios, por lo que resulta evidente la necesidad de desplegar toda la capacidad

²² Desde la Ecología social, nos referimos a esto como: (...) una ecología que no era más que una colección de variados cultos religiosos atávicos. Ahora se nos aparecen bajo nombres como "ecología profunda", culto a la Diosa Tierra y animismo ecológico, todo lo cual puede ser llamado generalmente "ecología mística" y utilizan diferentes ideas Nueva Era, rituales mágicos y un amplio surtido de prácticas religiosas o casi religiosas: muchos atavistas de entre estos ecologistas místicos piden un regreso a la "sensibilidad" del Neolítico o incluso del Pleistoceno y, en casos extremos, literalmente a formas de vida prehistóricas. Casi todos ellos comparten una visión común llamada "biocentricidad", que equipara todas las formas de vida –incluidas las bacterias y los virus- en términos de su "valor intrínseco". El "biocentrismo" es definido en oposición al "antropocentrismo", la visión en gran parte religiosa (como sugieren sus repetidas referencias a textos bíblicos) que considera que la tierra fue "creada" para uso humano. También impregna a muchas ecologías místicas una preferencia por las "zonas vírgenes", por contraste con las zonas del planeta alteradas por la mano del hombre, así como con harta frecuencia un malthusianismo insensible que considera el hambre y la enfermedad como un castigo de "Gaia" a la intervención humana en la "naturaleza" y la "superpoblación" humana. (Bookchin, 1999:35-36)

crítica posible, si no se quiere mantener un ejercicio inoperante útil a la cancelación, de una u otra clave de la polaridad del espacio en la modernidad capitalista:

Que las ecologías místicas se están volviendo populares hoy en día no es una mera aberración intelectual, como tampoco lo es la popularidad del posmodernismo. Muy al contrario, esta popularidad expresa la incapacidad de millones de personas de hacer frente a la dura y desmoralizante realidad, de controlar la dirección tan fuertemente opresiva en que se está moviendo la sociedad.(...) El capitalismo no tiene nada que temer de parte de las ecologías místicas y “biocéntricas” o de sus caros artefactos. La burguesía se carcajea con facilidad de estos absurdos y está más que deseosa de convertirlos en nuevas fuentes de ingresos. Efectivamente, planteemos la cuestión sin rodeos: es el rendimiento, el poder y la expansión económica lo que interesa esencialmente a las élites del orden social existente, no las payasadas ni siquiera las protestas de los disidentes que se baten con fantasmas en lugar de con los centros institucionalizados de poder, autoridad y riqueza. (Bookchin, 1999:39-40)

El cruce, de la modernidad capitalista con la crisis que se ofrece en la modernidad líquida, tiene su forma inicial, en la supuesta muerte de las ideologías. No obstante, resulta evidente, el proceso de construcción ideológico que significa el establecimiento del modelo neoliberal. El advenimiento de este presente sin referentes sólidos, se establece en la desmantelación de la contingencia histórica de manera unilateral, pues se centra en la caída del *socialismo realmente existente*, mostrándonos dos líneas paralelas básicas, las cuales pueden ser útiles. Por un lado, el establecimiento de la lógica formal del régimen de la temporalidad capitalista, representada en la idea del progreso; y por otro, la dominación, como un depósito más allá de la sola lucha de clases, más aún, la lucha de clases es solo una clave de una lectura integral del poder, su fase, o representación económica, que somete a la historia como objeto bi-dimensional, mientras que, cuando se habla de dominación , se alude al orden lógico de la temporalidad, a la racionalización misma del poder; en términos no solo de la explotación, sino de la aniquilación de los vínculos societarios y la posibilidad misma de tales vínculos. En este sentido, lo político-formal-instituido cancela la vida social. La razón y la racionalidad-lógica de la dominación se superponen sobre la ética. Bajo este acorde, la racionalidad de

una realidad ontológica-normativa es potencia básica, casi patológica de *la bestia de la propiedad*: Estado-capital:

Ya no existe un solo movimiento revolucionario, y con mayor razón un solo país socialista, entre comillas, que podamos invocar para decir: ¡así hay que hacer! ¡Ese es el modelo! ¡Esa es la línea! ¡Es un estado de cosas notable! Diría que hemos vuelto al año 1830, es decir que hay que empezar todo de nuevo. Sin embargo, el año 1830 todavía tenía detrás la Revolución francesa y toda la tradición europea de la Ilustración; por nuestra parte, tenemos que empezar de nuevo desde el principio y preguntarnos a partir de qué se puede hacer la crítica de nuestra sociedad en una situación en la que el punto de apoyo que hasta aquí habíamos tomado implícita o explícitamente para hacerla –en una palabra, la importante tradición del socialismo- debe ponerse en tela de juicio en sus aspectos fundamentales porque es preciso condenar todo lo que esa tradición socialista ha producido en la historia. (Foucault, 2012:64)

Huérfanos de rebelión. Queda el horizonte de posibilidad de un curso histórico de transformación, potenciado por la creación radical, es decir la posibilidad de que la comunidad humana, instituya una sociedad para sí.²³ Entre tanto, la racionalidad de la realidad, supone límites éticos. La complementariedad de la naturaleza de primer y segundo orden, supone a su vez, una ética ecológica que rompa la dominación biocéntrica y capitalista. En el entendido de que la consciencia de sí, del sujeto-histórico-social es la posibilidad misma de una deliberación ética sin precedentes, urgente para la complementariedad; mientras que la jerarquización de la realidad, alienta y justifica la explotación, y la dominación.

²³ Matizar esta cuestión nos vuelve urgentes las siguientes consideraciones de Ibáñez, sobre las propuestas de Castoriadis: La institución de la sociedad no emerge de la mónada psíquica, pero es el “imaginario radical” (es decir, la capacidad de crear formas ex – nihilo) lo que va proporcionar la materia prima a partir de la cual, lo que Castoriadis denomina el “colectivo anónimo”, va a generar tanto el “campo social-histórico” como el “imaginario social radical” que instituyen la sociedad. Castoriadis califica de “radical” al imaginario social instituyente de la sociedad porque éste procede, él también, a una creación ex – nihilo, la creación de un nuevo “eidos”, de una nueva “forma”, abovo, o ex – novo. En definitiva, a la creación de una nueva modalidad del ser. Sin embargo, también lo califica de “radical” porque constituye a la sociedad como “un ser para sí” que ca definir en función de sus propias características y, por lo tanto, desde una “clausura” o desde un “cierre”, tanto la realidad natural como la realidad simbólica y social, situándose en la raíz de estas realidades y, consiguientemente, precediéndolas. (Ibáñez: 2005:116)

Capítulo II

Atrofias: el marco de las gafas

2.1 Dificultades metodológicas de aprehensión de la realidad

Se advierte toda una serie de finalidades, técnicas, métodos: la disciplina reina en la escuela, el ejército, la fábrica. Estas técnicas de dominación son de una racionalidad extrema. Sin hablar de la colonización: con su modo de dominación sangrienta, es una técnica de madurez reflexiva, absolutamente deseada, consciente y racional. El poder de la razón es un poder sangriento.

-Michel Foucault

El propósito de este capítulo, en relación con el anterior, supone un esfuerzo por problematizar algunas de las certezas que se establecen desde la propia noción de la razón científica, como continuación de la crítica de la modernidad y de la empresa de la ciencia moderna. Ahora bien, lo que se presenta aquí como *el marco de las gafas* es una referencia a las atrofias inherentes a la construcción de dispositivos de observación; toda vez que obstruyen, ciertamente, dependiendo de la posición del sujeto, su mirada, y en efecto, por qué es incómodo y muchas veces cansado no poder ver sin su ayuda. Ahora bien, el impulso revolucionario, que supone el umbral de la modernidad, sumado a la imponente fuerza de la razón científica, cómo he explicado, ha sido pieza clave en el desarrollo del curso histórico, del “tipo de sociedad” que se ha establecido, como el *cenit* del progreso y de la formación del

enclave ideológico de la modernidad capitalista. Por lo que será necesario, además del análisis sobre la modernidad, establecer, o al menos esbozar una crítica inicial, de algunas de las concepciones nodales alrededor de la cuestión de la razón. Pero sobre todo, la instrumentalización de la cuestión de “la realidad”. Que tantas dificultades opone al pensamiento científico. Además quisiera iniciar diciendo que, desde donde yo lo veo; una supuesta polaridad entre la voluntad de saber y la voluntad de antagonismo político, es una extensión de la falsa polaridad entre el pensar y el hacer, por lo tanto saber, siempre supone la posibilidad de hacer. Ahora bien, desde el delineamiento siempre contingente de *las revueltas epistemológicas*, estas niegan tal confrontación, asumiéndola como un añadido artificial. En esta medida, *la liberación del conocimiento* alude al enclave de la voluntad de saber, así mismo, se amplifica su *espectro de accesibilidad*, mientras que, la radicalización crítica de dichas aproximaciones metodológicas, potencia la posibilidad de antagonismo, urgente para la transformación, tanto como para enfrentar los conflictos sociales y ecológicos que nos arroja a la cara la crisis civilizatoria. Así pues, no caracterizan un grado aséptico de conocimiento, porque este, se compone a través del *derrotero de la historia*, pero tampoco un mero aparataje ideológico en contra del cientificismo a ultranza. Se trata entonces, de la posibilidad de pensar-hacer ciencia a escala humana, entendiendo que supone una práctica social, instituyente e histórica, siempre inacabada, instalada en el aquí y en el ahora:

Durante mucho tiempo hemos sido tan ingenuos como para creer que nuestras preguntas podían ser más o menos adecuadas, pero que todas nuestras preguntas eran inocentes porque la propia realidad era la única responsable de la respuesta. Ingenuidad cargada de violencia, precisamente porque enmascaraba la violencia que ejerce la pregunta, y nos sumía en la ilusión de un conocimiento libre de cualquier contaminación e injerencia humana. Conocimiento incuestionable, porque situado más allá de las vicisitudes y de las fragilidades de nuestra propia finitud como seres sociales. Conocimiento indiscutible, porque gobernado en última instancia por la fría y la insobornable tozudez de la propia realidad. (...) Los hechos, se nos decía, hablan por sí solos. (Ibáñez, 2015:10-12)

Bajo este acorde, la cuestión de la realidad se entrecruza, con la propia cuestión del conocimiento en-sí. Es decir, nos enfrentamos a la disyuntiva, del rol caracterizador, sobre su condición *informativa* de realidades, basado en lo que se ha venido

presentando, como condición ontológica de la realidad-positiva, por una parte, y por otra, la condición *formativa* de realidades como característica fundacional de la realidad. Más aún, la cuestión del “ser”, supeditado al realismo ontológico y al realismo epistemológico, en medio de la tensión entre conocimiento y realidad. Es así, como se puede concluir en un dispositivo de observación limítrofe con la idea de una realidad-natural, y una forma de ser trascendente: la naturaleza humana, mientras que si nos acercamos un poco más, entendemos que:

La cuestión del “ser”, la problemática de la “existencia” es una cuestión filosófica sobre la cual los realistas y los antirealistas pueden ponerse fácilmente de acuerdo. (...) el ser antecede necesariamente al conocimiento del ser. El propio conocimiento es, obviamente, un tipo de ser. (...) Cuando se usa el término “la realidad”, se hace una afirmación de existencia y, al mismo tiempo, se afirma una “modalidad de existencia”. La realidad “es” por supuesto, pero además “es” de una determinada forma, tiene un determinado contenido, presenta ciertas propiedades, cierta estructura, ciertas características. El discurso sobre la realidad no es un discurso sobre el ser, es un discurso sobre un determinado modo de ser y es ese modo de existencia el que denomina realidad. (Ibáñez. 2015:18-19)

Diferenciar el discurso del ser y de la realidad, esto supone la generación de registros analíticos, que no supediten lo uno a lo otro, en la cancelación de cualquiera, o en el caso de la crisis civilizatoria: de ambos. El reto, que de esto resulta, en cierta medida es la comprensión del carácter polimórfico de las relaciones de poder por una parte, y la condición rizomática de la dominación. La tiranía absolutista de “La idea”, cancela de facto una condición ética, en la formulación del conocimiento:

Sólo una razón que sea capaz de mantenerse a distancia de las apariencias puede vislumbrar lo que hay por detrás de ellas, y puede permitirnos acceder a la verdadera realidad. Sin embargo la razón solo maneja ideas. Por lo tanto, aquello a lo cual accede la razón (es decir, a la verdadera realidad por detrás de las apariencias sensoriales) está constituido por ideas, de las cuales, las cosas que impactan nuestros sentidos, son simples e imperfectas copias. Es en esta concepción donde se manifiesta, plenamente, el idealismo de Platón. (Ibáñez, 2005:29)

Ahora bien, tanto el soporte teórico como el aparato organizacional se construyen sobre el orden conceptual de la tradición platónica. No puede, por lo tanto

deshacerse del ejercicio del poder y la dominación presentes en dichas formulas, establecidas como absolutos: la tiranía de la verdad; a lo que me referiré como *veridicción*: Por veridicción hay que entender la pretensión que reivindica un discurso a *decir verdad*. O la legitimidad que se le otorga, desde una determinada audiencia, para enunciar “*la Verdad*”. (Ibáñez, 2005:20). Si se atiende a tales consideraciones, desde la noción de una realidad que trasciende al ser, y que supone por lo tanto de un orden lógico, que caracteriza y limita a determinadas formas, las relaciones entre humanidad y naturaleza, suponemos un primer momento de jerarquización, en la idea de la razón:

(...) la razón fue alguna vez percibida como una característica inmanente de la realidad; más aún, como el propio motor y organizador del mundo. Se la veía como una fuerza inherente – el logos- que otorgaba sentido y coherencia a la realidad en todos los niveles de la existencia. El mundo moderno ha abandonado este concepto y ha reducido la razón a la racionalización, o sea, a una mera técnica para lograr una finalidad práctica. El logos, consecuentemente, se transformó sencillamente en lógica. (Bookchin, 1999:26-27)

En este sentido, la realidad expuesta a las prácticas sociales, significa entender que las preguntas que se establecen como *dispositivo de observación*, esbozan la propiedad de la arquitectura del ordenamiento lógico en la labor del conocimiento, es decir, que la composición de situaciones abiertas al mundo social como conductas epistémicas a nivel histórico, son figuras que obedecen o se transforman, mientras que de acuerdo a la posición realista de la realidad, quedaría cancelada la condición histórica y relacional de la humanidad. Entendida esta última, como la naturaleza de segundo orden. En este sentido, el discurso de la condición humana supeditada a la experiencia de la temporalidad histórica del progreso, como la innovación sistemática y sintomática resulta, uno de los baluartes fundamentales del ser en la modernidad realmente existente²⁴. No obstante, la propia historicidad del conocimiento científico, nos supone dos características distintas actualmente:

²⁴ Más aún, y en torno a lo que Arendt llama “*El final de la tradición*” explica: “Existe tan sólo una diferencia esencial entre Hegel y Marx, aunque sin duda, sea de una importancia considerable, y es que Hegel proyectó su visión histórica del mundo sólo hacía el pasado, dejando que se extinga en

La ciencia “funciona”, la ciencia permite intervenir con eficacia sobre la realidad y, por lo tanto, la realidad debe ser, más o menos, como la ciencia dice que es. La eficacia de la ciencia no puede ser casual, y si lo fuese habría que hablar de un auténtico “milagro” para explicar los aciertos de la ciencia. (...) Nos resulta traumático alejarnos de la idea de que la realidad, tal y como la hemos definido más arriba, existe con independencia de nosotros. (...) ¿Qué nos dice la teoría cuántica? Nos dice, en una interpretación fuerte, que no existe nada así como una “realidad ontológica”, si se entiende por realidad lo que se entiende habitualmente, es decir, no la afirmación de que “algo” existe, no una cuestión relativa al “ser”, sino la afirmación de un determinado modo de existencia, es decir, de “algo” con determinadas propiedades y características que son constitutivas e intrínsecas. En una interpretación más atenuada, la teoría cuántica nos dice simplemente que la negación de la realidad ontológica es perfectamente compatible con la eficacia de la teoría cuántica. (Ibáñez, 2015:20-21)

Una de las cuestiones, por decir lo menos, que me parecen más importantes a nivel histórico, puede ser la constante de Planck, que introduce una *extraña discontinuidad*, el “quantum”, en las variaciones de energía. Tal dispositivo, como la cuántica, de la cual debe decirse, no soy ningún entendido, mucho menos experto, concede un dispositivo de análisis, que puede al menos, cuestionar una serie de características que anteriormente se entendían como enclaves absolutos, para el establecimiento de ciertas características y formas de la realidad, en tanto condición básica de la propia noción del ser. En este sentido, también porque, las nociones de una realidad ontológica-positiva, que sostiene la adecuación del mundo social a valores inmanentes observables en la naturaleza, como hemos explicado, a través del pensamiento de Kropotkin, y sus *instintos de apoyo mutuo*, y por otra parte en la animalidad rapaz, que atribuye Spengler a la condición humana. En efecto, justo por qué tales consideraciones, suelen ser *invocadas* en las ciencias y teorías

el presente como su consumación, mientras que Marx la proyectó “proféticamente” en la dirección contraria, hacia el futuro, y entendió el presente tan sólo como un trampolín. (...) **El final de la tradición, según parece, comienza con el colapso de la autoridad de la tradición, y no con el cuestionamiento de su contenido substancial como tal.** (...) Marx formaliza la dialéctica hegeliana de lo absoluto en la historia como un desarrollo, como un proceso auto propulsado, y, en conexión con esto, es importante recordar que tanto Marx como Engels eran seguidores de la teoría de Darwin sobre la evolución. (...) La adherencia a la tradición es también la causa de un error aún más decisivo en Marx y en Lenin: que la mera administración, en contraste con el gobierno, es la forma adecuada para los hombres que viven en común bajo la condición de la igualdad radical y universal. (Arendt, 2008:107-114)

sociales, tanto como en múltiples proyectos políticos de construcción de la sociedad. Son pues el enclave científico de la modernidad. Ahora bien, será necesaria, la explicación de la mano de Tomás Ibáñez, sobre *la extraña realidad cuántica*, presentada en su trabajo *Municiones para disidentes*, puesto que de otra forma, ciertamente, no me sería posible. Intentaré ser claro y sintético. Comencemos:

El autor parte de la dualidad onda-corpúsculo, y explica que: *Un corpúsculo constituye, en buena medida, el arquetipo del concepto mismo de objeto. Mientras que, una onda es una entidad continua, no localizada, que ocupa todo el espacio que está a su alcance, y que, transmite energía o información. Una onda no es un cuerpo, es un movimiento, recorre la materia pero no se la lleva con ella*; existen, las ondas y corpúsculos, totalmente diferentes entre sí, la onda no puede ser corpúsculo y viceversa; más aún: *el movimiento de un cuerpo no es un cuerpo* (Ibáñez:2015). De pronto, apela al entendimiento general de que las partículas cuánticas son bifrontes, es decir, se comportan como corpúsculos, se comportan como ondas. Posteriormente nos presenta un experimento, el cañón de electrones:

Lo enfocamos hacia una pared y situamos detrás de la pared una placa sensible que registra el impacto de los electrones. Abrimos ahora una puerta en la pared. La mayoría de los electrones que dispara nuestro cañón se estrellan contra la pared, pero algunos siguen una trayectoria que les permite pasar por la puerta. Cuando observamos la placa vemos los impactos puntuales que han dejado esos electrones. La conclusión se impone, no hay duda, el electrón es un corpúsculo. (...) Nos limitamos a abrir una segunda puerta, un poco más debajo de la primera. Lo que observamos entonces en la placa ya no son los impactos puntuales de los electrones que han pasado por una de las dos puertas, sino las formas características de unas interferencias de ondas. Conclusión, no hay duda, el electrón es una onda. (...) Cuando abrimos las dos puertas no podemos saber con exactitud por cuál de las dos puertas ha pasado un determinado electrón. Supongamos que nos interesa saberlo. Es fácil, instalamos un dispositivo que nos permita “medir” por cuál de las dos puertas pasa cada electrón. Una vez que hemos instalado el mencionado dispositivo abrimos una sola puerta de las dos existentes. En realidad, esto tiene poco sentido porque cada electrón que franquea efectivamente el muro pasa necesariamente por esa puerta, pero bueno, hagámoslo de todas formas, y miremos la placa. Ninguna sorpresa, impactos puntuales. Cuando solo hay una puerta abierta el electrón es efectivamente un corpúsculo, aunque esto ya lo sabíamos sobre la base de la experiencia anterior. (...) Abramos la segunda puerta.

