

El ecomodernismo y su noción de Antropoceno. Un análisis crítico desde la obra de Castoriadis.

Por: Adrián Almazán Gómez. Iberoamérica Social. 22/06/2017

Resumen: Uno de los espacios clave en los que el Antropoceno está suponiendo una transformación de nuestra noción de relación sociedad-naturaleza es el ecomodernismo. Para poder interpretar críticamente esta nueva corriente ecologista en el artículo se parte de la descripción del marco castoriadiano de la transformación socio-histórica. Desde éste será posible entender la irrupción del ecomodernismo como parte del conflicto más amplio entre el imaginario capitalista y el imaginario de la autonomía social en el seno del ecologismo. Mediante un análisis crítico de las bases y presupuestos teóricos del ecomodernismo se concluirá que el ecomodernismo supone un ejemplo de corriente heterónoma alienada con el imaginario capitalista. Por último, se ilustrará como la interpretación ecomodernista del Antropoceno supone una ruptura parcial con el imaginario capitalista anterior precisamente por su reformulación de las relaciones sociedad-naturaleza en la clave de la conversión de la última en una «naturaleza-artefacto». Se criticará dicha noción tomando como base las reflexiones castoriadianas sobre la técnica y diferentes posicionamientos contemporáneos sobre el estatuto actual de la relación sociedad-naturaleza.

Palabras clave: Castoriadis, ecomodernismo, naturaleza-artefacto, Antropoceno, técnica.

Abstract: *The ecomodernist interpretation of Anthropocene implies a key transformation in our idea of society-nature relations. In order to be able to critically interpret this new ecological trend the article begins with a description of the castoriadian framework of socio-historical transformation. In the framework of this analysis, ecomodernism can be interpreted as part of the larger conflict between the capitalist imaginary and social autonomy imaginary inside ecologism. By means of a critical analysis of the theoretical assumptions of ecomodernism it will be concluded that it is an expression of the capitalist imaginary, essentially heteronomous. It will finally be shown how the ecomodernist interpretation of the Anthropocene supposes a partial rupture with the previous capitalist imaginary precisely by its reformulation of the socio-natural relations. It transforms nature in "nature-artefact". This notion will be criticized on the basis of castoriadian considerations on technique and different contemporary positions on the current status of society-nature relationships.*

Keywords: *Castoriadis, ecomodernism, nature-artifact, Anthropocene, technics.*

El mundo histórico-social en el análisis de Castoriadis

El tipo de reflexiones que se abordan en un artículo de esta naturaleza requieren un marco teórico general sobre el mundo socio-histórico, los elementos que lo conforman y las transformaciones de los mismos. Para dicho fin se hará uso de las reflexiones de Cornelius Castoriadis (1922-1997), filósofo greco-francés que realizó contribuciones muy valiosas a este problema. Revolucionario (a los 19 años se unió a la resistencia comunista antinazi en Grecia), editor militante (en 1949 funda, junto con Claude Lefort, el grupo y la revista *Socialismo o Barbarie* en su exilio francés), activista, economista (entre 1948 y 1970 trabajó para la OCDE), psicoanalista y profesor de filosofía en la École des Hautes Études; Castoriadis nos legó un corpus teórico que supone una de las revisiones críticas del marxismo más relevantes de todo el siglo XX. Las principales aportaciones de su marxismo heterodoxo fueron una descripción con una fuerte base psicoanalítica de la relación entre individuo (o quizá habría más bien que decir psique) y sociedad, y una crítica muy profunda a los movimientos comunistas de su época y a la, en su opinión, defectuosa filosofía de la historia que subyacía a su práctica y producción teórica. Como se muestra más adelante, la novedad más radical de su análisis, fruto de la importancia que concede al psicoanálisis, es la introducción de lo imaginario como elemento central para

comprender las dinámicas de transformación e institución no solo de las subjetividades individuales, sino también de la sociedad en su conjunto.

Mundo de significaciones y significaciones imaginarias sociales

Desarrollar en detalle la construcción teórica sobre la historia y la transformación histórico-social de Castoriadis en su articulación crítica con el marxismo tradicional es algo que está más allá de las posibilidades y del objetivo de este artículo. Será pues suficiente recuperar las nociones centrales de la misma. Muy esquemáticamente se podría afirmar que, desde el punto de vista de Castoriadis, lo histórico-social, siempre unido y no separable, se debe entender como sucesión de diferentes *mundos de significaciones* que en cada tiempo y lugar «permite[n] pensar [cada sociedad] en su *ecceidad*, como esta sociedad y no otra» (Castoriadis, 1989, p. 313). Cada uno de estos mundos de significaciones, equivalentes a una (auto) *institución de la sociedad*, a una génesis ontológica, «es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales» (Castoriadis, 1989, p. 312). Por tanto, cada mundo instituido está compuesto de significaciones imaginarias sociales, de las que Erreguerena (2002, p. 46-47) en su pequeño glosario de términos castoriadianos afirma:

Lo primero que se puede decir, a modo de advertencia, es que no son un doble irreal de un mundo real, es una posición primera que inaugura e instituye lo histórico-social, [...]. No son necesariamente explícitas, ni son lo que los individuos se representan, aunque dan lugar a las representaciones, afectos y acciones típicos de una sociedad. Son lo que forma a los individuos sociales. Es imposible explicar cómo emergen: son creación. El campo sociohistórico se caracteriza esencialmente por significaciones imaginarias sociales, las que deben encarnarse en las instituciones. No pueden ser explicadas por parámetros lógicos.