Sorprende, ya no se producen franjas de interferencia como en la primera experiencia, cuando las dos puertas estaban abiertas. Las dos puertas están abiertas y, sin embargo, el electrón sigue comportándose como un corpúsculo. La única diferencia entre este experimento y el primero consiste en la introducción de un dispositivo para saber por cuál de las dos puertas ha pasado cada electrón. Resulta que cuando no quiero saber por qué puerta pasa el electrón, este se comporta como una onda, pero, cuando le pregunto por qué puerta ha pasado, este se comporta como un corpúsculo. (Ibáñez, 2015:27-28)

Los resultados, son contradictorios y en cierta medida, se excluyen entre sí, cuando se aplican a un mismo “objeto”, pero esto... ¿no es imposible?, puede resultar entonces evidente hasta este punto, en qué sentido la doble intencionalidad, excluyente de la realidad ontológica que hemos venido presentando hasta aquí es por decir lo menos, insostenible, y para decirlo claro artificial. Más aún:

Si usted acepta el “principio de la complementariedad” de Bohr, que aboga por la unión indisoluble de los contrarios (y no en el sentido dialéctico de Hegel o de Marx donde la síntesis lo resuelve todo), entonces usted socava las bases mismas del diálogo racional y del ejercicio del pensamiento. Por lo tanto, el electrón no es una onda ni un corpúsculo, es, sencillamente, “otra cosa”. (...) el electrón es “otra cosa”, solo que su naturaleza “real” se nos escapa por completo. (...) La dualidad “onda-corpúsculo” aporta argumentos para empezar a cuestionar, tanto el concepto de “objeto”, el concepto de una “realidad independiente” como también el concepto de “objetividad” en sentido fuerte (Ibáñez, 2015: 29-31)

Bien, hasta aquí, puede ser evidente que el dispositivo de observación caracteriza al sujeto, en relación a lo que éste exige de él. Dicho de otra forma: la representación de la realidad no “es” en ausencia del sujeto. El sujeto y el dispositivo de observación constituyen al objeto, el objeto no “es” en ausencia del sujeto. No obstante, es necesario continuar hacia *las relaciones de indeterminación de Heisenberg*, quien nos dice que no es posible conocer simultáneamente la posición y la impulsión de un electrón o de cualquier otra partícula:

(...) lo que nos dice el principio de indeterminación de Heisenberg es que si no podemos conocer simultáneamente la posición y la velocidad del electrón es porque el electrón no “posee” simultáneamente estos dos atributos. Podríamos decir que los “posee” por separado no simultáneamente, siempre que se entienda por el término “posee” no la posesión de una propiedad que tendría *per se* el electrón sino una propiedad que se construye en la

interacción entre el electrón y el dispositivo de observación (...) La indeterminación resulta del dispositivo de observación, pero tiene además una base “principal”. La indeterminación no es solamente una cuestión de carácter puramente instrumental, sino que pone de relieve una cuestión de principios. (Ibáñez, 2015: 31-33)

El problema, parece ser que lo que esto pone de relieve, es que la observación y lo observado no son fenómenos independientes sino que forman parte de un mismo proceso. La observación caracteriza lo observado; sujeto y objeto no son entidades independientes, como tampoco lo es entonces, “la realidad”. Y si tampoco podemos saber con precisión la trayectoria del electrón, ni su dirección de origen o destino, también se cuestiona “el principio de razón suficiente” de Leibniz:

Ese principio nos dice que podemos conocer, “en principio” las condiciones iniciales de cualquier fenómeno. Otra cosa es que (...) dispongamos o no de instrumentos finos para conocerlos (...) porque todo fenómeno se encuentra en un determinado estado y no en otro. “En principio”, también podemos conocer las leyes que gobiernan un fenómeno. Otra cosa es que (...) en la práctica aun no dispongamos de ese conocimiento, pero en un principio podemos alcanzarlo. Si disponemos de esos dos conocimientos, condiciones iniciales por una parte, y leyes por otra parte, entonces podemos predecirlo todo acerca de ese fenómeno y el motivo no es otro que el hecho de que las cosas de la naturaleza no obedecen a la contingencia sino a la necesidad. (Ibáñez, 2015:33)

Este recorrido, nos lleva ahora a *la superposición de estados*, que es básicamente lo siguiente: la superposición de dos ondas del mismo tipo producirá una nueva onda, diferente a las dos ondas iniciales. Mientras que, debe recordarse que el electrón también puede comportarse como una onda, Tomás explica, que el electrón también puede estar en una superposición de estados:

Aun así podemos decir que un electrón está en todo momento en un determinado estado, y la mecánica cuántica ha elaborado una fórmula que da cuenta de todas las características de ese estado. Esa fórmula es “la función de onda” del electrón. (...) imaginemos ahora un dispositivo instrumental compuesto por un canal en el que circula un electrón, canal que se bifurca a partir de cierto punto en dos brazos, A y B. En este dispositivo, si el electrón está en el estado (a) va hacia el canal A y si está en el estado (b) va hacia el canal B (podemos instalar un filtro que asegure este resultado). Bien, ¿qué ocurre cuando un electrón se encuentra en un estado de “superposición de estados” ((a)+(b))? Como aunque esté en “superposición de estado” el electrón sigue siendo un electrón, no puede estar “en parte” en

el canal A y en parte en el canal B: estará “todo el” en uno de los dos canales. Y efectivamente, si realizo una observación lo encontraré ya sea en el canal A, ya sea en el canal B, y solo en uno de ellos. (...) El problema radica en que la mecánica cuántica (...) Afirma por una parte que la “función de onda” o el “operador de estado” de una partícula contiene exhaustivamente toda la información que se puede tener sobre una partícula, no hay más información posible. Todo está ahí, es el famoso “principio de completud” (...) Pero también afirma, por otra parte, que es imposible saber de antemano si encontraremos la partícula en el canal A o en el canal B. Sólo podemos decir cuál es la probabilidad de encontrarla en A o en B. (...) Hay que suponer por lo tanto que en algún momento el electrón pierde su “estado” de “superposición de estados”, pasa a ser de tipo (a) o de tipo (b) y se dirige por lo tanto hacia el canal A o hacia el canal B, donde lo encontramos efectivamente (ese abandono del estado de superposición se llama “reducción de la función de onda”, o “reducción del paquete de ondas”). (...) Antes del acto de observación el electrón es algo que, por así decirlo, se encuentra expandido en ambos canales y que solo se materializa en uno de ellos cuando efectuamos la observación. (...) Esa probabilidad se vuelve nula en A o en B sólo cuando localizamos efectivamente el electrón en A o en B “reduciendo el paquete de ondas”, pero hasta ese momento tenemos que aceptar que el electrón “está en el canal A con tal probabilidad” y que también” está, simultáneamente, en el canal B con tal otra probabilidad”. (Ibañez, 2015:35-37)

Continúa con la no-separabilidad. En este punto del recorrido, será importante primeramente considerar el principio de “separabilidad” o de “localidad”. Este principio nos dice que, el objeto se localiza en un segmento espacio-temporal localizado, por lo que sus propiedades son, por un lado sus propias características locales, y por otra, de las influencias que se ejercen sobre él; el objeto se determina por sus propias características, tanto como por las interacciones que son capaces de incidir sobre tales características, pero estas influencias deberán ser también locales. No obstante, la teoría cuántica niega este principio, cuando se entiende que a pesar de que hay predicciones totalmente ciertas:

La única explicación posible es que las partículas A y B forman un todo indivisible, inseparable por muy alejadas entre sí que estén A y B, esos objetos no constituyen una “realidad local”. Si el valor que obtenemos en A es el mismo que el que se obtiene de B es porque el valor que medimos en A, no lo medimos sólo en A como elemento separado y localizado, sino que también lo medimos en B, o, más exactamente, en el conjunto AB como tal conjunto, inseparablemente unido. (Ibañez, 2015:42)

Las generalizaciones, propias de la objetivación supeditada a la racionalización, no pueden sino jerarquizarse en polaridades básicamente infinitas, en este ejercicio reside su justificación, no obstante tales generalizaciones son vapuleadas una y otra vez por la teoría cuántica, como se explica a continuación:

Actuamos sobre una partícula y nuestra acción afecta instantáneamente otra partícula con independencia de la distancia que las separa. Cuando digo que actuamos sobre una partícula estoy diciendo que ejercemos una determinada influencia sobre una determinada región del espacio. Nuestra actuación es local y el alcance de esta acción, su influencia, también es local, en el sentido de que los efectos que pueda producir necesitan algún tipo de mediación, como por ejemplo propagarse en el espacio, para producirse. Sabemos que la velocidad de cualquier propagación, sea del tipo que sea, no puede ser nunca superior a la velocidad de la luz. Sin embargo, el principio de la no-separabilidad nos dice que cuando actuamos sobre un objeto podemos estar modificando otro objeto infinitamente alejado del primero (utilizo “infinitamente” para indicar que la distancia que separa los dos objetos no puede ser franqueada por la luz antes de que se produzca la modificación resultante en el segundo objeto). (Ibáñez, 2015: 47-48)

En efecto, el problema que se caracteriza aquí como dificultades de aprehensión de la realidad, se coloca precisamente, en la cuestión misma de la capacidad de constituir objetos, que no dependan de la propia condición del sujeto, y de la intencionalidad, o las características del dispositivo de observación. Es evidente, que las dificultades, para aprehender la realidad, no solamente nos condicionan a establecer propiedades sobre esta, sino a caracterizarla a partir de nuestra propia modalidad de existencia. Esto tampoco significa, que sea posible establecer modelos de realidad, únicamente desde la necesidad y el deseo de transformar lo existente. Como se ha intentado explicar anteriormente, el umbral de posibilidad puede ser caracterizado históricamente, quizá entre la disyuntiva que he intentado presentar, entre la emancipación y la autonomía, no como una realidad liberada, o llevada al extremo de ser una representación objetiva de una *ontología de lo que es* realmente, como bien es el caso de extender el método de las llamadas ciencias físicas de la naturaleza a la sociedad; sino de la capacidad instituyente potenciada en el derrotero de la historia, críticamente valorizada, a través no solamente de la crisis de la observación a nivel metodológico, sino también de una deliberación

paxeo-axiológica, entre el valor de los valores y una *racionalidad ética* genuina. Más aún, bajo estas consideraciones, no se pone en duda la realidad empírica, o la condición innegable de la naturaleza de primer orden, sino la posibilidad de una realidad operativa en términos de una ontología normativa. Si bien esta última, en la dominación tecnócrata es representada por la técnica, una realidad de la innovación y el progreso, lo que está en juego en esta crisis, es la realidad empírica, en tanto prácticas vinculantes de segundo orden, tanto como en lo que se refiere a la naturaleza de primer orden. Tomando en cuenta, la capacidad destructiva del desarrollismo a ultranza, y la inexplicable fuerza que arroja arriba y adelante a la humanidad absoluta, a la dominación y la explotación de los recursos de manera ilimitada:

Hay efectos de verdad que una sociedad como la occidental –y ahora podemos decir la sociedad mundial- produce a cada instante. Se produce la verdad. Esas producciones de verdades no pueden disociarse del poder y de los mecanismos de poder, porque estos últimos hacen posibles, inducen esas producciones de verdades y, a la vez, porque estas mismas tienen efectos de poder que nos ligan, nos atan. Lo que me preocupa son esas relaciones verdad/poder, saber/poder. (Foucault, 2012:73-74)

Se opone a esta situación, que la naturaleza de primer orden no supone una realidad ontológica normativa, supeditada a la carestía ni al progreso como la esencia relacional con esta, por parte de la humanidad y la naturaleza de segundo orden, más aún, no se supone a esta, en calidad de sustancia del “ser” y mucho menos como característica innata, sino como el despliegue histórico de las prácticas instituyentes del sujeto-histórico-social. Estos registros analíticos, tampoco pretenden ser presentados como polaridad, sino que, deben ser entendidos en una relación de complementariedad, toda vez que la racionalidad, puede ser entendida, como una capacidad instituyente, apoyada en la ciencia y la técnica, no para mantener relaciones asimétricas, sino dislocando las características elementales que sostienen la dominación entre sujeto-sujeto, y entre sujeto-naturaleza. Quiero decir, que las atrofias de nuestro “tipo de sociedad” históricamente constituido, representan la medida misma de la relación que establecemos con la biosfera. Y “este tipo de sociedad” históricamente constituido,

es en buena medida, la caracterización de cierto tipo de representaciones de la realidad operativa en términos de una ontología normativa. Cuestión a la que nos dedicaremos en las siguientes páginas. Por ahora, debe quedar clara la problemática que esto ofrece, puesto que mientras que, las pretensiones de extender un cheque en blanco a la calidad normativa de la realidad, como condición básica de la modernidad capitalista, esto supone a la vez, uno de los caracteres iniciáticos de la crisis civilizatoria, si se toma en cuenta la calidad veridictiva que se coloca entre fines totalmente opuestos, en la lucha por el concepto de la realidad, lo que permanece en juego no es solamente la capacidad de intervención del sujeto-histórico-social, sino también la existencia de la primer y segunda naturaleza como posibilidad de un todo coherente, todo lo diverso que se quiera, pero coherente.

2.2 El punto de vista de Dios: La realidad ontológica-normativa

(...) los pensadores utópicos están completamente subyugados por el pensamiento científico tal y como se impuso en siglos anteriores. Esperan la realización de ese sistema racional generalizado: no se consideran en absoluto como profetas desarmados, pues creen en el poder social de la demostración científica e incluso, en el caso del saintsimonismo, en la conquista del poder por la ciencia.

-Guy Debord, La sociedad del espectáculo

Pensar *la realidad ontológica-normativa*, en un primer momento, significa una crítica a la dominación, en los términos de una supuesta condición natural y objetiva de la naturaleza de primer orden, *como esencia formativa de la naturaleza de segundo orden*. Y que tiene que ver, como lo he venido desarrollando, con el curso histórico de los presupuestos de la modernidad. Desde el proyecto de la emancipación, y el impulso revolucionario de secularización de la razón, presentados aquí como la propuesta de revelar una realidad objetiva liberada de la deformidad capitalista, por un lado; y por el otro, una lectura supeditada al progreso como la experiencia de la temporalidad capitalista, ascendente y en un perpetuo salto al frente, como característica fundamental de un antropocentrismo enfrentado a la naturaleza. Pero más todavía, por qué representa un potente aparato ideológico²⁵, que funciona

²⁵ Es necesario atender dicha cuestión de manera puntual: (...) la ideología se torna invisible a la conciencia, por lo cual consigue efectivamente moldearla produciendo unos efectos distorsionantes que ayudan a mantener las relaciones de dominación existentes. La ideología es tanto más efectiva cuanto mejor consigue ocultarse como tal ideología. (Ibáñez, 2015:188)

como dispositivo de aplicación del modelo neoliberal. Toda vez que se apoya en la innovación técnica y el cientificismo a ultranza como representaciones de una condición inmanente de la condición humana, cuyo enclave es la racionalización instrumental de los recursos y por ende, la mercantilización de la vida en su conjunto: humana y biótica. Se parte aquí de la urgencia de establecer un horizonte de diferencia:

En realidad, sería justo preguntarnos si lo estrictamente biológico es necesariamente más “natural” que los atributos sociales humanos producidos por la evolución natural. (...) La sociedad misma puede ser tema de debate, al menos en términos de sus elementos básicos, y las asociaciones humanas que llegan más allá del vínculo sanguíneo pueden reflejar formas de evolución natural más complejas que las tan limitadas relaciones de parentesco. Si la naturaleza humana es parte de la naturaleza, las asociaciones que se apoyan en lealtades humanas universales bien pueden ser expresiones de una naturaleza más rica, más variada, que la que hasta ahora hemos estado preparados para reconocer. (Bookchín, 1999:469)

Tal propuesta, puede parecer confusa en un primer momento, no obstante, la condición puede ser, asumir la condición biológica del ser humano, por una parte, como acorde de la evolución en el curso histórico de la naturaleza de primer orden. Por otra parte, Bookchin nos dice, que la racionalidad, no es un agente monstruoso per se, sino la capacidad instituyente que caracteriza al ser humano; más aún: la consciencia de sí, en el curso histórico. En esta medida, establece un horizonte fuera de la noción jerarquizada de la sociedad, clavada en la confrontación con el reino de la necesidad. En efecto, el rol del conocimiento, es en la realidad-ontológica normativa de carácter *formativo de realidades*, y forma parte fundamental en el establecimiento de la dominación, mediante la pretensión de ser más bien un conocimiento informativo de realidades. Este instituye un régimen de poder, que somete la racionalidad a la lógica neoliberal; la experiencia de la temporalidad de la modernidad capitalista, que se representa en la idea del progreso. Ahora bien, la ciencia y la técnica responden al proceso de racionalización-instrumental del capital, y el salto delante de la innovación sistemática, que ya no precisa ser descubierta, sino que depende únicamente del valor de cambio. Esto último, bien puede ser la representación de la polaridad entre el deseo y la necesidad en el orden del

consumo de masas. Ahora bien, ¿cómo se establece tal cuestión a nivel ontológico?:

La afirmación según la cual existiría un supuesto marco donde la verdad no fuese relativa a un marco (es decir, fuese absoluta e incondicionada), o bien constituye una especulación totalmente gratuita, o bien presupone el punto de vista de Dios, puesto que este trasciende, por definición, todos los marcos. (...) “lo que es trasciende, lo que puede ser pensado y experimentado”. (...) “el ser antecede y excede tanto al conocimiento del ser, como a la existencia del ser”. (...) “La realidad existe con independencia de los efectos que produce sobre nosotros”. (...) “Existe una realidad cuya existencia y cuyas características son independientes de cómo las representemos”. (Ibañez, 2005:68-72)

Pienso que, bajo este supuesto, el problema inicia en la confusión respecto de la emancipación. En un primer momento, supone una afrenta a la “irracionalidad” de la naturaleza, representada en la idea de la carestía, en un régimen de la confrontación de las necesidades a nivel social. La objetivación de la naturaleza, la vuelve susceptible, no solo de conquista y explotación, sino de racionalización instrumental; por lo que, también supone la separación de la naturaleza de segundo y primer orden. Sujeto y objeto se someten a generalizaciones absolutas. La invención de tal realidad, sostiene a la ciencia y la técnica en el marco de la lógica del mercado. Ahora bien, hasta aquí, puede resultar evidente que, si la dominación es rizomática, ni unidireccional, ni absoluta, y que su exigencia básica es la del establecimiento de relaciones de mando y obediencia; debe colocarse en lo más hondo de las prácticas sociales; debe ser inherente al tipo de sociedad localizada bajo las coordenadas de la modernidad capitalista. Para hacerlo, cuenta con dos poderosas representaciones instituidas. Por una parte el individuo atomizado al abandono en sí mismo, y por otra parte, la idea de justicia como clave básica del Estado²⁶. Este tipo de justicia de los desiguales, es un fundamento básico de la