Esta idea de imposibilidad de explicación mediante el uso de parámetros lógicos es a lo que Castoriadis hace referencia mediante el concepto de magma. Y es además muy relevante porque sintetiza el modo en que el autor greco-francés considera que el análisis del mundo socio-histórico dinamita la *lógica-ontología heredada*. Ésta, cuya génesis sitúa en el mundo griego, tiene como núcleo la lógica identitaria o de conjuntos y como exigencia interna la de cubrir o agotar todo estrato de lo posible. Y sin embargo, Castoriadis (1983, p. 34) señala que:

En tanto coexistencia, lo social no puede ser pensado con la lógica heredada, lo que quiere decir que no podemos pensarlo como conjunto determinable de elementos perfectamente distintos y bien definidos. Hemos de pensarlo como un magma, e

incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir un caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto.

Es decir, existe tanto en la vida individual como social un ámbito que no se puede entender como determinado o determinable mediante ningún tipo de lógica identitaria, siendo más bien mutable y profundamente arraigado en el ámbito de lo *imaginario*, noción que adquiere así una gran centralidad. El subconsciente y la creatividad social propia de las diferentes génesis ontológicas sociales serían los ejemplos paradigmáticos del papel de lo imaginario en el mundo socio-histórico.

Esto, sin embargo, no significa en ningún caso que el autor greco-francés niegue la tremenda importancia y la presencia del quehacer lógico-identitario, considerando este ámbito en sus trabajos como central y siempre presente en las dos instituciones más importantes del mundo socio-histórico: el *legein* y el *teukhein*. El *legein* lo define como la institución encargada del «distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir» (Castoriadis, 1989, p. 99) y es una componente ineliminable del lenguaje y de la representación social. Por otro lado, la institución del *teukhein* «reúne-adapta-fabrica-construye» (Castoriadis, 1989, p. 158), es decir, es la institución central para comprender la acción social y el quehacer técnico e instrumental, la *techné*. La relación entre *legein* y *teukhein* es complicada y de hecho ambas instituciones no están del todo separadas, pero lo más importante aquí es que frente a la posición hegemónica en el pensamiento dominante que las reduce a sus dimensiones lógico-identitarias, en marcos como el de la razón instrumental o el de las teorías formalistas del lenguaje, Castoriadis reivindica que existen en ambas componentes imaginarias que son imposibles de obviar y clave para pensar la transformación social. Más adelante se ahondará en esta dualidad en el caso del *teukhein* para extraer todas sus implicaciones.

Una vez explorados algunos términos fundamentales del pensamiento de Castoriadis y el marco que conforman, es conveniente ahondar en la naturaleza de la sociedad instituida contemporánea, en concreto en la de las sociedades euro-norteamericanas cuyas significaciones imaginarias han tendido a universalizarse en la Modernidad. Para ello es necesario recuperar la noción de significaciones imaginarias sociales centrales, que para el autor greco-francés equivalen a las ideas fuerza más básicas de cualquier mundo instituido, anteriores y condición de posibilidad del resto de significaciones e instituciones de dicho mundo.

En su artículo “Reflexiones sobre el *desarrollo* y la *racionalidad*”, Castoriadis (2006b) traza un pequeño arco histórico en el que muestra cómo las sociedades modernas partieron de considerar ingenuamente toda forma de progreso técnico como naturalmente bueno para ver dicha creencia relativizada a causa de la *crisis del progreso* que marcó la salida de la primera guerra mundial y los años treinta del siglo XX. Después de la segunda guerra mundial, y tomando quizá como momento clave el discurso de Truman de 1949, la aureola del progreso se situará sobre la cabeza del *desarrollo*, el crecimiento económico encumbrado a fin último de toda sociedad humana y patrimonio que el Occidente decía legar al resto del planeta.

Sería extenso abordar todas las aristas de esta hegemonización de la idea de desarrollo ya que, al fin y al cabo, fue equivalente a la (auto)institución de la sociedad alrededor del imaginario instituido hoy. Por ahora pues basta con recuperar de Castoriadis (2006b, p. 9) aquellas significaciones que él definió como significaciones imaginarias sociales centrales.

La primera de ellas es la *ilusión asintótica relativa al conocimiento científico*, aquella que afirma que el conocimiento científico funciona acumulativamente y que mediante un proceso gradual llegará el momento en que el ser humano sea capaz de conocer el funcionamiento de toda la realidad. Este conocimiento sería la base indispensable para controlar la realidad y, por tanto, esta significación es condición de posibilidad de la *ilusión de control* característica de la segunda significación, la de la *omnipotencia virtual de la técnica*. La idea básica asociada a esta significación es la de que todo problema puede ser abordado y eventualmente solucionado mediante un procedimiento técnico o un desarrollo tecnológico. En tercer lugar se encuentra la significación asociada a la *racionalidad de los mecanismos económicos*, que lleva a confiar en estos como motor (o mano, en la terminología de Adam Smith) invisible productor de la armonía autorregulativa del mundo socio-económico. Por último, Castoriadis apunta a la significación del *mito del progreso* entendido como una predestinación del ser humano y su sociedad hacia el crecimiento a lo largo de su historia.

Castoriadis solía referirse al conjunto de todas estas significaciones imaginarias sociales centrales como el *imaginario capitalista*, cuya significación imaginaria central dominante sería la de la *expansión ilimitada del dominio racional*. Este imaginario tendría como característica señalada la desmesura, la *hybris* de una racionalidad delirante. Frente a este imaginario se alzaría el *imaginario de la democracia sustantiva*

, articulado en torno a la significación de la *autonomía*. Aquí pues se estaría entrando en los dominios de una razón que conoce sus límites y cuyo atributo es la moderación, la autolimitación, la *phrónesis*. Más adelante se mostrará cómo se puede entender el proyecto de la ecología social radical precisamente como un ejemplo de este polo autónomo.