²⁶Tal cuestión puede ser mejor comprendida de la mano de Bolívar Echeverría: Pensemos ahora (...) en el individualismo, en el comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular. Se trata de un fenómeno característicamente moderno que implica, por ejemplo, el igualitarismo, la convicción de que ninguna persona es superior o inferior a otra; que implica también el recurso al contrato, primero privado y después público, como esencia de cualquier relación que se establezca entre los individuos singulares o colectivos; que implica finalmente la convicción democrática de que, si es necesario un gobierno republicano, este tiene que ser una gestión consentida y decidida por todos los iguales. (Echeverría, 2010:54)

sociedad de clases, su función es económica, y su ejecución permite mantener la lógica del régimen democrático realmente existente, supeditado al auto sacrificio y el trabajo como medida del individuo y la naturaleza. Nuevamente, Bookchin explica:

La coherencia requiere que intentemos reunir a los diversos componentes del legado de la libertad. Y la coherencia requiere, además, que intentemos entrelazar nuestro proyecto con la naturaleza, para impartirle racionalidad no sólo a la historia social, sino también a la natural. Debemos examinar los valores, las sensibilidades y las técnicas que armonizan nuestra relación con la naturaleza tanto como a nosotros mismos. La coherencia, por último, requiere que intentemos reunir los hilos de estas historias – la natural y la social- en un todo que una las diferencias en un ensamble cargado de sentido, que también acabe con nuestro sentido de la jerarquía y libere a la espontaneidad como una inquietud creativa. (Bookchin, 1999: 242-243)

Es en este sentido, en el que la tradición de los vencidos y la sola noción de una epistemología, que surge de la rebelión como principio ético-político, y que no quede supeditada a la lógica formal de la realidad ontológica-normativa; sugiere la historicidad y la contingencia sobre el curso histórico en las relaciones de fuerza, en el caso del trabajo de Bookchin, presentadas desde la civilización sumeria a los albores del siglo XXI. Este sentido de legado, sugiere una capacidad auto reflexiva y creativa, armónico a nivel historiográfico, con algunas de las propuestas de Benjamin. Bien, la crítica a la modernidad en tanto que proyecto supeditado a la idea de justicia y al capital; se vuelve urgente bajo los acordes de tal constelación histórica, que puntualiza la capacidad creativa radical del sujeto histórico-social, como campo de acción política y por ende, un espacio vital para el desenvolvimiento del conocimiento:

Se abre de esta forma la posibilidad de cuestionar la tradición, de debatir sobre la conveniencia, o no, de las normas instituidas, de elaborar nuevas normas. En definitiva, se abre la posibilidad de construir de otra forma lo que la propia sociedad ya ha construido. Y, de hecho, se inventa de este modo *la política*, haciendo posible la transformación reflexiva y deliberada de *lo político*. *La política*, sin embargo, caracteriza tan sólo a las sociedades autónomas y guarda relación con la posibilidad de intervenir deliberadamente en la propia regulación de la sociedad. En efecto, a partir del momento en que lo político se significa como algo que se origina en la propia sociedad y que se instituye desde la propia sociedad, se torna factible la posibilidad de enjuiciarlo, de tomar decisiones acerca de él, de

transformarlo eventualmente y de ejercerlo de manera deliberada. En definitiva, de articular y desarrollar *una política* en el seno de *lo político*. (Ibáñez, 2005:103-104)

Es importante comprender que nuestros dispositivos de observación son de carácter analítico, no conceden una característica informativa de la realidad, que pueda ser extendida por *todo lo que es*, en la totalidad de la diversidad, mucho menos pueden ser invocados como representaciones precisas de la realidad:

El mundo no *causa* nuestras creencias acerca de *cómo son* las cosas o las características de las cosas. Y si el mundo no tiene capacidad de determinar nuestras creencias sobre el mundo, aun menos tiene la capacidad de determinar cuáles de esas creencias son correctas y cuales no lo son. (...) Si no es el mundo quien *causa* la verdad de una creencia sobre el mundo y si ciertas descripciones del mundo son sin embargo *mejores* que otras, es porque resultan más apropiadas para que, los seres que somos, nos desenvolvamos en el mundo, y no porque reflejen mejor el mundo *tal y como es realmente*. (Ibáñez, 2005:79)

La condición contingente del conocimiento, desplegado sobre sí mismo, supone, si concedemos un grado mayor de complementariedad entre la naturaleza de primer y segundo orden, la posibilidad de construir registros analíticos como espacios relacionados en tanto a nuestra capacidad de seres racionales, y no únicamente como representaciones de la una sobre la otra. La noción del sujeto-histórico-social, pone de relieve, que en el curso histórico, la *capacidad de intervención*, puede ser un agente liberatorio de manera frontal con la narrativa que parte del *ser esencial* que debe ser emancipado de su perturbación. Tal vez, el reto que esto nos opone, es llevar el impulso revolucionario del ethos científico, a un proceso de secularización de la razón sobre sí misma, frente al riesgo de caer en la trampa de caracterizarlo todo a través de generalizaciones, que bien pueden ser el vuelo de la metafísica a través de las rendijas del conocimiento científico: La realidad ontológica normativa.

2.3 La pesadilla de Kafka: la dominación tecnócrata

El organismo para el que trabajamos, por lo que conozco de él, y sólo conozco los rangos más inferiores, no se dedica a buscar la culpa en la población, sino que, como está establecido en la ley, se ve atraído por la culpa y nos envía a nosotros, a los vigilantes. Eso es ley. ¿Dónde puede cometerse aquí un error?

-No conozco esa ley –dijo K.

-Pues peor para usted –dijo el vigilante.

-Franz Kafka, el proceso

El epígrafe que antecede las siguientes líneas, significa, para quien escribe una joya del desenvolvimiento creativo y crítico, aunque a nivel literario, de las relaciones de fuerza, y de poder. Lectura adolescente que hasta hoy me acompaña como un recordatorio, a saber, de qué detrás de las cifras de violencia, asesinatos, los números de registro y documentos expedidos de manera oficial, hay personas, personas reales, de carne y hueso, con vidas verdaderas. Pensarlo en esta media, fue el inicio de saberme minado, como diría Camus. De continuos desvelos frente a los libros, o buscando en alguna canción algo que socavara mi angustia. Aún sigo en búsqueda.

El presente esfuerzo, intenta dar muestra de algunas de las características, fundamentales de la dominación tecnócrata. Partiendo, de dos imágenes excluyentes entre sí, de la tecnología. Atendiendo, como se ha explicado anteriormente, al reto de la técnica, que por una parte dice a las comunidades humanas: La técnica existe, y existe en relación al tipo de sociedad que

históricamente hemos construido, y como capacidad de intervención histórica, es decir, la técnica puede ser, tanto el valor de cambio en extremo, como la industria de la guerra; pero también, un alternativa a la polución de los mantos acuíferos, avances incalculables en el ámbito médico, como también puede ser, la industria agroquímica, la farmacéutica, y un interminable etcétera, de formas de aplicación. Podemos, o no, participar del debate alrededor de tales circunstancias. Si participamos, existe *la posibilidad* de que la crisis civilizatoria, se de a tal magnitud, que no exista ninguna salida y estemos, efectivamente, perdidos. Pero, si no participamos, aceptaríamos, como bien nos plantea Lewis Herber, pasivamente que se la emplee con las peores formas destructivas, y entonces, solamente, estaríamos perdidos. Toda vez que aceptamos de facto el riesgo de quedarnos únicamente en el límite de sus características supeditadas al ideal del progreso:

En un lapso de solo nueve décadas –de 1850 hasta 1940- la sociedad occidental creó, atravesó y supero dos etapas importantísimas de la historia tecnológica: la era paleotécnica, basada en el carbón y el acero, la era neotécnica, fundada en la energía eléctrica, las sustancias químicas sintéticas, la electricidad y los motores de combustión interna. Por rara ironía, estas dos eras tecnológicas parecieron aumentar la importancia del trabajo en la vida social. (Herber, 1981:16)

Puede ser útil, para este recorrido una diferenciación de función caracterizadora, de lo que se entiende por ciencia básica, ciencia aplicada y técnica. Bunge, explica, que un físico, que dedica su trabajo al estudio de las interacciones entre la luz y los electrones, por ejemplo, hace ciencia básica. Por qué, según él, este sólo está interesado en enriquecer el conocimiento humano. En consecuencia, otro físico, estudia la actividad fotoeléctrica de ciertas sustancias sensibles, con la intención de mejorar el conocimiento sobre su comportamiento, pero además lo hace con la intención de que su trabajo pueda ser útil, para la fabricación de dispositivos fotoeléctricos. Por lo tanto, realiza ciencia aplicada, teórica o experimental. Posteriormente, hace la invitación a pasar del laboratorio científico al industrial, y explica, que aquí se puede encontrar a un investigador que estudia también las células fotoeléctricas, pero no con la intención de enriquecer el conocimiento, sino para diseñar una batería de células fotovoltaicas, montada sobre un satélite, artificial

por supuesto, que se postrara encima de una ciudad para suministrarle energía eléctrica. Este investigador, hace técnica, Más aún, esta persona no es un investigador, sino un ingeniero de alto nivel. (Bunge, 2014:26-28) Posteriormente continúa diciendo que:

En efecto, no hay investigación científica sin supuestos filosóficos acerca de la naturaleza y de la sociedad, así como acerca de la manera de conocer y transfórmalas (...) Y no hay técnica sin ideología, ya que esta fija valores, y con estos, fines (...) En resumen, al tratar de ciencia y técnica es preciso recordar que forman parte de una red compleja y dinámica (...). (Bunge, 2014:29)

Ahora bien, a nivel ontológico existe la posibilidad de establecer un dispositivo a nivel de discurso para la aplicación de un horizonte de dominación, lo que se ha presentado alrededor de la discusión de este trabajo como la realidad ontológica normativa, como uno de los baluartes vertebradores más precisos de una racionalización instrumental, de carácter *moderno-capitalista*; y que dicho dispositivo, caracteriza, desde la idea del progreso, el proyecto de la humanidad en la innovación técnica, como el proceso del desarrollo de sus capacidades inmanentes, quiero decir, de tal manera que, dicha condición es hábilmente homologada con la idea de una condición de existencia, no solamente de carácter social, sino humana en toda su extensión²⁷. Lo que es por lo menos tentador, a nivel político si se comprende que, la técnica ha superado los límites de la “invención”, y que actualmente, se coloca en la construcción, ha transitado de la limitada casualidad a la innovación sistemática (Herber, 1981). Sin embargo, para no caer en la tentación del carácter del factor lucro en torno a la técnica, se puede decir simplemente, que el modelo de explotación es mucho más rentable, que la automatización del trabajo. Como puede ser más rentable la salud privada que la

²⁷ Para matizar la extensión de este análisis crítico, puede ser necesario el siguiente pasaje de Foucault que también es epígrafe del primer apartado de este capítulo, de manera precisa: Sabemos que desde la Antigüedad las sociedades occidentales invocaron la razón y que al mismo tiempo su sistema de poder fue un sistema de dominación violenta, sangrienta y bárbara. (...) Y me parece que en la historia de Occidente es importante que se hayan inventado sistemas de dominación de extrema racionalidad. Se advierte toda una serie de finalidades, técnicas, métodos: la disciplina reina en la escuela, el ejército, la fábrica. Estas técnicas de dominación son de una racionalidad extrema. Sin hablar de la colonización: con su modo de dominación sangrienta, es una técnica de madurez reflexiva, absolutamente deseada, consciente y racional. El poder de la razón es un poder sangriento. (Foucault, 2012:60)

pública, por ejemplo. Bien, sigamos. El cruce del Renacimiento y la Ilustración, supone uno de los enclaves básicos para la comprensión de la tecno-ciencia, como la representación de la realidad ontológica normativa:

Siempre lo técnico estuvo totalmente separado de lo especulativo, teórico, mental; cisma este provocado por la neta división que existía entre las clases ociosas y las trabajadoras en la sociedad de la antigüedad y del medievo. Poco a poco se tendieron puentes entre ambos dominios; más ello fue fundamentalmente obra inspirada y episódica de hombres extraordinarios, los precursores de las ciencias aplicadas. En realidad, estas tomaron forma en el Renacimiento y comenzaron a florecer verdaderamente en el siglo XIX, cuando el saber científico –el creciente cuerpo de generalizaciones acerca del mundo físico- fertilizó el terrenal reino de la tecnología. (Herber, 1981:20-21)

En este punto, es preciso comprender que no se puede entender la dominación tecnócrata, sin la aparición de la mega-maquina burocrática. De carácter *político*, esta técnica de la dominación, supone un dispositivo de racionalización instrumental, en el que la propia posibilidad instituyente de *la política*, se ve reducida básicamente a interacciones sumamente efímeras. La atomización, y la fragmentación son en este sentido, las medidas que constituyen al tipo de “ser” que represente a mando y obediencia las exigencias, de un aparato de control al parecer sin límites. Con límites, cabe aclarar, me refiero a una alternativa en lo que como condición debería prevalecer, la igualdad de fuerzas.²⁸ Tal es el reto que nos opone el análisis de la dominación tecnócrata:

En efecto, una “sociedad del conocimiento” no significa una sociedad cuyos miembros deban definirse en términos de conocimiento, y deban producir, manejar, incorporar, conocimientos. Significa simplemente que el conocimiento se incorpora en los objetos y en los procesos de esa sociedad. No se necesita conocer el conocimiento incorporado en un objeto para poder

²⁸ Para mejorar la explicación de dicha crítica, debemos referirnos a la siguiente explicación: En realidad, las relaciones de poder son relaciones de fuerza, enfrentamientos, por lo tanto, siempre reversibles. No hay relaciones de poder que triunfen por completo y cuya dominación sea imposible de eludir. Muchas veces se dijo –los críticos me hicieron este reproche- que yo, al poner el poder por doquier, excluyo cualquier posibilidad de resistencia. ¡No, es todo lo contrario! Me refiero a que las relaciones de poder suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia, y porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real, el poder de quien domina trata de mantenerse con mucha más fuerza, con mucha más astucia cuanto más grande es esa resistencia. De modo que lo que trato de poner de manifiesto es la lucha perpetua y multiforme, más que la dominación lúgubre y estable de un aparato uniformador. (Foucault, 2012:77)

usar adecuadamente ese objeto. No hay, por lo tanto, contradicción alguna en el hecho de que una sociedad del conocimiento desvalorice la importancia del conocimiento. (Ibáñez, 2015:142)

Más aún, una sociedad del conocimiento, que se caracteriza, por la racionalización instrumental de la técnica, como un orden social cotidiano, es atravesada cultural y socialmente, quiero decir, estas características se extienden como un modo de reproducción social, el cual es reducido a una comunicación instrumental, en el marco de la atomización:

No hay contradicción pero si hay lugar a sospecha y creo que esa sospecha se resuelve en términos de poder. Veamos. Por una parte ante la creciente complejidad de los saberes incorporados en las cosas quizás sea mejor que la gente abandone su deseo de saber en manos de los especialistas. Por otra parte, las sociedades tecno-científicas, en las que se cuece la postmodernidad, ubican de forma creciente sus fuentes de beneficios en las industrias del ocio, del placer y de la diversión, y esto también puede explicar aquello, es decir, el rescate de las sensaciones y del placer frente al conocimiento. Por fin, quizás, debemos guardar en mente que los sentimientos y la afectividad ofrecen probablemente mayor superficie para la manipulación que la que ofrece “el juego del saber”. (Ibáñez, 2015:142-143)

Ahora, cuando se nombra a la mega-maquina, quien lee y yo haríamos, bien en distinguirla de la noción de orden. Es decir, que no es ordenada, sino en sí misma, quiero decir burocrática, toda vez, que la cantidad complicaciones que preceden a la racionalización instrumental que la supone, son su único enclave lógico: una fatalidad siempre ascendente y al frente. Ritmos rígidos, la repetición y el castigo. En este sentido la cuestión del tiempo, supone una condición fundamental, pues hay que racionalizarlo, de tal manera que se comporte, coherentemente con la exigencia de las nociones de mando-obediencia:

Gran parte de la “complejidad” social de nuestro tiempo proviene del papeleo, los manejos administrativos, las maniobras y el constante desperdicio de la empresa capitalista. (...) Se inclina incondicionalmente ante la superchería del Estado: la policía, los tribunales, las cárceles, las oficinas nacionales, las secretarías, todo el repugnante, agobiante aparato de coerción, control y dominio. La sociedad moderna es increíblemente compleja –de una complejidad que sobrepasa la comprensión humana- si admitimos que sus premisas son la propiedad, la producción por la producción misma, la competencia, la acumulación de

capitales, la explotación, las finanzas, la centralización, la coerción, la burocracia; en suma, la dominación del hombre por el hombre. Ligadas cada una de estas premisas tenemos las instituciones que le dan forma concreta, a saber las oficinas, el “plantel” de millones de empleados, los formularios y cantidades siderales de papeles, escritorios, máquinas de escribir, teléfonos y, naturalmente, hileras de ficheros. (Herber, 1981:62-63)

Las implicaciones que la mega-maquina tiene en el curso cotidiano del tiempo, y en este sentido también sobre la caracterización del espacio, no se reduce a sus formas físicas, como representación de tal instrumental de coerción, sino que atraviesan, precisamente la condición del individuo. El hilo moral del individuo supeditado a tal situación, reside en la idea de la existencia de un orden lógico que lo trasciende; mientras que la capacidad de establecer críticamente, una representación mínima de aquello que lo empuja, cambia inexorablemente a cada instante de un objeto a otro.²⁹ De tal manera, que únicamente un sector está verdaderamente capacitado, para decidir, sobre el ordenamiento de esta suerte de racionalización de las prácticas societarias, coherentes con la dominación que se ejerce tanto en la exclusión como en el desecho de seres humanos:

El secreto de todo sistema social duradero (vale decir, capaz de reproducirse a sí mismo exitosamente) consiste en saber dar a sus “prerrequisitos funcionales” la forma de móviles del comportamiento de sus actores. Por decirlo de otra manera, el secreto de toda “socialización” exitosa reside en hacer que los individuos *deseen hacer* lo que es *necesario* para que el sistema logre autorreproducirse. Esto puede realizarse abierta y *explícitamente*, reuniendo apoyo en pos del interés “de todos”, como un Estado o un país, a través de un proceso al que se ha llamado de muy diversas maneras—“movilización espiritual”, “educación

²⁹ Esta situación merece ser atendida de manera puntual, pues supone también la categorización del conocimiento en el orden objetivo, y la exclusión del error, el primero en la exclusividad, el segundo en la exclusión: “La interpelación no se hace desde quien puede aceptar un orden intersubjetivo de derecho, sino desde quien se considera fuera de ese orden normativo vigente. El interpelante no cumple entonces con las condiciones de toda comunicación; en ese sentido es “incompetente” para comunicar desde el punto de vista del oyente. (...) Se podría describir así la situación de personas o grupos excluidos de una comunidad de comunicación real (no ideal), por no ser considerados interlocutores válidos en cualquier diálogo argumentativo y no poder participar, por tanto, en ningún consenso racional posible, puesto que no cumplirían con las normas de un discurso argumentativo. La interpelación así expuesta nos abre a la experiencia de la “exterioridad del otro” en un sentido radical. ¿Cómo interpretar esa “exterioridad”? El interpelante se experimentaría como ajeno a una comunidad de comunicación ideal, presupuesta en el dialogo argumentativo, aunque pudiera pertenecer a una comunidad histórica real. (Villoro, 2007:26)

republicana” o “adoctrinamiento ideológico”- tal y como se efectuaba durante la fase “sólida” de la modernidad, en la “sociedad de productores”. (Bauman, 2007:97)

No hay otra salida que la de emergencia, esto en lo aparente es presentado como algo ineludible. No obstante, la catástrofe moderna, es una representación esquizoide de la técnica, y de la sociedad; por una parte el mito de aniquilación siempre presente, se vuelve más llevadero, a raíz de la implicación de la burocracia, y por otra, el régimen de la innovación llevado como extensión a baluarte del orden social. No obstante, transformar dichas condiciones normativas, en otras de carácter histórico instituyentes, ciertamente no es imposible, nada muestra que lo sea. Aunque esto sea solamente, por la capacidad ética, y de autoconocimiento de las sociedades humanas, que suponen en esta misma medida, la propia posibilidad de la racionalidad como característica del sujeto-histórico-social, al que se intenta reducir a explicaciones estadísticas de comportamiento, básicamente instintivos, sin capacidad de deliberar entre la necesidad y el deseo. En todo caso, las formaciones que en el despliegue de la política instituyente se desarrollan, son propiamente humanas, y bajo este supuesto, no responden al mismo grado de complejidad del comportamiento de un panal de abejas o un hormiguero, por decir lo menos. Por otra parte, el aparato de control impersonal y sin rostro, que se oculta detrás de la fantasmagoría burocrática, no supone un espacio imposible de vulnerar. Quiero decir que, aunque su capacidad de justificación pueda establecerse, desde la complejidad del tipo de sociedad realmente existente elevado a una suerte de condición objetiva de la realidad, no es sino una reducción de la realidad social, extremadamente simplista. En efecto, *la pesadilla de Kafka* supone la racionalización del tiempo y con esto, de la capacidad de establecer estratagemas vinculantes, en un intento de cancelación de toda posibilidad de despliegue de la creatividad, la inteligencia, y la racionalidad que permanece en una constante tensión con los aparatos de dominación. Tal situación, vuelve urgente el desmantelamiento de tales limitaciones, y en el mejor de los casos, la generación de alternativas para prácticas autonómicas e instituyentes, que todavía son posibles.