Transformación social: sociedad instituida y sociedad instituyente. Autonomía y heteronomía

Hasta este punto se han presentado los conceptos de sociedad instituida y de significaciones imaginarias sociales que la componen, además de un bosquejo de la naturaleza del mundo instituido contemporáneo. A partir de estos elementos la transformación histórico-social en la reflexión de Castoriadis se hace sinónimo del surgimiento de nuevas significaciones en el seno magmático de la sociedad instituida. Estas significaciones se organizan en la forma de una sociedad instituyente que pugna por instituirse y reemplazar a la sociedad instituida a la que se enfrenta. Así, el ejercicio de *autonomía* tal y como lo define el autor greco-francés es precisamente el acto mediante el cual la sociedad se autoinstituye en tanto sociedad instituyente.

Es interesante detenerse durante un momento en esta idea ya que es quizá el punto en el que la reflexión de Castoriadis necesita ciertas aclaraciones y, quizá, alguna adición. En primer lugar, no se puede olvidar que cuando el autor greco-francés habla de sociedad instituida, imaginario y significaciones imaginarias sociales obviamente no está reduciendo éstas al ámbito de lo meramente *ideal* o *cultural*. Para él estas categorías hablan de igual modo del mundo material, los modos de vida, del ámbito productivo o del económico. Las significaciones imaginarias sociales, en tanto que entes reguladores de la vida social, sin duda tienen un impacto fundamental en la comprensión de los diferentes marcos ideológicos y corrientes teóricas, pero su importancia no es menor para entender la manera concreta en la que la sociedad se conforma materialmente en su relación con ella misma y con la naturaleza. Esta relación, como más adelante se detallará, viene marcada por la institución del *teukhein*.

Así, cuando Castoriadis habla de la relación entre autonomía y heteronomía lo hace en un sentido amplio que le permite asociar estos términos a una antigua noción quizá más familiar a la hora de pensar el mundo material, la de *alienación*. Parte de una formulación en la que la autonomía se hace equivalente al dominio del

consciente sobre el inconsciente, de eliminación de la heteronomía en la forma del discurso del otro que domina sobre y habla por cada uno de nosotros (Castoriadis, 1983, pp. 173-175). Sin embargo, no tardará en matizar que ese discurso del otro va mucho más allá del mero discurso tal y como habitualmente se entiende:

Hay, más allá del «discurso del otro», lo que carga a éste con un peso indesplazable, que limita y hace casi vana toda autonomía individual^[1]. Es lo que se manifiesta como masa de condiciones de privación y de opresión, como estructura solidificada global, material e institucional, de economía, de poder y de ideología, como inducción, mistificación, manipulación y violencia. [...]

Pero el otro desaparece en él en el anonimato colectivo, la impersonalidad de los «mecanismos económicos del mercado» o de la «racionalidad del Plan», de la ley de algunos presentada como la ley sin más. Y, conjuntamente, lo que representa a partir de entonces al otro ya no es un discurso: es una ametralladora, una orden de movilización, una hoja de pagos y unas mercancías caras, una decisión de tribunal y una cárcel. El «otro» está, a partir de entonces, «encarnado» en otra parte que en el inconsciente individual. (Castoriadis, 1983, p. 185-186)

Pero Castoriadis va más allá aún, aunque nunca lo desarrolla en profundidad, ya que al pensar sobre la forma que la alienación toma una vez que se la entiende como heteronomía de las instituciones de la sociedad señala una característica que es fundamental para tratar de pensar hoy la forma que debería tomar un ejercicio de autonomía. Esa característica es la relativa autonomización de las instituciones heterónomas:

Apuntamos al hecho, mucho más importante, de que la institución, una vez planteada, parece autonomizarse, de que posee su inercia y su lógica propias, de que supera, en su supervivencia y en sus efectos, su función, sus «fines» y sus «razones de ser». Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto «al comienzo» como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones. (Castoriadis, 1983, p. 189)

Al incidir en esta noción de automatismo social Castoriadis coincide con multitud de análisis (Ellul, 2003), (Berlan, 2012), (Jappe, 2016) que vienen señalando que el factor fundamental para comprender la dinámica social contemporánea, y en consecuencia su superación, es el de las fuerzas impersonales (la técnica, la mercantilización, la disolución comunitaria, la burocratización, etc.) que actúan en ella marcando una cierta evolución poco o nada sujeta, dependiendo de la

interpretación, a la voluntad consciente de los seres humanos. Aunque desentrañar en detalle la naturaleza específica de dichos automatismos y el margen de acción específico que dejan a un ejercicio de autonomía humana sería una tarea demasiado ambiciosa para este trabajo, de lo anterior sí que puede deducirse que no es posible pensar hoy la emancipación sin ponerla en relación con el modo de sobreponerse a las dinámicas impersonales que parecen marcar fundamentalmente la naturaleza y la transformación del mundo socio-histórico contemporáneo.