Capítulo III

Aproximaciones a las revueltas epistémicas

3.1 Aproximaciones a la ecología política

Aunque más no sea porque la historia de este planeta, incluyendo la historia humana, ha estado tan llena de promesas, de esperanza, y de creatividad, la Tierra se merece un mejor destino que el que parece esperarle en los años venideros.

-Murray Bookchin, La ecología de la libertad

Sin lugar a dudas, la emergencia que la crisis civilizatoria nos opone, llega a su punto de riesgo más álgido, cuando por primera vez en la historia, podemos ver a modo de posibilidad la pronta aniquilación de nuestra especie. De tal manera que dicha catástrofe, de algún modo ha logrado traspasar los límites de la *ciencia-ficción*. No obstante, tal aceleración también hace urgente la transformación de la sociedad y la composición de alternativas que posibiliten un mejor y mayor desplazamiento temporal para la naturaleza y el género humano. Así pues, este apartado, pretende en el mejor de los casos, esbozar algunas cuestiones cruciales para la suma contingente de las *revueltas epistémicas* que posibilitan conocimiento y potencian la invención de prácticas relacionales de la libertad. Por lo tanto debe ser considerado en relación al título como aproximaciones.

A modo de introducción

Del *capitaloceno* al grito: ¡Capitalismo es barbarie!

Todo sugiere que la jerarquización de la sociedad, obedece a la organización asimétrica de la misma, es decir al mal reparto de los recursos, y la suma de varias figuras de la dominación, cuya potencia antisocial más fuerte puede ser reconocida en el proceso de acumulación del capitalismo global, y con esto, la aceleración de la producción de valores de uso, y su transformación en valores de cambio. En este proceso no parece haber sucesión, sino que la categoría de mercancía se coloca en la asimilación del modelo de producción por igual a naturaleza y humanidad. Para esbozar la cuestión en este primer apartado, acudiremos a la reflexión de Elmar Altvater, en su artículo el capital y el *capitaloceno*³⁰, en el que nos dice:

Mientras exista la sociedad burguesa, las funciones económicas del dinero y la división del trabajo entre los miembros de la sociedad existirán como condiciones de vida del individuo determinantes de las relaciones de poder entre los sexos, entre el trabajo intelectual y físico, entre la ciudad y el campo y, especialmente, entre el trabajo y el capital. (Altvater, 2014)

Continúa su reflexión acerca de la ampliación de los límites planetarios de acumulación del capital en el paradigma de la globalización, de la siguiente manera:

Límites que ahora son objeto de la investigación geosistémica, la climatología y la economía y política ecológicas, ya que, la humanidad ha logrado gestar una nueva era geológica, la del Antropoceno. Una era en la que se entra a partir de la Revolución Industrial fosilista, desde la segunda mitad del siglo XVIII, más allá del período de calentamiento climático que viene desde hace cerca de 11 mil años, el Holoceno. Y que constituyó en sí misma una preparación de la era atómica, que comenzó con el descubrimiento de la fisión nuclear y que, en la década de 1980, con el Pershing y más aún con los misiles crucero, conformó como horizonte de lo posible el tiempo que E.P. Thompson denominó la era del “exterminismo”, es decir, de autodestrucción de la humanidad. (Altvater, 2014)

³⁰ La sola posibilidad de problematizar alrededor de la posibilidad del concepto de “capitaloceno”, supone una afrenta a la racionalización de la naturaleza de primer orden. En este sentido, también se afrenta a las lecturas biocéntrica y misantrópicas, que oponen las ecologías místicas. En este sentido, puede decirse, que cuando hablamos de capitaloceno, podemos hablar del tipo de sociedad que históricamente hemos construido, bajo esta medida es una afrenta contra la propia noción del ser humano como un mero depredador.

En este sentido, se comprende que la problematización sobre la categorización de la era geológica del antropoceno, a la que nos referimos aquí como *capitaloceno*, se produce en los propios límites económicos llevados a nivel planetario. Toda vez que, los asentamientos humanos y el complejo conjunto de su actividad, (vida, trabajo, relaciones sociales, ciencia, técnica, por ejemplo), son reducidos a comportamientos económicos que apuntalan las relaciones de producción, la condición antropológica no parece ser un factor determinadamente catastrófico en la transformación de la naturaleza exterior, sino más bien la forma global de producción, dicho de otra forma: el modelo de producción capitalista genera su propia historia geológica. Esto sugiere, que el momento inicial pudiera alcanzar su cúspide en 1989, con la formación concluyente y dominante del capitalismo globalizado, el final de la guerra fría y el supuesto final de la historia³¹.

El análisis de la categorización geológica del capitaloceno, permite la ampliación del espectro de crítica, más aún, el de la crisis³², es decir, nos coloca en la vinculación

³¹ La idea del fin de la historia, de Francis Fukuyama, supone la desaparición de las tensiones, más aún, del carácter instituyente de la sociedad, lo coloca todo, bajo el establecimiento de un orden profundamente idealista, de la superación del derrotero de la historia. Para extender un poco más esta crítica: La sola referencia a todos los tiempos conlleva importantes consecuencias porque, entre otras cosas, constituye una negación de la apertura del futuro, niega por principio que cualquier cosa que pueda advenir en el futuro sea capaz de alterar la verdad de una proposición si ésta es realmente verdadera. (Ibáñez, 2005:64)

³² Acudo a esta figura conceptual, en la medida en la que Reinhart Koselleck la propone como la transformación de la mera crítica en conductas políticas, encaminadas a la crisis del modelo absolutista por la Ilustración, más aún, nos dice a propósito de la guerra fría: “Lo mismo que la primera comprensión total del planeta, llevada a cabo por la sociedad civil-burguesa, la crisis actual se halla implantada también por el horizonte de una autocomprensión filosófico-histórica y predominantemente utópica. Y es utópica porque el destino del hombre moderno radica en hallarse en casa en todas partes y al mismo tiempo en ninguna. La historia ha desbordado las márgenes de la tradición y ha inundado todas las fronteras. La omnipresencia de todos los poderes somete todo al poder de cada uno, y cada uno al poder de todo, mediante la comunicación técnica sobre la superficie infinita del planeta. Al mismo tiempo, y más allá de los espacios y los tiempos históricos, se explora y conquista el espacio interplanetario, aunque no sea más que para lanzar por los aires a la humanidad en el proceso que ella misma se ha entablado a sí misma.” (Koselleck. 2007.P.23). A propósito sobre esta misma figura conceptual Marx nos dice, refiriéndose al trabajo *¿Qué es la propiedad?* Del anarquista Proudhon: “No escribe en interés de la Crítica que se basta a sí misma, partiendo de un interés abstracto y forjado por sí mismo, sino de un interés de masa, real, histórico, de un interés que conducirá a algo más que a la *crítica*, es decir, a la *crisis*. Proudhon no sólo escribe en interés de los proletarios; él mismo es proletario, *ouvrier* (obrero). Su obra es un manifiesto científico del proletariado francés y encierra, por tanto, una significación literaria completamente distinta de la que puede tener el amaño literario de cualquier crítico crítico.” (Marx-Engels, 1958:106)

del pensamiento crítico y la composición de alternativas que puedan resultar en una multiplicidad de estrategias políticas de carácter relacional. Debemos analizar las relaciones humanidad-naturaleza, de forma tal, que esto permita desarticular la jerarquización de las relaciones entre sujeto-sujeto. En este sentido, es evidente que los sistemas naturales terrestres, deben ser explicados de forma vinculada a las formas de organización social y el modo de producción hegemónico. Bajo este supuesto, la emergencia nos arroja una multiplicidad de figuras fundacionales de la dominación³³, es decir estrategias de reinicio, y fortalecimiento de la asimetría:

Las crisis no sólo son destructivas, son también una especie de “fuente de la juventud”. Debido a que preparan las condiciones para una nueva expansión de la acumulación creándose nuevos términos para el ascenso de la tasa de ganancia. La distribución del ingreso es modificado en detrimento de los asalariados y se ponen en marcha nuevos intentos para redistribuir el poder político en favor del capital, incluso a través de las innovaciones técnicas y organizacionales que elevan la productividad. Este es el gran tema de Joseph A. Schumpeter. Sin la “destrucción creativa” en el curso de la crisis no hay renovación del capitalismo. No se derrumba, más bien, se renueva. La renovación sólo es posible si se acepta que aumente la explotación de los seres humanos y de la naturaleza. La “destrucción creativa”, por tanto, no sólo describe un proceso durante el cual lo viejo desaparece y lo nuevo que emerge, sino una contradicción fundamental entre la naturaleza y la sociedad. La crisis social y económica es superada en el momento en que la naturaleza es llevada al borde del colapso. (Alvater, 2014)

Hasta aquí, puede resultar interesante el proceso de mercantilización, entre la categorización del valor de uso y su transformación al valor de cambio. Por ejemplo las siguientes categorías: *capital humano* y *capital natural*. Sin embargo el capital no parece precisar de dichas denominaciones, las funciones están establecidas en los límites de la precarización de la existencia y la sobrevivencia de las clases desposeídas, esto por una parte, tomando en cuenta que la dominación de la

³³ Para un mejor desarrollo de esta idea, se sugiere el siguiente fragmento de Amorós: La crisis es algo inherente al régimen capitalista, puesto que su funcionamiento normal consiste en subvertir constantemente las relaciones sociales en las que previamente se había apoyado. Cada fase líquida a la anterior, por consiguiente, no puede afrontarse la crisis sin atacar de frente al capitalismo, pero las respuestas que habitualmente se dan se refieren a sus consecuencias y no a sus causas. No cuestionan los fundamentos del sistema sino solamente lamentan su mal funcionamiento. (Amorós, 2017:21)

naturaleza, mejor dicho, la súper explotación de los recursos nos ofrece daños irreversibles. Aún con esta aparente forma generalizada, no se puede contemplar el umbral histórico del capitaloceno como el fin de la historia, puesto que en la vinculación de la crítica y la crisis, hay siempre un espacio de reclamo histórico, una posibilidad de transformación siempre presente, que quizá consista en la composición de otras formas de conocimiento, que funcionen como potencia para la construcción de alternativas. Así pues, la complementariedad y el pensamiento crítico pueden resultar acordes clave, para la construcción de relaciones armónicas entre la humanidad y la naturaleza, no sin comprender que el despliegue de un horizonte ético político que democratice las relaciones humanas, tendría que ser coherente, y en este sentido establecer figuras de autolimitación que permitan no solo la equidad en el reparto, sino desacelerar la explotación dislocando el valor de cambio en extremo, hacía el valor de uso.

Notas para la confrontación: Sustentabilidad, Ecología política y Decrecimiento

¡Ciencia para la rebelión!

Sustentabilidad

Resulta urgente pensar alternativas una y otra vez, alrededor de un concepto en usos diametralmente distintos, toda vez que el resultado es inevitablemente la crisis. No obstante, volcarnos sobre la posibilidad como horizonte ético-político, potencia la discusión, la organización y la movilización, de aquellas personas – entre las que me coloco- que aspiran a romper las relaciones asimétricas y la dominación, es decir, quebrar la realidad, para componer nota tras nota, acorde tras acorde, otra forma de *estar en el mundo*. Una realidad colectiva y multiforme, que me libere a mí y a todos/as, a todos/as y a mí. Lecturas polarizadas de conceptos como individuo y colectivo, son en cierta medida atrofias en el *dispositivo de observación*, por lo tanto, los esfuerzos críticos alrededor de la sustentabilidad “fuerte-fuerte”, son en ciertos casos, fruto del pensamiento radical, es decir, que no pueden ser explicados fuera del desplazamiento histórico del antagonismo político, y la constelación que supone el derrotero de la historia, la siempre presente posibilidad de ruptura y transformación. En este sentido entiendo que la libertad (económica, política, social, cultural) del colectivo y el individuo, es una constelación, una relación circular: **sucedan al mismo tiempo**. En este sentido, abordar la cuestión del concepto de sustentabilidad puede resultar complicado, sin embargo, puede abrir espacio para el análisis de cuestiones como la ecología política y la confrontación que supone el ejercicio de construcción de un cambio social profundo. Partiendo de este supuesto, *el principio de rebelión* nos puede resultar útil, para la construcción de alternativas y el análisis histórico de algunas de las características iniciales de estos procesos.

Bajo esta medida, debe comprenderse que el carácter contingente del antagonismo actual, parece abrirse desde la contingencia, en la pérdida de la

promesa de un fin último, es decir la certeza del fin histórico que se persigue y se conquista. De tal manera que el sujeto-histórico-social, se coloca, en este sentido, en la implicación, es decir en la auto-creación y la composición de horizontes ético-políticos expuestos a la transformación constante. No en la afinación que se pretende perfectible a medida de lo acabado, sino en un constante desplazamiento temporal, en lo aparente inacabable históricamente. Así pues, algunos de los obstáculos que se presentan, resultan en la asimetría y la sobreproducción, toda vez que el capital en su forma expuesta de acumulación, como paradigma único, funciona como potencia fundacional de la violencia, la precarización, el despojo y el desprecio por la humanidad y la naturaleza. Bajo este supuesto, la apropiación del individuo como partícula social, no representa aquí, la atomización o el aislamiento, sino la situación, el reconocimiento del antagonismo de forma compartida, clave constante de las tensiones históricas de las sociedades que sufren la precarización de la existencia³⁴. La vida si se prefiere. Las alternativas políticas relacionales. Asumir la complejidad como las comisuras de conceptos presentados como polaridades, puede ayudarnos a comenzar a ver un poquito más hondo, quiero decir: acercarnos hacia aquello que *el marco de las gafas* nos cancela. Entender que el dispositivo de observación es humano, torpeza, arrogancia, pero también disidencia y rebelión. Consecuentemente, la propuesta se clava en cada espectro de la vida en común.

³⁴ En este punto, la cuestión de la felicidad, es al menos problemática. Partiendo del supuesto siguiente: La insatisfacción se realiza en la trampa del crédito y la financiarización de la esclavitud. La deuda, la repetición y el castigo. Esto reduce la concepción de la felicidad a la capacidad adquisitiva del individuo atomizado. Este sujeto del capitalismo contemporáneo es el consumidor. Este camino resbaladizo puede llevarnos a concepciones idílicas, filosóficas, religiosas, espirituales ¡y materiales!, la búsqueda de la felicidad surge en la infelicidad, la felicidad es entonces una aventura, una construcción contingente, puede ser la rebelión, en un sentido político. No obstante, oficializar su "búsqueda" nos coloca en la realización de estudios, que bien pueden ser plataformas metafísicas que no se corresponden con la transformación radical de la sociedad, es decir, en la reforma y el apuntalamiento de las condiciones actuales de dominación. Me explico: si la felicidad tiene que ver con *lo que se es*, nos remite a la pregunta *¿qué es el ser?* Esto en una deliberación ética sobre lo que no se tiene. En un intento forzado por politizar lo anterior, pudiéramos decir, que se apremian las prácticas societarias de carácter liberatorio, sobre la mercancía, en este sentido, "*El ser*", "*No es*" la condición idílica de la existencia en el capitalismo, en donde la valía del sujeto histórico es intervenida por su capacidad de competencia, de consumo o de adecuación a los caprichos de un *modelo construido para la muerte*, sino que *el ser es*, en las prácticas históricas, aquí y ahora, el hombre rebelde, que dice: ¡no! a la desaparición del tiempo.