La «omnipotencia» virtual de la técnica como significación imaginaria social central

Resulta imprescindible para los debates que posteriormente se desarrollarán en el artículo dar cuenta en toda su complejidad de la institución del *teukhein*^[2] y de su imbricación con la significación de la *omnipotencia virtual de la técnica*. La condición de posibilidad de ésta es la existencia de una instancia aglutinante del conjunto de las técnicas, algo así como una Técnica que herede de las anteriores el carácter de actividad racional. De ese modo, el desarrollo de la Técnica pasa a ser sinónimo de un proyecto de racionalización y control del mundo histórico-social y natural. Ahora, tal y como indica Castoriadis:

Finalmente, si las técnicas particulares son «actividades racionales», la técnica misma (utilizamos aquí esta palabra con su sentido restringido corriente) no lo es en absoluto. Las técnicas pertenecen a la Técnica, pero la misma Técnica no forma parte de lo técnico. En su realidad histórica, la Técnica es un proyecto cuyo sentido permanece incierto, su porvenir oscuro y la finalidad indeterminada, entendiéndose evidentemente que la idea de hacernos «amos y poseedores de la naturaleza» no quiere estrictamente decir nada. (Castoriadis, 1983, p. 128)

El hecho de que se niegue precisamente el papel que juega la construcción de una finalidad para el acto técnico, labor eminentemente imaginario-magmática del mundo social, tiene que ver con una reducción de la institución del *teukhein* a su faceta identitario-conjuntista en los términos descritos por Castoriadis en el segundo tomo de *La institución imaginaria de la sociedad*:

El teukhein, como puramente identitario-conjuntista, se convierte en la ficción incoherente e insostenible de la técnica por y para la técnica. Pero, como es evidente, todo teukhein y toda técnica son siempre para otra cosa que para sí mismos, quedan pendientes de fines que se desprenden de sus propias determinaciones intrínsecas. Mientras que, por ejemplo, la técnica pueda parecer como un «fin en sí», tal como tiende a aparecer en la sociedad capitalista moderna, esta posición de la técnica como fin en sí misma no es nada que la técnica, como

tal, pueda poner, sino que es una posición imaginaria: la técnica vale hoy en día como ese puro delirio social que presentifica el fantasma de omnipotencia, delirio que es, en gran parte, la «realidad» y la «racionalidad» entre comillas -pero sobre todo sin comillas- del capitalismo moderno. (Castoriadis, 1989, p. 165)

Así, por tanto, lejos de haber hecho superflua cualquier reflexión sobre la finalidad de los actos técnicos, la sociedad actual ha instituido una significación para la cual la finalidad que se marca es precisamente la de la Técnica como un fin en sí mismo.

Esta idea de la Técnica como proceso autista es un ejemplo del tipo de reflexión sobre los automatismos anteriormente señaladas. Quizá el autor que más profundamente estudió esta autonomía de la Técnica fue el francés Jacques Ellul (2003). Sin embargo, donde este último veía un proceso de naturaleza causal, entendida la Técnica como factor determinante del desarrollo histórico-social^[3], Castoriadis observa más bien un ejemplo de *heteronomía*. En este contexto dicho término hace referencia precisamente a la situación social en la que ciertas significaciones sociales se *naturalizan*, esconden su origen y su condición eminentemente socio-histórica, mostrándose como universales inamovibles.

De ese modo la dinámica de automatismo relativo en la que la Técnica ha caído no sería más que una expresión de una sociedad que no se hace cargo de su papel instituyente y creativo mediante la sustitución de unas significaciones imaginarias sociales fundamentalmente nocivas por otras más compatibles con el horizonte de una sociedad emancipada (sin entrar ahora a discutir el complicado asunto de cómo concebir esa sociedad y de las dificultades con las que se toparía cualquier proyecto que buscara la autonomía frente a las fuerzas impersonales que actúan en la sociedad).

Pero esta no es la única mistificación que genera la hegemonía de esta significación. Otro efecto negativo añadido que lleva asociado es la implantación de una idea fuerte de neutralidad de la técnica. La neutralidad de la técnica hace referencia a la noción, todavía hoy muy extendida, de que los medios tecnológicos tienen un carácter fundamentalmente instrumental que los hace, en principio, susceptibles de ser usados para fines radicalmente heterogéneos. Esta *ilusión de separabilidad*, en palabras de Castoriadis, implicaría una hegemonía del factor político-humano frente a los medios tecnológicos, una posibilidad de instrumentalizarlos a voluntad. Pero aquí también Castoriadis señalará el carácter de confusión de esta idea:

El hecho de que se pueda utilizar el acero para fabricar, indiferentemente, arados o cañones, no implica que el sistema total de máquinas y de técnicas existentes hoy

pueda ser utilizado, indiferentemente, para “servir” a una sociedad alienada y una sociedad autónoma. Ni ideal ni realmente se puede separar el sistema tecnológico de una sociedad de lo que es esa sociedad. (Castoriadis, 2006b, p. 4)

Es decir, que existe una no-neutralidad de la técnica generada, en primer lugar, por la organicidad de un «sistema total de máquinas y de técnicas», un Sistema Técnico para Ellul (1980), que reduce el rango de finalidades a las que los medios tecnológicos pueden ponerse en servicio. Pero esta no-neutralidad se expresa también en otros dos factores fundamentales y complementarios. Señalará Castoriadis que el motor oculto de esta autonomización del fenómeno técnico es precisamente la idea de potencia absoluta, entendida esta como la convicción de que «en todos los dominios reunidos y para todas las finalidades imaginables, la “potencia” podía agrandarse sin límites» (Castoriadis, 2006b, p. 4). Sería como si mediante una progresión asintótica infinita de aumento de poder de control sobre el mundo el ser humano pudiera alcanzar una capacidad de dominación total, la potencia absoluta entendida como destrucción de cualquier limitación intrínseca a lo humano, de cualquier límite.

Sin embargo, esta idea es de nuevo contrafáctica porque lo que se observa más bien es que «la “potencia” aumentada es también, ipso facto, impotencia aumentada, o incluso “antipotencia”, potencia de hacer surgir lo contrario de lo que se pretendía» (Castoriadis, 2006b, p. 4). O, dicho de otro modo, todo avance tecnológico tiene un *precio* no calculable o mensurable en la forma de consecuencias negativas indisolublemente unidas a las ventajas que se planeaban obtener.

Una última manifestación social nociva de la hegemonía de esta significación es su impacto directo sobre las características específicas de los seres humanos que habitan la sociedad en la que aparece. Sintetizando se podría decir que a cada nueva institución de la sociedad le corresponde una *mutación antropológica* de los seres humanos que la componen, humanos que ven transformados sus imaginarios, sus expectativas, sus modos de vida y sus propios cuerpos. En concreto el ámbito del quehacer técnico del *teukhein* tiene consecuencias muy profundas en la definición y transformación de lo que se entiende como necesidades humanas en cada momento y lugar. Al respecto Castoriadis (1989, p. 165-166) señala:

Más en general en el tiempo, y más en particular en cuanto a los «aspectos» de las actividades sociales, toda técnica «productiva» sólo es tal técnica productiva en referencia a los «fines» particulares que la determinan y que ella determina (en implicación circular), que son las necesidades sociales, necesidades que son por doquier y siempre imaginariamente definidas y que no podrían serlo de otra manera

(lo único que no es imaginariamente definido en las necesidades humanas desde hace tres millones de años es una cantidad aproximada de calorías por día, con una determinada composición cualitativa aproximada), sin volver a lo que ya se ha dicho en el volumen anterior de este libro acerca de la técnica y las necesidades, es necesario subrayar simplemente esta implicación circular que se da entre una y otras y que, una vez más, hacen inseparables el teukhein y las significaciones no tan sólo «en los extremos», sino también in media res: es imposible plantear una necesidad como necesidad social (y no como sueño o Tierra Prometida) si no es en la medida en que lo que podría satisfacerla aparece en y por el teukhein social como efectuable, siquiera sea virtualmente; de la misma manera en que la posición de las necesidades sociales orienta y determina constante e interiormente, a través de innumerables vías, las modalidades e instrumentaciones concretas del teukhein. También, en el otro extremo, todo teukhein y toda técnica «presupone» o tiene como punto de partida la posición, creación absoluta, en y por lo imaginario social, de las figuras y los esquemas -de «cosas», de «objetos» separados-reunidos como medios de vistas a...etc.- que instituyen el mundo como mundo en el que es posible un teukhein como «medio» ineliminable de toda institución.

Lo anterior esboza a grandes rasgos los elementos que la significación imaginaria social central de la omnipotencia técnica introduce en el conjunto de la sociedad instituida actual. Sin embargo, resulta fundamental cuestionarse sobre el tipo de relación sociedad-naturaleza que éstos implican. Se puede afirmar que, de manera implícita, la idea que subyace a este proyecto de extensión ilimitada de la potencia es precisamente la de una naturaleza objetualizada, separada. Frente a ésta se alza un ser humano dominador que puede superar cualquier límite, la naturaleza es una entidad exterior que éste pretende transformar y controlar. Sin embargo, pese a que su transformación, destrucción y dominación se legitima tomando como base su carácter objetual, en este marco la naturaleza mantiene una autonomía *ontológica*, se la conceptualiza como diferente y diferenciada del mundo humano. Este paradigma, el tradicionalmente asociado al mundo moderno, tiene como hitos clásicos la descripción objetual-mecanicista de Descartes (2011), la exhortación al control y la dominación de la naturaleza mediante la ciencia de Bacon (2006), la idea de *desencantamiento del mundo* de Weber (2009) o la economización y conversión en medio de la naturaleza de mano de los fisiócratas y economistas clásicos que Jose Manuel Naredo ha descrito con gran detalle en diferentes obras, en concreto en su clásico *La economía en evolución* (Naredo Pérez, 2015).

Así que, aunque Castoriadis no lo formule explícitamente, se podría defender que a

la lista de significaciones imaginarias sociales centrales convendría añadir la significación de la «naturaleza-objeto», condición de posibilidad de la idea de racionalización ilimitada del imaginario capitalista. Esta significación habría sido fruto original de la génesis ontológica asociada a la institución de las sociedades de la Modernidad, lo que se concluye al constatar la diversidad antropológico-histórica de relaciones sionaturales que existían y existen en el planeta (Descola, 2012). Y es más, resulta relevante aislar esta significación de aquellas de la *ilusión asintótica del conocimiento científico* y la *omnipotencia técnica* ya que, más adelante, se defenderá precisamente que éstas pueden sobrevivir incluso cuando la noción de naturaleza, y por tanto de relación sociedad-naturaleza, de la sociedad se ve transformada a un nivel social imaginario.

De la ecología como subversión a la subversión de la ecología: el ecomodernismo

Una vez finalizada la somera exposición de algunas de las ideas clave de Castoriadis éstas se aplicarán al análisis del movimiento ecomodernista y su particular noción de relación sociedad-naturaleza. Dicho análisis se enmarcará dentro de un debate más amplio que lo dota de relevancia política: el de la ecología como vector de autonomía social.

El ecologismo como ejercicio de autonomía

Acaso la experiencia histórica más reciente de un conato de ejercer la autonomía social de un modo profundo y radical fue el surgimiento del ecologismo en los años 60 del siglo pasado. El mismo Castoriadis decía en un breve artículo que «[l]a ecología es subversiva porque cuestiona el imaginario capitalista que domina el planeta» (Castoriadis, 2006a, p. 265), o dicho de otro modo, desnaturaliza el conjunto de las significaciones imaginarias sociales abriendo la posibilidad de un acto de imaginación social radical que las sustituya por otras nuevas.

Así fue como los teóricos y miembros del naciente movimiento ecologista que asumieron en toda su radicalidad los problemas que el ecologismo ponía sobre la mesa llegaron a la necesaria conclusión de que una solución real no tenía más remedio que pasar por una transformación integral del mundo socio-histórico y de los seres humanos que lo habitaban. Una mutación antropológica y social que tuviera como base el abandono de las significaciones imaginarias sociales centrales de un capitalismo exhausto y en proceso de autodestrucción.