Acorde a esto, podemos oponer algunas de las formas utilitarias más divulgadas sobre el concepto de sustentabilidad, reduciendo el espectro político del mismo a una variedad de estrategias *tecno-económicas*, para la aplicación de decisiones que reformen y apuntalen las condiciones de explotación inherentes a la relación estrecha entre el Estado y el capital. El desarrollo sustentable, por ejemplo, cumple una función legitimadora, que se limita a la funcionalidad de la *economía verde*, cuyo objeto es la de mantener las relaciones de dominación intactas. La moral ambientalista neoliberal:

En la fórmula teórica de la sustentabilidad lo “social” queda definido mediante factores como pobreza, población, equidad, justicia social, mercado, desempleo, hambre, migración, etc., siempre en función de su afectación a los ecosistemas o a la naturaleza; jamás como relaciones sociales que obedecen a procesos propios, históricamente determinados. Lo “social” queda entonces subsumido dentro de lo “ecológico”, es decir mistificado, al reducirse a un elemento, variable o un factor más en la búsqueda de soluciones técnicas a la relación negativa entre seres humanos y seres vivos. Nunca se plantea cómo las relaciones entre los seres humanos, que pueden ser relaciones de poder, competencia, colaboración, sumisión, explotación, etc., es decir relaciones políticas, afectan y son afectadas por las relaciones con la naturaleza. (Toledo, 2015)

Así pues, la condición parece ser, no solo la desmitificación del concepto, y su apertura a un espectro político que amplifique sus alcances críticos, sino también, la composición de alternativas teóricas que posibiliten su relación con el antagonismo histórico. En esta medida pudiera presentarse como potencia para la construcción de prácticas autoinstituyentes. La radicalización parece ser inminente, puesto que *la guerra por el concepto*, devela la ambigüedad que lo compone, por una parte su instrumentalización tecno-económica al servicio del capital privado, y por otra, la construcción de figuras rizomáticas de vinculación con el antagonismo político. Este ejercicio, supone una elucubración sistematizada por justificar su uso para fines diametralmente opuestos. Sumado a esto, el análisis histórico del antagonismo, nos sugiere similitudes teóricas con algunos acordes clave del pensamiento libertario. A propósito, del ambientalismo como mera estrategia para paliar las contradicciones de la súper explotación de los recursos:

Pero las opiniones de los medioambientalistas sobre las causas y las soluciones a largo plazo a los problemas a los que se enfrentan –y aún me parecen- lamentablemente inadecuadas. En la medida en que los medioambientalistas compartían un punto de vista común, la solución de los trastornos ecológicos se basaba en un enfoque instrumental, casi de ingeniería. Al parecer, querían adaptar el mundo natural a las necesidades de la sociedad existente y a sus imperativos explotadores y capitalistas por medio de reformas que minimizaran el daño a la salud y el bienestar humanos. Los objetivos tan necesarios de formular un proyecto para un cambio social radical y para cultivar una nueva sensibilidad hacia el mundo natural tendían a caer fuera de la órbita de sus intereses prácticos. El cabildeo, más que una política radical, parecía encarnar sus puntos de vista sociales. (Bookchin, 1999:34)

Entre tanto, pensar una ciencia para la *sustentabilidad* como espacio político, supone cuestionar la arquitectura histórica de la ciencia y sus métodos, es decir, esbozar una ciencia para la rebelión, que nos permita alcanzar la vinculación entre las cuestiones ecológicas y sociales, más aún, criticar la propia jerarquización de la labor epistemológica, bajo el dominio de los expertos al servicio de quienes toman las decisiones. El riesgo de mantener formas organizacionales jerarquizadas y desvinculadas del mundo social, se cierne en la posibilidad de que dichas estructuras funcionen como potencias de la reproducción de relaciones asimétricas, más aún, puede significar la cancelación del horizonte político instituyente, tomando en cuenta la función utilitaria que el control sobre la labor científica ofrece a la dominación. Así pues, la complejidad con la que se compone, de forma interdisciplinaria, la propuesta, por así decirlo, de la sustentabilidad como horizonte ético-político, debe ser consecuentemente iniciada en el pensamiento crítico hasta sus últimas consecuencias: lo que pudiera sugerir, no solo la desmitificación del concepto, sino su quiebre:

En su versión dominante la sustentabilidad sirve entonces para justificar la llamada “economía verde” que pregonaba una salida a la crisis ambiental vía el mercado dominado por el capital y los principales valores del neo-liberalismo. Por ello no extraña que las grandes corporaciones tomen el término como un concepto fundamental en su permanente “lavado de imagen” (Toledo 2014), incluyendo a las principales empresas fabricantes de armas, es decir, las corporaciones de la guerra. (Toledo, 2015)

De esta manera, nos acercamos al *metabolismo social*. Dicho concepto, abre la posibilidad de análisis histórico de las relaciones ecológicas y sociales en una composición de carácter general, y lo que pudiera ser más interesante aún, es la vinculación de la sustentabilidad en esta medida, con la *ecología política*. Este abordaje integral, devela la urgencia de un marco teórico que bien puede ser iniciado en la ecología política, para avanzar en términos instituyentes hacia la confrontación contra la dominación. No obstante, parece ser un espacio abordado ya por el trabajo de Murray Bookchin, y lo que él llama la ecología social, o eco-anarquismo. Este espacio de análisis será expuesto de forma más profunda más abajo. Aunque de antemano pudiera decir, que la ecología social radical, como espectro de análisis, ofrece una arquitectura conceptual, que podría no necesitar de *la sustentabilidad* como clave de función inicial.

Ecología política

La confrontación con la *tecno-ciencia*, que se sostiene en relaciones satélite con el poder, nos opone la urgencia de plantearnos la composición de *revueltas epistémicas*, lo que Toledo llama “ciencia con conciencia”, parece potenciar más bien el despliegue del principio de rebelión como origen de la labor científica, es decir, una *ciencia para la rebelión*.

En este sentido la crítica y la crisis, son figuras vinculantes, toda vez que abren espacio entre la emergencia del colapso y la composición de alternativas de transformación profundas, dicho de otra forma, en la labor de construcción de relaciones ecológico-políticas otras, que posibiliten vínculos relacionales democráticos y horizontales, en detrimento de la dominación y sus múltiples matrices:

Dos corrientes de avanzada, el *pensamiento complejo* y el *pensamiento crítico*, confluyen para dar lugar a una mirada científica a la altura de los complicados procesos del mundo globalizado. Esa nueva óptica logra resolver dos magnas limitaciones del pensamiento contemporáneo: Por un lado adopta un enfoque integrador, holístico o interdisciplinario, pues aborda de manera conjunta, no separada, los procesos naturales y los procesos sociales; por el otro, trasciende la visión dominante de una (tecno-) ciencia al servicio del capital corporativo, para adoptar una ciencia con conciencia (ambiental y social) que ya no busca solamente interpretar al mundo ni transformarlo sino, para ser más precisos, emanciparlo. Se trata de una definición de la *ecología política*, que convierte a esta nueva área del conocimiento humano en un campo potencialmente poderoso en las luchas de la humanidad por salir del caos global cada vez más evidente al que le ha condenado la civilización moderna o industrial. (Toldeo, 2015)

Tales acordes, se relacionan y develan las dos caras del castigo y la repetición: una doble explotación, la del trabajo y la naturaleza. Reconocer la condición globalizada del mundo, nos exige la implicación con la contradicción ecológica y la crisis civilizatoria, así pues, reconocer las condiciones de desigualdad y castigo generalizado al trabajo en el mundo social, significa reconocer los efectos que dicha

explotación genera en la naturaleza, más aún: la transformación de nuestras relaciones sujeto-sujeto, nos coloca en la auto creación como posibilidad fundacional de la vinculación social, lo que significa que no solo es un problema sistémico, sino ético-político y relacional, esto nos opone la necesidad de transformar profundamente, también, las formas en las que llevamos a cabo nuestras relaciones. De este modo, posiblemente pueda quedar claro que, la funcionalidad de los conceptos en la producción de lo cotidiano es un acorde inicial solamente, y que se forma en una figura circular: el horizonte práctico, o dicho de otra forma: la praxis. Pues la condición parece ser la *coherencia*, tanto en lo referente al aparato teórico y metodológico, como a lo referente a nuestras conductas, para hacer posible una forma de vivir otra, para construir un tipo de sociedad instituyente y autónoma, hace falta desplazarnos en los medios cargados del fin.

Decrecimiento

Nadie debería trabajar. Proletarios del mundo... ¡descansad!

-Bob Black

Si partimos del supuesto de que el sujeto del capitalismo contemporáneo, es el consumidor, podemos acercarnos a una explicación inicial del decrecimiento. No obstante, para colocar dicha cuestión en el espacio global, habría que decir, que se trata de una alternativa de limitación al consumo de masas. Este ejercicio, *decrecer*, nos opone la urgencia de la auto-limitación, es decir la satisfacción de necesidades básicas, garantizar las condiciones materiales para el despliegue de una vida plena, eliminando la posibilidad de acumulación y, por lo tanto, de súper explotación de los recursos. En este sentido, significa reducir la escala de producción y de consumo. (Taibo, 2009)

Por otra parte, descomplejizar la sociedad, también supondría recomponer algunos espacios donde la descomposición es más que evidente. En esta medida, el trabajo aparece como uno de los factores clave de la dominación, toda vez que se produce en la aceleración, para decirlo de una forma más precisa: en la desaparición del tiempo como espacio vital de la humanidad, reduciéndolo a un valor mercantil, no es más que una figura fundacional de la producción de capital. Así pues, una de las vicisitudes a las que se enfrenta el decrecimiento puede ser esbozada la moral del capitalismo. A propósito, puede ser útil el siguiente pasaje de Lafargue:

La moral capitalista, lastimosa parodia de la moral cristiana, anatemiza la carne del trabajador; su ideal es reducir al productor al mínimo de las necesidades, suprimir sus placeres y sus pasiones y condenarlo al rol de máquina que produce trabajo sin tregua ni piedad. (...) Esta locura trae como resultado las miserias individuales y sociales que, desde

hace siglos, torturan a la triste humanidad. Esta locura es el amor al trabajo, la pasión moribunda por el trabajo, llevada hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo y de sus hijos. En vez de reaccionar contra esta aberración mental, los curas, los economistas y los moralistas han sacralizado el trabajo. (Lafargue, 2010:11-13)

Ahora bien, tal situación deshumaniza las condiciones básicas para la vida plena, en este sentido es en el que se propone el decrecimiento como posibilidad, una posibilidad de confrontación epistémica al desarrollismo a ultranza, toda vez que puede precisar la recuperación de los vínculos societarios como principio de una política relacional democrática, hacia la *autonomía* y la economía de carácter solidario³⁵. La organización de la sociedad, es otro factor que pudiera presentarse como figura medular del ejercicio de decrecer, el tiempo parece ser clave, abordarlo como espacio para la vida y la construcción de un horizonte ético. Esta confrontación pasaría por una re-significación, o una posición lúdica de la creatividad, dislocar la relación del trabajo en la acumulación y la explotación, hacia el placer y la satisfacción de necesidades comunes. A propósito del tiempo libre en el *capitaloceno*, puede ser útil la siguiente explicación:

La alternativa a trabajar no es el ocio solamente. Ser lúdico no es ser estático. Aunque valoro el placer de la pereza, nunca es más satisfactoria que cuando sirve de intermedio entre otros placeres y pasatiempos. Tampoco promuevo esa válvula de seguridad disciplinada y gerenciada llamada "tiempo libre"; nada de eso. El tiempo libre es no trabajar por el bien del trabajo. El tiempo libre es tiempo gastado en recobrase del trabajo, y en el frenético pero inútil intento de olvidarse del trabajo. Mucha gente regresa de sus vacaciones tan agotada que desean volver al trabajo para descansar. La diferencia principal entre el tiempo libre y el trabajo es que al menos te pagan por tu alienación y agotamiento. (Black, 2017)

³⁵ Para una mejor comprensión del tratamiento que se propone aquí del decrecimiento, puede ser de utilidad el siguiente pasaje de Amorós: Hablar de crecimiento y decrecimiento es lo mismo que hablar de capitalismo y anticapitalismo, pues el capitalismo es la única formación económica que no se basa únicamente en la obtención de beneficios, sino en la obtención creciente de los mismos. Los frutos de la explotación capitalista no se emplean principalmente en dispendios sino que se convierten en capital y se reinvierten. De este modo el capital crece, se acumula sin cesar. El crecimiento es la condición necesaria del capitalismo; sin crecimiento el sistema se desmoronaría. Es el indicador del funcionamiento normal de la sociedad; es por tanto un objetivo de clase. (Amorós, 2017:179)

Entre tanto, tales problemáticas parecen anclarse en lo que llamamos: Norte global, es decir los países con mayor índice de crecimiento económico. Bajo este supuesto pudiera ser útil, la categorización de un crecimiento cualitativo, irreductible a lo cuantitativo, una visión del mundo que nos oponga la transformación radical de la sociedad, pero también la transformación de nuestras relaciones, de manera frontal contra el productivismo y el crecimiento verde, que tan adecuado ha resultado al neoliberalismo. Democracia, distribución justa, pueden ser dos premisas iniciales, sin embargo habría que ir un poco más hondo, hacía la construcción de una sociedad horizontal, así quizá, pueda resultar un dialogo instituyente que vincule al *Sur* global, en términos relacionales con las alternativas de transformación del Norte:

Hoy en día vivimos el momento culminante de una crisis ambiental que amenaza nuestra misma sobrevivencia, tenemos que avanzar hacia una transformación radical, basada en una visión coherente que englobe todos los problemas. Las causas de la crisis tienen que aparecer claras y lógicas de manera que todos -nosotros incluidos- las podamos entender. En otras palabras, todos los problemas ecológicos y ambientales son problemas sociales, que tienen que ver fundamentalmente con una mentalidad y un sistema de relaciones sociales basadas en la dominación y en las jerarquías. Estos son los problemas que nos ofrece hoy en día la gran difusión de la cultura tecnológica. (Bookchin, 2014)

Es interesante observar el desplazamiento y la composición de alternativas más allá del capitalismo, independientemente de la condición generalizada que hoy nos azota, nada muestra que sea imposible iniciar la construcción de espacios donde la vida plena, de origen a nuevas prácticas de la libertad. Para dar continuidad a un análisis coherente en términos globales, pudiera ser útil problematizar la cuestión con apoyo de la arquitectura teórico-conceptual, que ofrece el desarrollo desigual y combinado, tomando en cuenta que:

Los dos procesos –desigualdad y combinación- que están unidos en esta formulación representan dos diferentes y opuestos y, no obstante, íntegramente relacionados e interpenetrados aspectos o etapas de la realidad. La ley del desarrollo combinado parte del reconocimiento de la desigualdad en las proporciones de desarrollo de varios fenómenos del cambio histórico. La disparidad en el desarrollo técnico y social y la combinación fortuita de

elementos, tendencia y movimientos pertenecientes a diferentes etapas de la organización social, dan la base para el surgimiento de algo nuevo y de más alta calidad. (...) Si la sociedad no se desarrollara en un camino diferencial, es decir, a través del surgimiento de diferencias, por momentos tan agudas que se vuelven contradictorias, la posibilidad para la combinación e integración de fenómenos contradictorios no se daría. (Novack, 2012)

Sera necesario, en este sentido, problematizar sobre el concepto mismo de progreso. Otros relatos suelen sugerir espacios íntimos de dicho concepto y los procesos emancipatorios, como hemos visto, en una lectura profunda en clave histórica. De forma similar al término sustentabilidad, el progreso se coloca en la guerra por el concepto, en este sentido, proponemos su politización, pero no sólo eso, sino un acercamiento intenso, desde caracteres cualitativos para la composición de alternativas de transformación profunda del mundo en clave histórica, relacionado a distintas arquitecturas conceptuales del antagonismo: *las revueltas epistémicas*. Esto no puede ser sino policéntrico, únicamente para el quiebre que supone el ejercicio de una lectura en los límites del modelo de producción capitalista contemporáneo, para poder iniciar a teorizar el espectro conceptual, que bien puede evocar un espacio de diferencia teórico, al que denominaremos: *la vida plena, y que ciertamente, todavía no es*.

Inflexiones

No te rindas, por favor, no cedas, aunque el frío queme, aunque el miedo muerda, aunque el sol se esconda y se calle el viento, aún hay fuego en tu alma, aún hay vida en tus sueños. No te rindas, por favor, no cedas, aunque el frío queme, aunque el miedo muerda, porque esta es la hora y el mejor momento, por qué no estás sola, porque somos cientos.

-Toni Mejías, en defensa de la alegría

El presente apartado surge de la urgencia, supone un esfuerzo de reflexión a propósito de las alternativas compuestas en el antagonismo, de manera frontal a la dominación. Los acuerdos que se presentan a continuación, esbozan un acercamiento a la Jineología o “*ciencia de las mujeres*” como una revuelta epistemológica integral propuesta y puesta en práctica por las mujeres en el Kurdistán unos años antes de la revolución de Rojava en el 2011. Considero que esta labor puede al menos, provocar el dialogo entre las propuestas instituyentes occidentales, y las que se realizan en el marco del Confederalismo Democrático³⁶, tomando en cuenta la crisis institucional que atraviesa a los baluartes de la modernidad capitalista: el Estado y la ciencia organizada. Esto por la evidente

³⁶ Este tipo de autoridad o administración puede ser llamada administración política no estatal o democracia sin Estado. Los procesos de toma de decisión democráticos no deben ser confundidos con los procesos conocidos de la administración pública. Los Estados sólo administran mientras que las democracias gobiernan. Los Estados están fundados en el poder, las democracias están basadas en el consenso colectivo. El mandato en el Estado está determinado por decreto, aunque puede en parte ser legitimado a través de elecciones. Las democracias usan elecciones directas. El Estado usa la coerción como medio legítimo. Las democracias se apoyan sobre la participación voluntaria. (Ocalan, 2012:20)

relación endogámica entre la ciencia y el poder. Por otra parte, supone también, una de las afrentas más hondas a la dominación, tomando en cuenta la exclusión histórica de las mujeres en la producción del mundo social y la historia de la humanidad.

Ahora bien, el concepto aparece por primera vez en el trabajo de Abdullah Öcalan *sociología de la libertad*, la propuesta entonces, es la creación de alternativas para la construcción de formas de conocimiento para la liberación, en otras palabras: ciencia para la rebelión. La composición etimológica se compone de la palabra kurda “Jin” que significa mujer y proviene de la raíz “Jiyan” (vida) y del sufijo “ologi” que proviene del griego “logos” (ciencia/estudio), Jineología: ciencia de las mujeres. El movimiento de las mujeres kurdas de este del siglo XX, parece iniciar en 1987, dos años más tarde, en 1989, los ejes iniciales del trabajo teórico se presentan de la siguiente manera: Intelectualidad, política, sociedad, cultura y defensa (Kaya, 2016). Algunas consideraciones epistémicas pueden ser presentadas de forma inicial en el siguiente pasaje de Gönül Kaya, periodista y representante del movimiento de mujeres libres del Kurdistán:

En la concepción moderna del conocimiento, el yo es construido como un sujeto de control a través de la separación del “otro”, es decir, de la naturaleza y de lo femenino, mientras esos “otros” son objetivados. Por esta razón, el “otro” es puesto bajo control y tiranía. Por ejemplo, Descartes excluye los elementos intuitivos y empáticos de la ciencia y la filosofía. Esto expresa una concepción masculinizada de la ciencia. El positivismo, también, ilustra las bases de esta comprensión del conocimiento. Las realidades están desconectadas unas de otras, los problemas están privados de cualquier definición, las razones de los problemas son vistas dentro de las fronteras establecidas, las raíces históricas no son consideradas. Según este punto de vista, la historia no tiene vida. Fue vivida y ahora ha llegado a su fin. Es más, el positivismo, que aplica las leyes universales a la sociedad, presenta los hechos, los acontecimientos, como la única verdad inmutable. Esta ciencia sexista y sesgada explica la historia, la sociedad, la economía, la cultura, las artes, la estética y otros temas de las ciencias sociales de acuerdo a esta concepción del poder. La actitud de las ciencias existentes hacia las mujeres, la naturaleza y todo lo oprimido es parcial, sesgado. (Kaya, 2016)

Llegados a este punto, es vital comprender la dimensión política del proceso. Los ejes que articulan la propuesta del Confederalismo Democrático son el ecologismo, la democracia y la liberación de la mujer: el feminismo. En este sentido la construcción de una sociedad más justa es inherente a la generación de conocimiento. Por tanto las revueltas sociales, se configuran también como un proceso epistémico. A propósito Kaya nos dice:

La Jineologî se propone un objetivo para la intervención radical en la mentalidad patriarcal y el paradigma patriarcal. En este sentido, la Jineologî es un proceso epistemológico. El objetivo es el acceso directo de las mujeres y la sociedad en el reino del conocimiento y las ciencias, el cual está actualmente bajo estricto control de los sectores dominantes. El objetivo es allanar el camino para la conexión con las raíces de las mujeres y la sociedad, las cuales han sido separadas de su verdad. Las mujeres deberían crear sus propias disciplinas, alcanzar sus propias interpretaciones y significados, y compartir estos con toda la sociedad. (Kaya, 2016)