Para este ecologismo todo debía ser pensado de nuevo, desde la racionalidad de los mecanismos económicos hasta la radical historicidad del proyecto de racionalización de un capitalismo cuya ceguera ante los límites materiales del planeta podía condenarlo a un final relativamente súbito. Su impacto fue también fuerte sobre la supuesta omnipotencia técnica de las sociedades desarrolladas, sociedades que veían cómo la técnica que supuestamente les conducía hacia el mejor de los mundos posibles producía una degradación ecológica que no podían atajar. O, peor aún, cuyos intentos de atajar mediante una vía estrictamente técnica tenían efectos secundarios inesperados que producían una destrucción ampliada. Así comenzó a generarse un germen de sociedad instituyente autónoma, la teoría y la práctica de la ecología social radical, que se aglutinó en torno a un cierto programa de mínimos.

El primer elemento de este programa fue el reconocimiento de límites materiales al crecimiento y el desarrollo, que tuvo su parteaguas en la publicación del informe del Club de Roma *Los límites del crecimiento* (Meadows, 1972). De esta constatación se derivaba la necesidad de acabar con la cultura del desarrollo y del consumo para construir una sociedad que abandonara el imperativo del crecimiento.

En segundo lugar, la necesaria abolición del capitalismo como mediador social y paradigma económico dominante. Ya que éste se caracteriza por la depredación y la explotación del mundo natural, acabar con ellas implicaría construir un marco diferente. Algunas de las propuestas más populares en aquel momento fueron las inspiradas por la idea de don (Mauss, 2009), de la que se derivaba una economía basada en los intercambios directos y no monetarizados.

En tercer lugar, una reorganización socio-política que tomara como base comunidades democráticas a pequeña escala insertas en un marco federativo. Esto como una forma de llevar a cabo una revolución democrática que abandonara las

formas de la democracia parlamentaria y como condición de posibilidad de una reorganización metabólica que pusiera término a la crisis ecológica. El exponente práctico más popular de esta idea fue el movimiento de las comunas y uno de sus inspiradores teóricos fue Murray Bookchin (1999).

Y por último, y hasta cierto punto resumen de todo lo anterior, la des-industrialización de la sociedad. Esta implicaba no sólo una descomplejización del mundo productivo y reproductivo que fuera compatible con una autonomía política y material (proyecto compartido por muchas comunas), sino en general la puesta en cuestión y eventual reversión de las transformaciones socio-políticas que la industrialización había producido en el mundo. Por supuesto entre ellas se incluían también transformaciones a nivel de valores y de imaginarios en la relación con la naturaleza. Algunas de estas propuestas de des-industrialización quedaron recogidas en el libro *Los utópicos postindustriales* (Frankel, 1990).

En resumen, una reivindicación de la *autolimitación* en el marco del imaginario de la autonomía frente a la *hybris* del imaginario capitalista.

La ecología como ejercicio de heteronomía

Sin embargo, en ningún momento ecologismo ha sido únicamente sinónimo de un ejercicio autónomo de puesta en cuestión de las significaciones centrales del mundo de la Modernidad capitalista. La diversidad de corrientes en su interior ha dado lugar a posiciones que han hecho bandera de la idea de que era posible armonizar sus objetivos con algunas de las instituciones del mundo actual, o al menos de que no existía una radical incompatibilidad entre unos y otras.

Desde el marco de estudio que aporta Castoriadis dichas corrientes se pueden identificar con un ejercicio de heteronomía social en un sentido bien determinado y plenamente coherente con el funcionamiento de la sociedad instituida:

Incluso en tanto instituida la sociedad sólo puede existir como perpetua autoalteración. Pues no puede ser instituida sino como institución de un mundo de significaciones, que excluye la identidad consigo mismo y únicamente son por su posibilidad esencial de ser-otras; y por medio de la constitución de individuos sociales, que únicamente son tales y únicamente pueden funcionar como tales en la medida en que su socialización informe las manifestaciones de su imaginación radical, pero no destruya esta última». (Castoriadis, 1989, p. 331-332)

Es así como en pleno año 2016 la sensibilización ecológica, las transformaciones institucionales con «base ecológica» o los cambios parciales de matriz energética han sido expresiones de la imaginación radical y ejemplos de constitución de nuevas subjetividades que, en cambio, no han impedido que las significaciones centrales denunciadas hace ya más de medio siglo, las del imaginario capitalista, sigan manteniendo una hegemonía total. Es más, una hegemonía ampliada por su expansión a todos los rincones del planeta. Lo que ha ocurrido es que los problemas que se señalaron en la primera emergencia del ecologismo no han hecho más que agravarse hasta conducirnos a la delicadísima situación socio-ecológica actual. Dos obras recientes que la cartografían con mucho rigor son *El no actuar en aquellos días...*, de Jorge Riechmann (2016a) y *No es una estafa, es una crisis (de civilización)*, de Emilio Santiago (2015).

Un ejemplo paradigmático de este ecologismo heterónomo, por su importancia y grado de implantación a nivel mundial, es lo que se ha venido a conocer como ambientalismo. Los orígenes del mismo se sitúan en las primeras denuncias de las nocividades industriales (Carson, 2010) y los primeros esfuerzos por conservar y proteger territorios y especies animales amenazadas. Así, la creación de parques naturales o el desarrollo e implantación de legislaciones que regulan la contaminación de agua, tierra y aire son resultado directo de sus primeros esfuerzos en los años 70. Con el paso del tiempo el ambientalismo se ha institucionalizado en una serie de discursos y grupos que, desde una posición externa de denuncia y presión, han pretendido hacer de la problemática ecológica un ámbito aislado e insertarlo dentro de las dinámicas legislativas estatales. Su *modus operandi* característico ha venido siendo la identificación y denuncia de un cierto problema como «problema ambiental». Tras ello, el diseño de soluciones técnico-legislativas. Y, por último, la promoción y defensa de las mismas en la arena política con el fin de lograr materializaciones legislativas normalmente dirigidas a la conservación y protección de ciertos territorios o seres vivos como forma de poner fin a la amenaza

señalada. Algunas organizaciones paradigmáticas en este sentido son grupos como Greenpeace o, en EEUU, el Sierra Club.

Otra corriente más explícitamente inserta en una dinámica de heteronomía social del imaginario capitalista es el discurso de la *modernización ecológica* (Mol, 1997). Éste tiene su origen en el gran cuestionamiento del que el ambientalismo fue objeto durante la década de los ochenta. Fue precisamente en esos años cuando comenzaron a madurar diferentes tendencias que se denominaron post-ambientalistas, como por ejemplo el ecofeminismo o la ecología profunda, que pretendían superar los límites del primer ambientalismo. La modernización ecológica nació en la Alemania de los años 80 de la mano de, entre otros, los sociólogos Joseph Huber y Martin Jänicke. En el texto de Mol anteriormente citado se resumen las novedades de este nuevo discurso frente al ambientalismo en cuatro puntos. El primero de ellos, la centralidad de la ciencia y la tecnología modernas para pensar cualquier reforma ecológica. El segundo, la compatibilidad de las dinámicas económicas y de mercado con la transformación ecológica de la sociedad. Es más, estos autores llegan a situar dichas dinámicas no ya como compatibles, sino como elemento clave y posibilitante. En tercer lugar, una reformulación del papel del Estado en la política ambiental, pasando éste a un segundo plano a favor de una política más descentralizada y participativa y a una mayor delegación de funciones en el mercado. Por último, una propuesta de incorporación/institucionalización de los movimientos sociales para que abandonen su postura de críticos exteriores y se conviertan en protagonistas de la reforma ecológica. Estos planteamientos serían el antecedente clave de la versión del desarrollo sostenible y de la ecología industrial que se hicieron populares en la década de los noventa.

Hoy sin embargo, y en concreto en EEUU, post-ambientalismo comienza a ser cada vez más sinónimo de ecomodernismo («Environmental movement in the United States», 2016). Es más, la cada vez más evidente emergencia climática, y la urgencia por encontrar soluciones a la misma, está teniendo como consecuencia que esta reactualización no declarada del discurso de la modernización ecológica, que también se hace conocer como ecopragmatismo, adquiera muy rápidamente gran cantidad de consenso entre los sectores tecno-progresistas que pretenden conciliar la solución al problema ecológico con el mantenimiento del *statu-quo*. De ahí la necesidad imperioso de estudiar y criticar este discurso, exponente de la heteronomía social y del imaginario capitalista, antes de que gane hegemonía social y se convierta en sinónimo único de ecología.

El ecomodernismo

Breve historia de un discurso naciente

En el año 2004 dos militantes del movimiento ambientalista estadounidense, cercanos al Partido Demócrata, publicaban el panfleto *The death of environmentalism* (Shellenberger & Nordhaus, 2004). Ted Nordhaus y Michael Shellenberger, los fundadores y líderes del movimiento ecomodernista, diagnosticaban el fin y la muerte del ambientalismo tal y como había existido y funcionado hasta ese momento. Su diagnóstico apuntaba a fundamentalmente dos causas de defunción. La primera, la imposibilidad de seguir pensando las cuestiones ecológicas al margen de problemas políticos y sociales más amplios, en concreto lo laboral-económico. El éxito del neoliberalismo, desde su análisis, habría sido el de instituirse como una cultura política exitosa que presenta una visión total y coherente de una sociedad deseable acompañada de los valores necesarios para materializarla. La segunda causa de muerte la atribuían a la emergencia climática. El cambio climático se alzaba como un problema transversal, no asimilable a la etiqueta de «problema ambiental» y, en ese sentido, como un reto necesitado de una rearticulación político-social total.

La necesidad de construcción de una alternativa política a la hegemonía neoliberal la presentaban como especialmente imperiosa atendiendo a su propia relectura del nacimiento y auge del ecologismo. Desde su punto de vista, muy influido por Inglehart (Buck, 2013), el auge de valores *post-materiales* en la sociedad había tenido como condición de posibilidad la relativa riqueza y seguridad proporcionada por las décadas del New Deal estadounidense. De este modo, la inseguridad económica y vital creciente creada por el neoliberalismo, además de su violenta y explícita oposición, estaría en la base del debilitamiento y pérdida de consenso del ecologismo y sus propuestas entre la población.

Desde este punto de partida los padres del ecomodernismo se embarcaron en una incesante labor institucional y teórica que tendría como consecuencia una ampliación y refinamiento de su discurso y su práctica. En lo institucional se podría señalar varios hitos fundamentales. Por un lado, la fundación del *Breakthrough Institute* en 2003 que actúa como Think Tank y sede física del movimiento. Allí se llevan a cabo programas de formación para académicos jóvenes (*Breakthrough Generation* [4]), congresos y encuentros anuales [5], la publicación de una revista en

papel y virtual[6], etc. Por otro lado, la participación en la construcción de una propuesta explícita de proyecto político que toma como eje conductor su idea de modernización ecológica, la *Apollo Alliance* (Apollo Alliance, 2008). Ésta propone que el gobierno estadounidense invierta 300 billones de dólares en un periodo de 10 años para, en colaboración con los sindicatos, refundar una suerte de New Deal que pueda producir empleos abundantes y seguros mediante la transformación del sistema energético de los EEUU hacia una matriz renovable. Se ha reconocido públicamente en esta propuesta la base del programa de renovación energética de la administración Obama, plan que la victoria de Trump ha puesto en la cuerda floja.