El paradigma que se propone, pudiera ser de forma frontal a las implicaciones que el patriarcado y el capital oponen a las tensiones que potencian la realización de un horizonte ético como campo de acción, es decir: la formulación de un paradigma de la mujer abierto a la posibilidad de funcionar como inicio de la liberación de la humanidad, tomando en cuenta las atrofias principales de las sociedades asimétricas en cada dimensión del mundo social, la implicación debe ser integral. Bajo este acorde, es que la creación de consejos, academias y cooperativas de mujeres, funcionan como espacios para pensar la dominación:

(...) La implementación de las interpretaciones de estas ciencias ha resultado en resultados devastadores para la naturaleza, la sociedad y los seres humanos. La normalización-como algo común y corriente- del militarismo y la violencia, la profundización del sexismo y el nacionalismo, el irrestricto desarrollo de la tecnología, especialmente tecnología armamentística para el control de la sociedad y los individuos, la destrucción de la naturaleza, la energía nuclear, la urbanización cancerígena, los problemas demográficos, el industrialismo anti-ecológico, nudos gordianos en las cuestiones sociales, extrema individualización e individualismo, el auge de prácticas y políticas sexistas contra las mujeres, derechos y libertades que solo existen en el papel. (Kaya, 2016)

Más aún, consecuentemente se perfilan alternativas para la construcción de prácticas de la libertad:

Viendo las etapas del sistema patriarcal, a partir de la civilización sumeria, es evidente que los gobernantes, hasta hoy, han establecido sus posiciones de poder inicialmente en el pensamiento. Por ejemplo, la distinción entre sujeto y objeto de las estructuras sociales fue establecida por las ciencias modernas en las mentes. (...) Las estructuras de conocimiento requieren discusiones libres. Pero si miramos la relación entre conocimiento y poder, esto es difícil de detectar. En este contexto, es necesario el cuestionamiento de las estructuras patriarcales, centradas en el poder. Asimismo, a partir de una epistemología a favor de los seres humanos, las mujeres, la naturaleza y la sociedad, se forma la necesidad de una nueva investigación, interpretación, renovación y conciencia. Los principios, hipótesis y resultados de las ciencias sociales existentes deben ser discutidos nuevamente y examinados críticamente. (Cartier, 2017)

Las mujeres kurdas, parten de la premisa de que la mujer ha sido la primera colonia, por lo que la confrontación con las relaciones jerárquicas, debe ser frontal y realizada por ellas mismas. Este *principio de separación*, no supone una escisión con el resto de sectores movilizados, sino un espacio dentro de una composición interseccional. Si la revolución sólo puede ser llevada a cabo por el pueblo, y no para el pueblo, lo mismo sucede en el caso de las mujeres: la revolución debe ser hecha por las mujeres, no para las mujeres. En esta medida deben poder tener el control de sus organizaciones (Cartier, 2017). Ahora bien, las unidades femeninas de protección, son un brazo armado, sin embargo las organizaciones mantienen una postura determinante al respecto: la enseñanza (el conocimiento) da la fuerza, no las armas. Debe entenderse entonces, que la autodefensa no son las armas, sino la construcción de alternativas epistemológicas, toda vez que esto se realiza en estructuras y organizaciones a nivel político, económico y social. La verdad se supone una composición colectiva, se construye en la implicación y la solidaridad. No supone una afrenta relativista al uso del aislamiento individual del neoliberalismo en la construcción de la verdad a nivel subjetivo, tampoco supone que el individuo se someta al colectivo tajantemente, pues se reconoce a la partícula social en el orden común, como posibilidad de *autodeterminación participante*. Bajo tales

consideraciones, nos proponen *el principio de lo indefinido: la no separación del sujeto y el objeto.*

Anteriormente, hablábamos de la autodefensa, por decirlo de algún modo, a nivel epistémico. Si consideramos al feminismo, como uno de los ejes primordiales de la propuesta para la construcción de una sociedad más justa en el Kurdistán esto nos opone una distinción clave, respecto de los feminismos y orientalismos neoliberales, por una parte, la lectura colonial que interpreta a las mujeres no occidentales como sumisas, y en una tónica similar, la adecuación de las organizaciones feministas a las exigencias del Estado y el capital, es decir la institucionalización de la lógica de la dominación bajo la simulación de la inclusión. El siguiente pasaje recoge algunas consideraciones del periodista Marcel Cartier:

Lo más importante, y de interés crítico para aquéllos en mi clase procedentes de sociedades occidentales, eran las reflexiones sobre cómo el Estado ha tratado de liberalizar el movimiento radical femenino aportando fondos a varias organizaciones, lo que ha tenido como efecto su imbricación dentro del marco del sistema capitalista. Además, los instructores hablaron del aspecto del feminismo liberal occidental que a menudo es orientalista por naturaleza, y aludieron a grupos como FEMEN, que equipara al Islam con la opresión de la mujer. Tales grupos promueven la narrativa imperialista que busca subordinar el Oriente Medio a su marca de modernidad capitalista en nombre de la libertad. Tal como me dijo, unos días después, una devota mujer musulmana que también tomaba parte activa en la revolución de Rojava, en relación con su *hijab*, “no es importante lo que llevo sobre la cabeza, sino lo que llevo dentro de la misma”. (Cartier, 2017)

Antes de concluir, puede resultar urgente presentar los cinco principios de la ideología de la liberación de la mujer, que se proponen en el Kurdistán, los cuales suponen una suerte de horizonte político, que posibilita la composición de alternativas científicas fuera de relaciones jerarquizadas:

1)Welatparezi: *Rechazo al extrañamiento / colonialismo / asimilación, impuestos a las mujeres* 2) Pensamiento/Opinión Libre: *La mujer debe tomar sus propias decisiones y realizar una ruptura mental de las estructuras dominantes* 3)Organización Autónoma de las Mujeres: *Sólo si las mujeres tienen la oportunidad de organizarse por sí mismas será posible superar el patriarcado* 4) Lucha por el Cambio: *No sólo plantear demandas al opresor, sino alcanzar derechos por medio de la lucha y la creación de alternativas* 5)Estética y Ética: *Las*

mujeres no deben supeditarse a patrones de belleza dictados por la sociedad o los hombres.
(Cartier, 2017)

Por último, solo resta decir, que cuando hablamos de derechos de acceso a la educación, se vuelve urgente hablar también, de exclusión, pero este proceso de exclusión, no obedece únicamente a la cancelación del marco de derecho legal, para la socialización gratuita y generalizada del conocimiento, sino también a la privatización/mercantilización del conocimiento, esto deviene en el privilegio que resulta la generación y el uso de tecnologías, que bien pueden ser el resultado de la labor histórica y colectiva de la humanidad, y que se coloca actualmente como uno de los baluartes más importantes para el mantenimiento de la asimetría en el mundo social. En este punto, es importante pasar de la mera exclusión a la lucha de clases, tomando en cuenta la calidad emancipadora que el *conocimiento científico* ofrece como *principio de rebelión*. No significa pues, una afrenta a la racionalidad, sino aceptar sus límites. Por otra parte, la exclusión puede ser traducida en *muros epistemológicos*, dicho de otra forma: conocimientos limitados a la funcionalidad del modelo de producción generalizado. Lo cual nos ofrece como forma de realización temporal para la humanidad la supervivencia. Este factor económico, es otra vuelta de tuerca a la lucha de clases y nos ofrece otro punto de apoyo para las revueltas epistemológicas, que bien podría ser resumida en la siguiente frase: la confrontación teórica que se despliega desde el antagonismo político. En esta misma medida, los muros epistémicos no se reducen a la institucionalización de la labor científica, sino también al mantenimiento de relaciones asimétricas. Así pues, aseguro que en las condiciones de privatización/mercantilización actuales, el conocimiento supeditado a las instituciones oficiales, no es el fin en sí mismo, sino el medio de acelerar la acumulación y por tanto la asimetría. En este mismo acorde, podemos decir que la ciencia y la tecnología no son hoy la causa de la humanidad, sino los medios de mantenimiento del orden neoliberal. Así pues proponemos que hay una dimensión retórica en las políticas de aplicación del orden neoliberal. El espectro del discurso como dispositivo de aplicación de la verdad coherente del capitalismo. Esto nos opone una deliberación ético-política: el mundo social sostiene la producción de

conocimiento y tecnología, lo sostiene materialmente; el mundo social es contingente, el conocimiento no puede ser a pesar del mundo social, debe desplazarse con él, no mantenerse por encima. Bajo este mismo acorde atender a la posibilidad como figura contingente de autocreación organizada, se entiende como la realización de *la política de lo posible*, todo lo radical que se quiera, pero posible. Por lo tanto, la puesta en marcha de las mujeres kurdas puede ser uno de los factores decisivos para la transformación de la realidad y a propósito también, de las formas en las que componemos el conocimiento.

3.2 Apuntes para la contingencia

Sobre las jerarquías y el pensamiento abismal

Reflexiones a propósito de las teorías críticas de la cultura

La unidad irreal proclamada por el espectáculo enmascara la división en clases en la cual se apoya la unidad real del modo de producción capitalista. Lo que obliga a los trabajadores a participar en la edificación del mundo es lo mismo que les separa de él. Aquello que relaciona a los hombres, liberándoles de sus limitaciones locales o nacionales, es lo mismo que les aleja a unos de otros. Lo mismo que obliga a profundizar en la racionalidad alimenta la irracionalidad de la explotación jerarquizada y de la represión. Y aquello mismo que constituye la potencia abstracta de la sociedad constituye *su no-libertad* concreta.

-Guy Debord, la sociedad del espectáculo

Hay una guerra de clases y la vamos ganando nosotros, los ricos.

-Warren Buffett

En este punto, será necesario, problematizar acerca de uno de los registros analíticos, que por decirlo de alguna forma, es uno de los más inestables. No

solamente por la necesidad de antagonismo, sino en un intento de llevar la propuesta crítica de este trabajo hasta sus límites, no solamente por poner de relieve las grietas de la cultura, sino para posibilitar una crisis urgente, que cargue de fuerza, tanto las propuestas críticas como las conductas políticas que en ella se despliegan. Bien, debo decir que realizar un abordaje profundo sobre las distintas aproximaciones teóricas de la cultura, supone una labor titánica que no corresponde a las siguientes líneas. No obstante, intentaré anclar algunos acordes iniciales para la discusión, a propósito de la conceptualización de las propuestas políticas y epistemológicas que derraman, la necesidad de comprender, las sustancias que se vuelven nodos activos de dichas composiciones. El presente esfuerzo, significa más un tejido de reflexiones, que como única pretensión, intenta presentar una posición crítica encaminada a la crisis y a la problematización, en este sentido los resultados perseguidos son la discusión, el dialogo, tanto como la recuperación del espacio cultural como un espectro político urgente, como bien he definido anteriormente.

Los primeros apuntes, sugieren al umbral de la modernidad como el espacio donde el concepto comienza a ser esbozado, por una parte la separación del hombre y la naturaleza, para después establecer una serie de segmentaciones precisas, útiles para la determinación de los enclaves básicos de la cultura al uso, como instrumental de dominación: Razas primitivas, asociación natural y razas avanzadas, por lo tanto, civilizadas. El universal de raza, se coloca como la forma única de diferenciación, aunque resulte problemático, la totalidad para afirmarse se apoya en la segmentación, es decir en la construcción del otro, ante un “yo” bastante mejor posicionado. En esta medida, la totalidad se potencia de una concepción polarizada de la realidad. *La mirada de dios* se cierne sobre el proceso civilizatorio, mientras que “*lo otro*” ingobernable, se vuelve primitivo. Quiero decir que la sed de absoluto, de universal, se apoya fundamentalmente sobre la segmentación y la polaridad: polaridad conceptual: universalismo. Bueno/malo, bello/feo.

Si el mundo de la vida moderna es ambivalente como dijimos al principio, ello se debe a que la sujetividad –el carácter de sujeto del ser humano- sólo parece poder realizarse en ella como sujetividad enajenada, es decir, en la que la sujetividad de lo humano se autoafirma pero solo en la medida en que paradójicamente se anula a sí misma. La modernidad capitalista es una

actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación, pero es al mismo tiempo un *autosabotaje* de tal actualización que termina por descalificarla en cuanto tal. Este sería el secreto de la ambivalencia del mundo moderno, de la consistencia totalmente inestable, al mismo tiempo fascinante y abominable, de todos los hechos propios de la sociedad moderna. Walter Benjamin tenía razón acerca de la modernidad capitalista y su historia: todo “documento de cultura” es también, simultáneamente, un “documento de barbarie”. (Echeverría, 2010:69)

Consecuentemente, la dominación en este nivel, se compone a través de la superposición de la razón sobre la naturaleza, básicamente en el mismo orden de segmentación que categoriza a la humanidad entre civilización y orden primitivo, la concepción de la naturaleza se vuelve susceptible a ser gobernada por las necesidades del espacio producido por la sociedad imbuida en el modelo de producción capitalista y su desplazamiento histórico. (Kuper, 2001) Este proceso de generalización, respecto al uso de las teorías de la cultura, significa, inevitablemente solo uno de los polos que pueden ser presentados de forma inicial. Existen pues, consideraciones, que se colocan como factores instituyentes de prácticas societarias y vinculantes, para la generación de espacios colectivos que garanticen la movilización de un espacio vital, que logre empapar a cada espacio de la vida en su conjunto, nociones que se refieren a la recuperación de las relaciones de la humanidad y la naturaleza, hacen frente a la dominación. Lamentablemente, dichas propuestas han sectorizado muchas de sus aproximaciones a condiciones localizadas en espacios reducidos a las autonomías-rurales como formas atomizadas, de la realidad organizada a la medida del ordenamiento lógico del modelo del liberalismo burgués:

Mientras que los patriotas de la civilización occidental proclaman la elevada posición de la gran tradición, los multiculturalistas celebran la diversidad de América y se convierten en paladines de los marginales, las minorías, los disidentes, los colonizados. Se denuncia como opresiva la cultura del *establishment*. Las culturas minoritarias confieren poder a los débiles: son auténticas, hablan a la gente real, mantienen la variedad y la posibilidad de elección, nutren a los disidentes. Todas las culturas son iguales o se deberían tratar como tales. (Kuper, 2001)

Hablar de cultura, nos opone hablar entonces de estructuras de dominación y de espacios de resistencia. Proceso civilizatorio, mediante la inclusión, por una parte, retraso y subdesarrollo por el otro. Hasta este punto la segmentación permanece polarizando nuestras formas de análisis, sin embargo la cuestión de la raza parece afirmarse con cada aproximación que realizamos, en este sentido la categoría de raza aparece como el baluarte central del orden civilizatorio:

Sea que odiara, tolerara, respetara, se hiciera amigo o se enamorara de “su nativo”, el Etnógrafo Solitario era cómplice, quiéralo o no, del dominio imperialista de su época. La máscara de inocencia del Et-nógrafo Solitario (o como él mismo dice, su “imparcialidad desinteresada”) apenas ocultaba su función ideológica, en la perpetuación del control colonial de pueblos y lugares “distantes”. Sus escritos representaban los objetos humanos de la empresa global de la misión civilizadora, como si fueran recipientes ideales del bagaje del hombre blanco. Etnógrafo Solitario describió a los colonizados como miembros de una cultura armoniosa, internamente homogénea y estática. Al hacerlo, la cultura parecía “necesitar” progreso, progreso económico y moral. Además, “la cultura tradicional atemporal” servía como una referencia autocomplaciente, en relación con la cual la civilización occidental podía medir su progresiva evolución histórica. El viaje hacia la civilización se entendía más como una elevación que como una caída, un proceso de superación y no de degradación (un viaje largo y arduo hacia arriba, un viaje que culmina en “nosotros”). (Rosaldo, 2000: 51-52)

Bajo este supuesto, la particular forma cosmopolita de aplicación de la cultura, supone niveles de comprensión de la realidad y de las propias nociones epistémicas sobre la misma, quiero decir que la realidad universal, se convierte en anclaje de la dominación segmentando en acepciones altas y bajas su propia realización. Hasta aquí, es que podemos hablar de alta cultura y cultura popular. La misma medida de segmentación nos opone hasta aquí, el espacio preciso para colocar en este complejo corpus teórico, las nociones de raza, clase y género, como tensiones frontales a la universalidad del concepto de cultura, tensiones que lo agrietan, que lo interpelan. En esta misma fórmula, podemos comprender que una lectura asimétrica, y vertical de la realidad, supone la jerarquización de la sociedad en sus conjuntos, la cancelación de la humanidad plural como espacios de autodeterminación, más bien segmentada y categorizada, como ya antes mencione

en raza, clase y género. Acá una afrenta a la concepción polarizada, Renato Rosaldo nos dice:

La cultura, otorga importancia a la experiencia humana, al seleccionar a partir de ella y organizarla. En general, se refiere a las formas en las cuales la gente da sentido a su vida, más que a la ópera o a los museos de arte. No habita en un mundo aparte, como por ejemplo, la política o la economía. Desde las piruetas del ballet clásico hasta los hechos más manifiestos, toda la conducta humana está mediada culturalmente. La cultura reúne la vida cotidiana y lo esotérico, lo mundano y lo insigne, lo ridículo y lo sublime. La cultura es ubicua, ni superior ni inferior. (Rosaldo, 2000:47)

Un orden político que clave con la lógica de este orden de análisis y aplicación de la realidad, con estas características, bien puede ser el régimen democrático fundado en la educación institucional. Una democracia que se construye a partir de la segmentación de la sociedad, en una ciudadanía cultural que se compone de las segmentaciones del universal-civilizatorio. La institucionalización de las jerarquías supone un proceso de inclusión de las tensiones, sin embargo, asumir dichas contradicciones, manteniendo la apertura a sectores anteriormente excluidos, no hace sino mantener este proceso dentro de los límites fundacionales del orden civilizado. Bajo este mismo acorde, es comprensible que podamos hablar de dos vías, la institucional y la autónoma. La tensión reaparece con cada segmentación. Consecuentemente, la posibilidad de transformación está siempre presente. Así pues, la corrección política, como estrategia de inclusión, supone al mismo tiempo la existencia permanente de la tensión regulatoria de la exclusión en los espacios del poder civilizatorio. Es decir, que la organización urgente, por democratizar las instituciones y con ello las relaciones sociales, parece ser una constante histórica y no una característica localizada única y específicamente en la sociedad informatizada de las democracias de alta gama. Quebrar la autoridad, nos opone abolir las jerarquías, disgregar el ejercicio del poder en favor de la capacidad de incidencia de *la diversidad organizada*. Hasta este momento, debe quedar más o menos clara la relación endogámica entre conocimiento y poder. Sobre la complejidad de tal proceso de conjunción segmentada, puede decirse que las

interpretaciones son provisionales, que los análisis determinados y específicos resultan históricamente incompletos.³⁷

Tales movimientos, arrojan intereses pragmáticos de orden cotidiano en lo que a la evaluación de hábitos se refiere, lo que solo es posible si le oponemos el ejercicio de una deliberación ética a la observación comparativa útil para la objetivación de la realidad social. Dicho sea de paso, que la objetividad imparcial, es siempre autoritaria, en tanto el sujeto se posiciona y obedece a la programación del lenguaje como método de aprehensión y análisis, puesto que este espacio analítico pretende aislar al objeto. Este nivel de aplicación, determina las características del objeto de forma retórica, en un orden lógico y por lo tanto verdadero en cuanto a racionalización. En este segmento, método de análisis, es posible reconocer que existe un espectro social, que nos refiere la interacción como espacio vital, y por otro la contemplación a nivel de espectador. No significa esto, que el análisis se reduzca a posiciones ociosas únicamente, sino que reconocer la diferencia, implica quebrar la observación y las aproximaciones jerarquizadas de aprehensión e inclusión como formas básicas de la generación de conocimiento, tomando en cuenta que, el observador ordena la diferencia según las medidas de composición de su propio dispositivo de observación, sumado a esto, la influencia de la posición que resulta determinante. El marco de las gafas, la mirada de Dios: *Verdad-Realidad*, aprehensión: asumir a la presa, mientras que la tensión opone la resignificación del conocimiento como una condición dialógica siempre presente y por lo tanto, como figura contingente, dicho de otra forma, el respeto y la inclusión, vuelven urgente reconocer indefinidamente las transformaciones, esto es una característica de la interacción y de la posibilidad que nos ofrece la revuelta epistémica: conocimiento-rebelión.

³⁷ Para un mejor desarrollo de esta idea, puede resultar útil el siguiente pasaje: La naturaleza plenamente social, y por lo tanto a la vez histórica y contingente, de esas prácticas sociales particulares que son las prácticas científicas y de la propia *razón científica*. No hay vuelta de hoja. O bien la razón científica y las practicas trascienden el plano de las producciones humanas (¡pero habrá que explicar entonces de donde provienen!), o bien no lo trascienden y son, por lo tanto, plenamente sociales, es decir, históricas y contingentes. (Ibáñez, 2015:213)

En este punto, las consideraciones expuestas sobre las formas en las que se realiza la cultura como concepción teórica, nos ofrecen un complejo y vasto espacio de vinculación política, en esta medida, se entiende que no hay conocimiento imparcial, sino que se tratan de deliberaciones, que suponen horizontes políticos en el orden de las tensiones entre la dominación y la rebelión. La concepción marxista, coloca a la cultura en el mismo nivel de la ideología, tópico que es útil en las funciones de análisis correspondientes a la infraestructura y la súper estructura. (Giménez, 2005:55)

Además, el tratamiento de este problema aparece subordinado siempre a preocupaciones estratégicas o pedagógicas de índole política. Esto significa, entre otras cosas, que los marxistas abordan el análisis de las producciones culturales solo o por principalmente en función de su contribución a la dinámica de la lucha de clases y, por lo tanto, desde una perspectiva políticamente valorativa. Estas peculiaridades ponen de manifiesto toda la distancia que media entre el punto de vista marxista y el punto de vista etnoantropológico en esta materia. (Giménez, 2005:56)

Prolongar la instancia ideológica a espectro cultural supone entonces, una valoración política. La comprensión leninista de la cultura, se constituye como una “totalidad compleja”, donde la cultura nacional-burguesa, se clava en la realidad como un agente generalizado: cultura hegemónica. Una posible sistematización puede ser la siguiente:

- a) Cultura dominante → Burguesa
- b) Cultura dominada → Campesino rural
- c) Cultura democrática → Socialista

Este último segmento, el de la cultura democrática, se compone como el espacio de la realidad total donde el proletariado industrial urbano se desarrolla. Este orden lógico, nos ofrece nuevamente la subordinación en niveles de observación, en la que la cultura dominada se excluye de la tensión política entre A y C. En cierta medida desaparece, en tanto se supone inoperante para la confrontación. Sin embargo, el populismo ruso, consideraba que la cultura campesina y la producción

de las comunas, resultaban un espacio propicio y saludable para la revolución “sin pasar por el capitalismo”. Podríamos pues, pensar que tal pretensión, es un precedente de la localidad autónoma como espacio de resistencia, al menos a nivel de aprehensión analítica. En este nivel epistémico de la cultura, la política resulta inevitable. Sumado a esto, la comprensión de cultura y hegemonía en Gramsci, es endogámica. Cultura e ideología nos oponen una concepción generalizada del mundo, que integra y por lo tanto lo unifica, en esta medida la cultura determina la identidad colectiva, una pretensión sólida para la organización de masas. Bajo esta misma medida, pienso que no existe una realidad objetiva a priori, sino que se instituye en el proceso mismo de la conjunción social, es pues, la representación social, significado y significante expuestos al desplazamiento histórico. Dicho de otra forma: los conceptos de la cultura no aprehenden la realidad en-sí, sino que la cultura misma, es una red compleja de experiencias históricas.

Si continuamos con la segmentación en la comprensión leninista de la cultura, en donde B queda excluido de las tensiones entre A y C, la segmentación entre conocimiento y saberes, se establece como la forma oficial institucionalizada, es una representación de la realidad que se corresponde con la caracterización de niveles de valoración jerárquica del conocimiento, entre la tradición y lo moderno. Esta localización, concede especificidad a distintos factores suprasociales como piezas de la dominación: el (A) Estado-Nación, (B) el modelo económico del liberalismo burgués y el nivel de cancelación de la subordinación en la inoperancia de (C) en la tensión entre la forma hegemónica y la democrática. Estamos hablando nuevamente del umbral de la modernidad capitalista. Este proceso de desaparición forzada, supongo, puede establecerse como un muro epistemológico, y en caso de una cancelación total, (la que considero puede ser sometida al análisis crítico), entonces estaríamos hablando de “epistemicidio”. Lo que propongo, es pues la jerarquización al punto de la dominación en una tensión histórica del conocimiento para la dominación y la generación de alternativas para la rebelión.

Llegados a este momento, el giro decolonial supone un dispositivo de análisis para la observación del segmento cancelado en la dominación. Por lo tanto, nos opone

la urgencia de dismantelar la polaridad entre el pensar y el hacer, como características fundamentales de la modernidad. En este sentido, el continuum histórico no debe presentarse de forma teleológica, sino multiescalar, a propósito de la segmentación en el proceso de construcción de nuestros dispositivos de observación. El aquí y ahora, es la evocación de una realidad otra en su realización, lo que nos exige una comprensión circular no polarizada de las contradicciones a nivel teórico-práctico: una revuelta epistémica.

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. (Santos)

Ahora bien, en el marco de las instituciones que formalizan el conocimiento, y por lo tanto la realidad, nos aproximamos a la cultura democrática. Para este ejercicio de discusión, me interesa volver al universal civilizatorio de raza. En el inicio, bajo el supuesto del derecho legal, la cultura democrática garantiza la igualdad y el acceso a la propiedad, esto como condición política del ciudadano. Sin embargo, la inclusión de los sectores anteriormente excluidos, se realiza en un proceso al que podemos llamar: racismo-positivo-institucional, frente a las formaciones oligárquicas de la sociedad “raíz” propietaria del núcleo “identitario”.

La naturalización civilizatoria del poder escolar permitió pensar que *la letra con sangre entra*. Y actuar en consecuencia. Hoy podemos constatar que esas tipificaciones, ya massmediatizadas, permiten que ingrese la muerte al universo de lo natural. En particular, el supuestamente inaceptable asesinato político, puede ingresar al terreno de lo tolerable e, incluso, de lo celebrable, a través de esos procesos de categorización. Por otra parte, las fronteras entre tipos de personas jerárquicamente definidas como relevantes o prescindibles, plantean la existencia de muertes inclasificables o que requieren ser analizadas en la propia frontera de distintas tipologías. (Grimson-Biadesca, 2013:65)

En este punto la sangre supone un espacio legal no escrito, para la categorización del orden civilizado y el primitivo, o bien de las personas y las no-personas, el ser y

el no ser. Esta segmentación se ve materializada en variaciones del espacio, es decir una dimensión geográfica de la desigualdad: dentro/fuera. Dicha segmentación constituye la formación material de las relaciones asimétricas a nivel de raza en la ciudad neoliberal: centro/periferia, en el Estado-nación: urbano/rural. Nuevamente hay un espacio supeditado a la cancelación vía la dominación. La jerarquización en las regiones latinoamericanas, por ejemplo, pudieran ser de la siguiente manera: (Grimson-Biadesca, 2013:65-78)

- a) Elites mestizas
- b) Blanco/negro
- c) Mulato

Así mismo, tales consideraciones, arrojan una valoración de la vida. La muerte *dentro* del espacio de la cultura democrática, regulada por el universal del orden civilizado, significa una afrenta al orden lógico.³⁸ No obstante, la muerte *fuera* de dicho espacio, no supone ninguna impronta al orden lógico. Tales consideraciones, parecen sugerir, que la cuestión de la hegemonía, precisa de la invención del “otro” dis-ferente (disfuncional/diferente). La concepción universal de la personalización democrática se categoriza como baluarte de la modernidad capitalista, es decir la organización civilizada, mientras que fuera de ella, solo existe el autoritarismo.³⁹ Bajo estas consideraciones, el asesinato es, a nivel político, un instrumental

³⁸ Me parece que, en este punto podría ser importante la siguiente consideración de Foucault: La prisión genera, produce, fabrica delincuentes, delincuentes profesionales, y hay voluntad de que los haya porque son útiles: no se rebelan. Son útiles, manipulables, y se los manipula. (...) Es preciso que haya delincuentes y criminales para que la población acepte la policía, por ejemplo. El miedo al crimen que el cine, la televisión y la prensa atizan permanentemente es la condición para que se acepte el sistema de vigilancia policial. (Foucault, 2012:58-59)

³⁹ Para colocar de forma precisa esta idea, podrían ser útiles las siguientes consideraciones de Bauman: Para expresarlo en dos palabras, la dimensión clave de la oposición entre «dentro» y «fuera» es la que existe entre la certeza y la incertidumbre, entre la confianza y la duda. Estar «fuera» quiere decir propiciar y temer problemas, así que exige inteligencia, astucia, picardía o valor, requiere aprender reglas extranjeras, innecesarias en otros lugares, y llegar a dominarlas a través de arriesgados y frecuentemente costosos procesos de prueba y error. Por otra parte, la idea de «dentro» representa lo que no es problemático: resultan suficientes hábitos adquiridos sin dolor y sólo a medias conscientes, así como habilidades que exigen escasa reflexión. Por consiguiente, dichos hábitos y habilidades se antojan ligeros, sin implicar elecciones, o al menos no elecciones agónicas, y sin dar pie a dudas angustiosas. Sea lo que sea eso que retrospectivamente se ha llamado «comunidad», su existencia misma se entendía en el seno de esa oposición entre «justo aquí» y «ahí fuera», entre «dentro» y «fuera». (Véase, Zygmunt Bauman. (2002). La cultura como praxis. Barcelona: Paidós. P.39)

civilizatorio.⁴⁰ Si llevamos esta propuesta al máximo, la jerarquización y por lo tanto la segmentación de la realidad, nos opone formas urgentes que deben ser atendidas de manera interseccional: raza, clase y género. Toda vez que esto implica espacios específicos donde la tensión entre el ser y el no ser, se traduce en personas y no personas.

En este punto, la cultura puede ser comprendida como un concepto histórico en tensión, que no ofrece una representación precisa de la realidad, sino un dispositivo de análisis de la complejidad fundamentalmente, útil en las aporías y contradicciones de la confrontación teórica, entre la dominación y la rebelión. No es que sirva unidireccionalmente a unos intereses específicos, sino que desnuda la composición de las segmentaciones enfrentadas en el derrotero de la historia.

⁴⁰ Puede resultar al menos interesante, la apreciación de Proudhon a propósito de algunas de las consideraciones hasta aquí revisadas: Si tuviese que contestar la siguiente pregunta: ¿qué es la esclavitud? y respondiera en pocas palabras: “es el asesinato”, mi pensamiento se aceptaría desde luego. No necesitaría de grandes razonamientos para demostrar que el derecho de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad, es un derecho de vida y muerte, y que hacer esclavo a un hombre es asesinarle. (Proudhon, 2010:9)

3.3 La ecología social

Vengan escritores y críticos
Quienes profetizan con sus plumas
Y mantengan sus ojos abiertos.
Las oportunidades no vendrán otra
vez, y no hablen muy rápido
Porque la rueda sigue en
movimiento.

Y no hay forma de decir quien
Para nombrarlo, porque los
perdedores ahora, serán los
ganadores después, porque los
tiempos están cambiando.

-Bob Dylan, The times they are
a changin

Para finalizar el recorrido crítico de esta investigación, debo decir, que frente a la imposibilidad de presentar una alternativa plenamente diseñada, como una propuesta sólida, algunas de las consideraciones que han sido desarrolladas alrededor de diferentes registros analíticos, pueden ser un enclave de inicio, para la composición del alternativas en la diversidad del reclamo histórico. No obstante, el derrotero de la historia, concede, como he intentado demostrar, una multiplicidad de acordes útiles para las revueltas epistémicas. Ciertamente, hasta este punto, debe ser clara la presentación de estas últimas, no obstante, hay que intentar concretar, y en esta medida es en la que se propone este apartado, como un momento de inicio permanente, y que al menos, permita posteriormente, la posibilidad de generar espacios de diferencia a nivel teórico. Bien, desde la década de los 60's, cuando aparece por primera vez su obra La ecología de la libertad, Murray Bookchin, dedico todos sus esfuerzos críticos al diseño y la puesta en marcha, de un aparato teórico

que presentara una herramienta para la confrontación con la explotación de la humanidad y la naturaleza. En este sentido, el trabajo que realizó en aquellos momentos tan convulsos, bien puede ser entendido como el precursor de una ecología radical, que básicamente, ya nos intentaba decir por ejemplo, que las atrofias del mundo social estaban en estrecha relación con la explotación de la naturaleza.

Una racionalidad para la transformación de tales circunstancias, supone una deliberación ética, basada en la complementariedad, es decir una concepción ética-ecológica que rompe la dominación en tanto que caracterizaciones biocéntricas, estas últimas en tanto que caracterizaciones capitalistas. Es decir, se vuelve urgente desmercantilizar las relaciones de la primera y segunda naturaleza. Y comprender estas como registros de análisis coherentes, es decir relacionados circularmente, y no como polaridades. La primera es la naturaleza no-humana, por lo tanto la segunda es la correspondiente a la capacidad de intervención humana.

Para la ecología social (EC), la racionalidad, y el mundo social, son clave fundamental de una capacidad de intervención complementaria, y no jerárquica, que presupone una relación circular con el mundo biótico. Niega pues, que el ser humano, sea en sí mismo superior a la naturaleza y que por tanto, tenga derecho de vapulearla a su medida y antojo, pero esto tampoco supone que deba estar supeditada la humanidad, a un orden basado en lo que hemos presentado aquí como la realidad ontológica normativa. La EC nos dice que, el ser humano se encuentra dentro y no fuera, del mundo natural, en una estrecha colaboración. Por lo tanto uno de los principales ejes críticos clava en la descomplejización de la sociedad, y las relaciones entre sujeto-sujeto, y que por lo tanto esto supone de la construcción de un tipo de sociedad fuera del capitalismo, no obstante, tampoco significa esto, una marcha atrás en sentido estricto, sino una armonización. Bookchin, también fue un crítico duro, de las posiciones místico-religiosas que conciben la naturaleza deificándola:

Si somos de la evolución natural que nos produjo y, no obstante somos aparte de ella. ¿En qué modos deberíamos enfrentarnos a ese “apartamiento”? A los ecologistas místicos les

gustaría que intentáramos superar el “apartamiento” humano minimizándolo o eliminándolo por completo. Se ha puesto muy de moda entre muchos ecologistas místicos condenar la intervención humana en la primera naturaleza, excepto para hacer frente a las necesidades mínimas de la vida y la supervivencia. Se nos impone que “dejemos a la naturaleza tomar su curso”, que evitemos cualquier alteración de la primera naturaleza a excepción de lo que resulte “necesario” –palabra que es mal definida en la mayor parte de las veces- para que los seres humanos sigan vivos y sanos. Habitualmente se atribuyen tales actitudes no intervencionistas a los pueblos prehistóricos y aborígenes, que supuestamente vivieron en total “Unidad” con la primera naturaleza y la vida salvaje que les rodeaba. Tomando la expresión de Aldo Leopold “ningún hombre aparte” hasta las últimas consecuencias, los ecologistas místicos hacen un llamamiento a la completa integración en la primera naturaleza, mediante “una vuelta al Pleistoceno”, como exigen muchos “biocéntricos”. (Bookchin, 1999:64)

En cierta medida, se trata de conocer el desarrollo de la dominación, la técnica, la ciencia, tratar desde la propia capacidad de intervención social, de reconciliar la humanidad y la naturaleza. En este sentido, repito, es necesario comprender que la sola noción de la dominación de la naturaleza por el hombre, tiene su enclave fundamental en la misma y verdadera dominación del hombre por el hombre. Ahora bien, las jerarquías, son uno de los enclaves de análisis que, la EC, considera urgente, toda vez que se extienden desde prácticas, de sociedades antiguas y comunidades humanas, a estrategias irremediables para el correcto funcionamiento de la sociedad:

Existe una fuerte necesidad teórica de contrastar “jerarquía” con el uso, más extendido, de las palabras “clase” y “Estado; utilizaciones descuidadas de estos términos pueden inducir a una peligrosa simplificación de la realidad social. Usar las palabras “jerarquía”, “clase” y “Estado” indeterminadamente, como lo hacen muchos teóricos sociales, es insidiosos y oscurantista. Esta práctica, en el nombre de una sociedad “sin clases” o “libertaria”, podría fácilmente ocultar la existencia de relaciones jerárquicas y de un sentimiento jerárquico, los cuales –incluso en ausencia de explotación económica o de coerción política- servirían para perpetuar el sometimiento. Entiendo por “jerarquía” a los sistemas culturales, tradicionales y psicológicos de obediencia y mandato, no solamente a los sistemas económicos y políticos a los cuales los términos “clase” y “Estado” se refieren más apropiadamente. De acuerdo con esta postura, la jerarquía y la dominación podrían persistir fácilmente en una sociedad “sin clases” o “sin Estado”. Yo aludo en cambio a la dominación del joven por el viejo, de mujeres por hombres, de un grupo étnico por otro, de “masas” por burócratas que juran

hablar en sus “más altos intereses sociales”, del campo por la ciudad, y en un sentido más psicológico del cuerpo por la mente, del espíritu por una chata racionalidad instrumental, y de la naturaleza por la sociedad y la tecnología. (Bookchin, 1999:18)

Históricamente, la noción de jerarquía tiene sus referentes últimos en las llamadas sociedades orgánicas, no obstante, como se entiende, no se considera que la noción de clase, sea inútil, sino que solamente no resulta suficiente para el análisis crítico de la dominación. Resulta evidente, que la EC, considera que la complejidad acumulativa y del poder, las relaciones de fuerza deben ser criticadas de forma integral, dicho de otra forma, para las cuestiones de orden político y económico, la noción de clase, es adecuada, pero no resulta suficiente, es entonces cuando la jerarquía, puede ser de utilidad. En cierto grado, un concepto sin el otro, de manera aislada resultaría inoperante.

La EC, se distingue del ambientalismo y la ecología política, de la misma forma en la que la revolución social que la presupone, se niega a conceder centralidad a lo político instituido; es decir que mientras la Ecología política y el ambientalismo suponen (esfuerzo todo lo noble que se quiera) reformas verticales contra la racionalización tecnócrata, bajo supuestos reduccionistas, paliando la agresividad del instrumental de la dominación de la naturaleza, es decir, en la reformulación de las instituciones políticas, en una serie de variaciones contra la racionalización y la gestión de la naturaleza devenida en recursos; sin afectar las dimensiones sociales del conocimiento, la ciencia, la técnica y la propia organización de la sociedad, es en este sentido, en la que, la propuesta última es la de transformar la realidad de manera coherente, porque la sola reformulación de la realidad ontológica normativa que somete el despliegue histórico de la sociedad, no supone una afrenta a la dominación racionalizada y objetiva de la lógica capitalista y tecnocrática.⁴¹

⁴¹ Para una mejor explicación de esta distinción, puede ser útil la siguiente consideración de Amorós, respecto del antidesarrollismo y el decrecimiento, tomando en cuenta la tónica de transformación que la ecología social nos ofrece, y que no es otra que la transformación profunda de la sociedad: La confrontación de ambas ideas se entendería mejor si se presentaran como lo que realmente son, la crítica social actual del moderno capitalismo y una determinada fórmula de estabilización ecológico-administrativa del mismo. Las dos tratan sobre la crisis del régimen capitalista, pero una como enemiga y la otra como readaptadora. En efecto, el antidesarrollismo es uno de los apelativos que recibe la crítica de la globalización capitalista desde la óptica de las luchas en defensa de los

Si partimos de la sociedad orgánica, comprendemos la cuestión de la jerarquía y la utilidad de dicho concepto en la EC, bajo esta medida, Bookchín, nos presenta una serie de variaciones respecto al conocimiento como un instrumental del poder, bajo la concepción de las epistemologías del poder, y el rol caracterizador de la realidad, en la sociedad que históricamente hemos construido, en este punto, el carácter histórico de la propuesta se vuelve, ciertamente de carácter instituyente, Toda vez que:

La razón, de la que se esperaba acabara con las oscuras fuerzas que habían mantenido cautiva a la humanidad, ahora amenaza con convertirse en una de estas mismas fuerzas, bajo la forma de una racionalización. La razón acrecienta la eficiencia de la dominación. El gran proyecto del pensamiento especulativo occidental –hacer auto-consciente a la humanidad- se enfrenta a un inmenso abismo: un precipicio en el que el sí y la consciencia amenazan con desaparecer. ¿Cómo definir el sujeto histórico –rol que Marx le atribuyo al proletariado- que habrá de crear una sociedad guiada por la consciencia? ¿Cuál es el contexto en el cual se forma ese sujeto? ¿Es el lugar de trabajo, específicamente la fábrica? ¿O una nueva polis emancipada? ¿O la universidad? ¿O la comunidad contracultural? (...) Debemos mirar hacia el legado de la libertad, que siempre se ha entrecruzado con el de la dominación. Quizás éste contenga problemas que, más que nunca, dejan a nuestra era en la incertidumbre, confundida por las ambigüedades de la racionalización y el poder tecnocrático. (Bookchín, 1999:240)

En este punto, en el legado de la libertad, bien puede decirse, que la EC, se instituye a través de las constelaciones históricas que representan la tradición de los vencidos, y que, en este sentido la composición de su propuesta teórica, se inicia en el análisis crítico del derrotero de la historia. Bookchin se opone, a la permanencia de la sociedad en un modelo diseñado para la dominación y la muerte,

barrios y del territorio no urbano, mientras que el decrecimiento es un catecismo de orientaciones y medidas con el que afrontar la exclusión y hacerla compatible con ella. El primero tiene como eje la crítica de la ideología del progreso; el segundo, parte de una crítica al crecimiento ilimitado de la economía. Uno, es eminentemente negativo, cobra vida en el fragor de los enfrentamientos con el sistema al que pretende abolir; es fruto pues de activistas que teorizan. El otro es fundamentalmente positivo, nace en los despachos de la universidad y de la administración y, por consiguiente, es un producto de expertos y funcionarios que en absoluto aspiran a subvertir ningún orden. (Amorós, 2017:171)

en contraparte, una sociedad ecológica, presupone desaparecer la polaridad entre la capacidad técnica de intervención de la sociedad y la ética, como instituyentes de una integración complementaria de la racionalidad, y la primera naturaleza; quiero decir, que la racionalidad, supone no solamente una capacidad de dominación y poder, sino también caracteriza, desde la consciencia de sí, la posibilidad de establecer deliberaciones éticas a nuestro propio desenvolvimiento societario, esto cambiaría drásticamente las formas en las que ordenamos el espacio, el conocimiento y la propia tecnología⁴², en este sentido, Murray nos dice:

Como ya lo destaque antes, nuestras tecnologías alternativas tendrán poco significado social o dirección si están ideadas con propósitos puramente tecnocráticos. Del mismo modo, nuestros intentos de cooperación serán desmoralizadores si apenas alcanzamos a “sobrevivir” juntos. Nuestras técnicas pueden ser o los vehículos de nuestra integración al mundo natural, o los agentes que nos separan de este. Nunca son neutrales, éticamente hablando. La “civilización” y sus ideologías han estimulado la última tendencia; la ecología social debe promover la primera. (Bookchín, 1999:471)

La ética ecológica que busca, la EC, no es sino la vinculación relacional de la sociedad y la naturaleza⁴³, no desde la objetivación y la racionalización

⁴² A propósito, resulta inevitable el siguiente pasaje del trabajo Ecología y pensamiento revolucionario del mismo Bookchin: De hecho hemos comenzado a sospechar de la ciencia en sí misma, como un instrumento de control sobre el proceso de pensamiento y el ser físico de las personas. Esta desconfianza de la ciencia y del método científico no carece de justificación. “Muchas personas sensibles”, observa Abraham Maslow, “temen que la ciencia mancilló y deprimió, que desmembró de en vez de integrar, por tanto que mató en vez de crear”. Quizá sea igualmente importante, el que la ciencia moderna haya perdido su filo crítico. Altamente funcionales o instrumentales en los hechos, las ramas de la ciencia que una vez rompieron las cadenas de la humanidad son ahora usadas para perpetuarlas y fortalecerlas. Incluso la filosofía ha caído en el instrumentalismo y tiende a ser poco más que un cuerpo de artificios lógicos. (Bookchin, 2014:3)

⁴³ En oposición a las críticas más recurrentes a la ecología social, por la utilización de algunos conceptos propios de la ecología, como el de “parásito” para referirse a la humanidad, popularizado por las ecologías místicas y buena parte del discurso ambientalista, que aboga por la realidad ontológica normativa, es importante el siguiente pasaje: En ecología, como sea, la palabra parásito, usada en este sentido sobre-simplificado, no responde cuestión alguna, sino que levanta otros interrogantes propios. Los ecólogos saben que parasitismos destructivos de este tipo generalmente reflejan un quebrantamiento de la situación medioambiental; de hecho, muchas especies aparentemente muy destructivas bajo unas condiciones, son grandemente útiles bajo otras condiciones. Lo que le otorga un filo profundamente crítico a la ecología son las cuestiones que levantan las actividades destructivas de la humanidad: ¿Qué quebrantamiento ha convertido a la humanidad en un parásito destructivo? (...) La verdad es que la humanidad ha producido desequilibrios no sólo en sus relaciones con la naturaleza, sino más profundamente entre los mismos seres humanos –en la estructura misma de la sociedad. Para decirlo más claramente: los desequilibrios que la humanidad ha producido en el mundo natural son causados por desequilibrios que ella ha generado en el mundo social. Hace un siglo hubiera sido posible considerar la

instrumentales. Sin embargo la EC, merece, por respeto, que su pensamiento se vuelva en su contra, quiero decir que, si quiere ser un horizonte de autonomía, no debe apelar a la conquista de la realidad ontológica, sino radicalizar su propuesta instituyente-radical, en base al sujeto-histórico-social y la tradición de los vencidos, es decir, la constelación histórica del derrotero de la historia; inclinando su método a la contingencia, y la ciencia tanto como la técnica deben ser entendidas como prácticas instituyentes propias de la segunda naturaleza, pero no en el sentido jerárquico de la carestía, que he venido desarrollando alrededor de este trabajo, (de la mano de las consideraciones de la EC) sino en la urgencia de hacer volar por los aires el curso histórico de la dominación, que caracteriza una relación violenta entre la humanidad y la naturaleza, todo esto en favor de la escala humana, potenciando una lectura circular de necesidad y deseo; en el ejercicio de dislocar el conocimiento y la producción como actividades lúdicas y vinculantes, esto precisa de prácticas instituyentes, tanto como de la capacidad de intervención de una sociedad consciente de que históricamente ha sido y es, capaz de realizar una sociedad para sí. En este sentido la EC, nos invita a realizar la autonomía en la experiencia de la humanidad y su desplazamiento histórico, que es en este punto, el auto despliegue mismo de la sociedad, entre las tensiones de un horizonte que pone de relieve la catástrofe de la modernidad, pero al mismo tiempo una posibilidad siempre presente de transformación:

Una sociedad ecológica presupone que la noción de una *humanitas universal* que la “civilización” nos ha impartido en los últimos tres mil años, no se ha perdido. También supone que el fuerte énfasis sobre la autonomía individual, que nuestros contemporáneos “modernistas” le atribuyen tan sueltamente al Renacimiento, habrá de adquirir una innegable realidad, pero sin la pérdida de los poderosos lazos comunales que poseían las sociedades

contaminación del aire o el agua como el resultado de la codicia, la sed de ganancias y la competencia –en breve, como resultado de las actividades de los barones de la industria o de burócratas egoístas. En la actualidad esta explicación sería una gran simplificación. Es una verdad indudable, que la mayoría de las empresas burguesas sigue guiándose por una actitud de desprecio al público, como se atestigua en las reacciones de las compañías eléctricas, las automotrices y las corporaciones acereras a los problemas de contaminación. Pero más profunda que la actitud de los propietarios, es la del tamaño de estas empresas –sus enormes proporciones físicas, su ubicación dentro de una región en particular, su densidad en relación con la comunidad o las vías fluviales, sus requerimientos de materia prima y agua, su papel en la división nacional del trabajo. Lo que nosotros estamos observando hoy en día es una crisis no solo de la ecología natural sino también, sobretodo, de la ecología social. (Bookchin, 2014:7-8)

orgánicas del pasado. La jerarquía, en efecto, sería reemplazada por la interdependencia, y la asociación implicaría la existencia de un núcleo orgánico que satisfaga las profundas necesidades biológicas de cuidado, cooperación, seguridad, y amor. La libertad ya no estaría situada en oposición a la naturaleza, ni la individualidad a la sociedad, ni la elección a la necesidad, ni la personalidad a las necesidades de coherencia social. (Bookchin, 1999:438)

Bajo este acorde, es que la EC, nos ofrece registros analíticos para la totalidad diversa, pues la coherencia es su exigencia, desde las nociones de la primer y segunda naturaleza, pues tales categorías antes que polarizar la cuestión de la realidad y el ser, otorgan un lugar privilegiado a cada cual, sin que esto resulte en el apartamiento. Por tanto, es un horizonte epistémico considerablemente instituyente y radical. Toda vez que concede la capacidad de auto-creación, al sujeto-histórico-social. Ahora bien, la capacidad de intervención, técnica, científica y social, que pone de relieve esta propuesta, bien puede sumarse a las críticas que se vienen desarrollando a lo largo de este trabajo, desde la condición de lo moderno, hasta las salidas que esto ofrece a través de sus contradicciones inherentes. Más aún, en el momento en el que la Ecología se vuela al plano de la teoría crítica radical, como se propone aquí. Ahora bien, estos matices no suponen distinciones irreconciliables, sino un horizonte crítico de aproximaciones, que bien pueden ser comprendidas, de la misma manera que hemos propuesto el despliegue de la historia: como una constelación en el curso histórico, y que da muestras del impulso revolucionario de la racionalidad humana y de su capacidad de intervención, potencia básica de la capacidad de auto-creación de las comunidades humanas.

La sociedad es obra del ser humano, siendo él mismo quien la instituye en una forma que es siempre singular y siendo él también quien tiene la capacidad de activar nuevamente los procesos instituyentes. (...) La sociedad es creación y, más precisamente, es autocreación, lo que implica que no puede obedecer a principios estrictamente deterministas. (...) De hecho, la historia no constituye ni tan siquiera una dimensión de la sociedad. (...) La historia no es algo que le ocurra a la sociedad. La historia “es” el propio “autodespliegue” de la sociedad en el tiempo”; un tiempo que es creado por la propia sociedad y un autodespliegue sin el cual la sociedad no podría existir. (...) El individuo es enteramente social, exceptuando esa parte de su psique, ese núcleo duro de su psique que, en tanto que “imaginario radical”, escapa a cualquier tipo de determinación social. (...) En tanto que el modo de ser histórico-social remite directamente al concepto de autocreación, resulta que la posibilidad de

autonomía constituye una posibilidad “siempre presente” en el seno de toda sociedad.
(Ibáñez, 2005:104-122)

Hasta ahora, nada muestra que el mundo (que no el universo, como hemos visto) “sea” como “es” con independencia de la capacidad creativa radical de la humanidad. La ciencia y la técnica suponen, en este sentido prácticas sociales, en el desplazamiento temporal de la segunda naturaleza; por ende podemos decir que: Dios ha muerto, ahora todo lo que somos y podemos ser, depende de nosotros como comunidades humanas. Y bajo este supuesto, es en el que se puede decir, que las ruinas que el ángel de la historia observa con angustia, no han podido ser completamente excluidas del horizonte de posibilidad que nos proponen las revueltas epistémicas, sino que dependen, precisamente de la implicación del sujeto-histórico-social, con los dolores del mundo. No tenemos un futuro único y absoluto, entiéndase por este, la aniquilación, sino una tensión que puede al menos, ser el inicio de una nueva forma revolucionaria de entender tanto la sociedad, como las relaciones que se establecen entre esta con la naturaleza, aunque solo sea, porqué la historia de la tierra no merece, como bien nos dice Bookchin, un final como el que nos asecha desde la dominación. No todo estaría perdido si se inicia. Insisto: todo depende de nosotros.

¡Seamos realistas, hagamos lo imposible!

BIBLIOGRAFÍA:

Amorós M. (2017). *Contra la nocividad anarquismo, antidesarrollismo, revolución*. México: Grietas editores.

Arendt H. (2008). *La promesa de la política*. España. Paidós.

Bakunin M. (2010). *Dios y el Estado*. Argentina: Utopía libertaria Colección.

Bauman Z. (2007) *Tiempos Líquidos, vivir en una época de incertidumbre*. México. Tusquets.

Bauman Z. (2007). *Vida de consumo*. México. FCE.

Benjamin W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* México. Itaca-UACM.

Berman M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.

Bookchin M. (1999). *La Ecología de la libertad*. España: Nossa y Jara.

Bookchin M. (2014). *Ecología y pensamiento revolucionario*: Difusora virtual Libertad

Bunge M. (2014). *Ciencia técnica y desarrollo*. México: Siglo XXI.

Camus A. (2016). *El mito de Sísifo*. España. Alianza editorial.

Castoriadis C. (2006). *Una sociedad a la deriva, entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz.

Castoriadis C. (2011). *Historia y creación, textos filosóficos inéditos (1945-1967)*. México. Siglo XXI.

Debord G. (1999). *La sociedad del espectáculo*. España: Pre-textos.

Dressen W. (1978). *Antiautoritarismo y anarquismo debate Bakunin-Marx*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Echeverría B. (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamín*. Colombia: Edidciones Desde Abajo.
- Foster R. (2012). *Benjamin, una introducción. Argentina*. Editorial Quadrata.
- Foucault M. (2012). *El poder una bestia magnífica*. Argentina: Siglo XXI.
- Giménez Montiel G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta. P. 55.
- Grimson A. & Bidaseca K. (2013). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: Clacso.
- Herber L. (1981). *Hacia una tecnología liberadora*. España: Ediciones síntesis.
- Ibáñez T. (2005). *Contra la dominación*. España. Gedisa.
- Ibáñez T. (2015) *Municiones para disidentes*. España. Gedisa.
- Kafka F. (2015). *El Proceso*. México: Editores mexicanos unidos.
- Kropotkin P. (1984). *La ciencia moderna y el anarquismo*. México. Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Kropotkin P. (2008). *La moral anarquista*. Buenos Aires, Argentina: Libros de Anarres.
- Kropotkin P. (2015). *La conquista del pan*. México D.F: Anarquía es una sinfonía.
- Koselleck R. (2007). *Crítica y crisis*. Madrid: Trotta/Universidad Autónoma de Madrid. P.23
- Lacoue-Labarthe P. & Nancy J.L. (2002). *El mito nazi*. España: Anthropos.
- Lafargue P. (2010). *El derecho a la pereza*. España. Público.
- Marx K. (2013). *Glosas marginales sobre la obra de Bakunin. El estatismo y la anarquía*. México: III-TS.
- Marx-Engels. (1958). *La sagrada familia*. México. Grijalbo.

Öcalan A. (2012). *Confederalismo Democrático*. Cologne: International Initiative Edition.

O'Gorman E. (2002). *El arte o de la monstruosidad*. México: Planeta.

Proudhon P.J. (2010). *¿Qué es la propiedad?* España: Público.

Rosaldo R. (2000). *Cultura y Verdad, la reconstrucción del análisis social*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-yala.

Sandoval H.M. (2013). *Prácticas libertarias y movimientos anticapitalistas*. Guadalajara, Jalisco.: Grietas Editores.

Villoro L. (2010). *Los retos de la sociedad por venir*. México D.F: Fondo de cultura económica.

Woodcock G. & Avakumovic I. (1975). *El príncipe anarquista*. España: Júcar.

REVISTAS:

Altvater E. (2014). El capital y el capitaloceno. Mundo Siglo XXI, *Revista del CIECAS-IPN*, Núm. 33, Vol. IX, 5-15.

Ibáñez T. (Invierno 2015/2016). La razón científica como dispositivo de dominación. *Libre Pensamiento*, 85, 100. P.12

Toledo V. (Septiembre-diciembre 2015). ¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? una propuesta ecológico-política. *Interdisciplina*, Vol.3, 40.

RECURSOS ELECTRONICOS-WEB:

Black B. (Publicado el 12 Diciembre, 2011 a las 9:50 pm). El anarquismo y otros estorbos para la anarquía. 05/05/2017, de MetiendoRuido.com. Sitio web: <http://metiendoruido.com/2011/12/el-anarquismo-y-otros-estorbos-para-la-anarquia-bob-black/>.

Black B. (No especifica). La abolición del trabajo. 27/05/2017, de www.inventati.org.
Sitio web:

<https://www.inventati.org/ingobernables/textos/anarquistas/Bob%20Black%20-%20La%20Abolicion%20Del%20Trabajo.htm>

Bookchin M. (2014). Nosotros los verdes, nosotros los anarquistas. 28/11/2017, de EcoPolítica. Sitio web: <https://ecopolitica.org/nosotros-los-verdes-nosotros-los-anarquistas/>.

Cartier M. (02/06/2017). Jineologî: la ciencia de la liberación de las mujeres en el movimiento kurdo. 2018, de Rojava Azadî. Sitio web: <https://rojvaazadimadrid.wordpress.com/2017/06/26/jineologi-la-ciencia-de-la-liberacion-de-las-mujeres-en-el-movimiento-kurdo/>

De Sousa Santos B. (No especifica). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. 11/06/2018, de biblioteca.clacso.edu. Sitio web: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>

Kaya G. (2016). Jineolojî-ciencia de la vida. 2018, de Kurdistán América Latina Sitio web: <http://kurdistanamericalatina.org/jineoloji-ciencia-de-la-vida/>

Novack G. (2012). La ley del desarrollo desigual y combinado de la sociedad. 02/12/2017, de Marxists Internet Archive. Sitio web: <https://www.marxists.org/espanol/novack/1957/desigual.htm>

Taibo C. (2009). Decrecimiento. 28/11/2017, de Sin dominio Sitio web: <http://sindominio.net/ahtezar/Txostena/Decrecimiento.pdf>