El periodo 2004-2015 fue también muy activo en lo teórico con la publicación de gran cantidad de libros, informes, artículos en prensa, artículos científicos e incluso con apariciones televisivas. A través de todos estos materiales y el corpus documental que conforman el ecomodernismo como propuesta teórico-institucional ha ido tomando forma y consistencia. Desde sus posiciones iniciales, más bien modestas y muy centradas en el contexto de EEUU, ha ido avanzando hacia la construcción de un marco teórico y práctico mucho más ambicioso e integral. Este periodo culminó con la gran presentación en público del movimiento, la publicación en abril de 2015 del *Manifiesto ecomodernista* (Asafu-Adjaye et al., 2015). Éste ha actuado a la vez como presentación de la corriente, elemento de difusión de la misma y síntesis ideológica. En lo que sigue se detallarán los elementos principales que integran la propuesta teórica del ecomodernismo tratando de justificar su inclusión dentro del marco del imaginario capitalista y su asimilación a los esfuerzos de heteronomía social. En cambio, por cuestiones de espacio, tan sólo se abordará una discusión crítica con su noción de Antropoceno, es decir, con su particular reformulación de la relación sociedad-naturaleza. Obviamente la ausencia de dicha discusión crítica con los planteamientos de otros ámbitos está lejos de significar un acuerdo con los mismos.

Principales propuestas teórico-prácticas

El elemento aglutinador de toda la propuesta, que se encuentra en la base incluso de su nombre, es la defensa explícita del marco liberal-capitalista en su encarnación institucional actual: la democracia parlamentaria (Asafu-Adjaye et al., 2015, p. 8-10). Este marco se interpreta como el resultado de un proyecto moderno incontrovertido y libre de toda ambigüedad. Se viviría así en la sociedad más avanzada y libre de la historia de la humanidad. Es más, no solamente se defiende la inevitabilidad y deseabilidad de la extensión de dicho marco a todo el mundo (incluyendo sus

niveles de producción y consumo, la industrialización, la mutación material y antropológica que implica, etc.), sino que se afirma de manera fuerte que cualquier propuesta política que no lo tome o como punto de partida o como objetivo está condenada al suicidio político. Desde su prisma hay que dejar toda crítica a la Modernidad para asumir que la misma es todavía un proyecto incompleto que necesita de una apuesta teórico-institucional decidida para extenderla a todo el mundo y refinarla en los lugares donde ya existe.

De ahí que sostengan que problemas tan graves como el cambio climático y la pérdida de biodiversidad, básicamente los dos ejes de la emergencia ecológica en su interpretación, no puedan asociarse a ningún proyecto político que niegue o cuestione dicho marco so pena de verse condenados a quedar por siempre sin resolver. Por tanto, se constata aquí una alineación explícita con la idea de capitalismo, y en concreto con la significación imaginaria social de la racionalidad económica del mercado. De igual modo es evidente el carácter heterónomo, en la interpretación de Castoriadis, de una propuesta que pugna por mantener básicamente intacto el marco social del mundo instituido.

De aquí se deduce de igual modo que el ecomodernismo se alinea con el marco mítico progresista que Castoriadis caracterizó como significación imaginaria social central. Su interpretación del desarrollo histórico de las sociedades occidentales como un proceso teleológico de refinamiento del modo de vida en la Tierra y su idea de que la abundancia material es la condición de posibilidad del florecimiento de los valores ecológicos les empuja a defender de manera explícita el crecimiento económico y el consumo (Swezey & McConagy, 2011). Es decir, a mantener el desarrollo como un imperativo y un destino (Nordhaus, Devi, & Trembath, 2016).

Ahora, dichas posiciones sostenidas desde una corriente que se autodenomina ecologista tienen necesariamente que pasar por la reformulación, crítica o negación de dos problemas clásicos dentro de la historia del ecologismo. El primero, el de los límites materiales al crecimiento. A partir de sus elaboraciones teóricas los ecomodernistas niegan que exista tal problema. En primer lugar porque señalan que la metodología de la huella ecológica es fundamentalmente incorrecta (Blomqvist et al., 2013) y que los materiales del planeta están lejos de agotarse. Es más, niegan que las metodologías que han augurado el pico de materiales y combustibles fósiles sean aplicables a escala planetaria (Nordhaus, Shellenberger, & Blomqvist, 2012).

Pero no sólo cualquier límite material al crecimiento está muy lejos de ser una

realidad, sino que la dinámica de las sociedades actuales en el relato ecomodernista es precisamente la del inicio de la *desmaterialización de la economía*. En sus informes (Blomqvist, Nordhaus, & Shellenberger, 2015) defienden que ya al día de hoy el crecimiento y el desarrollo están comenzando a prescindir de la necesidad de un consumo intensivo de materiales y territorio, y que en el futuro tan sólo habrá que impulsar esta dinámica. En concreto señalan como elementos claves del proceso el aumento de la eficiencia tecnológica, la racionalización e industrialización de todos los procesos productivos y reproductivos (en especial los agrícolas) y la urbanización generalizada del mundo. Esta urbanización se defiende con base a la creencia, eminentemente imaginaria, de que las ciudades son los espacios más eficientes en uso de territorio y recursos. De modo que el horizonte que dibuja el ecomodernismo sería el de un futuro en el que se podría contar con territorio y materias primas de sobra para continuar creciendo. Es más, la racionalización y concentración urbana serían de hecho la única vía para evitar el deterioro de todos los ecosistemas y hacer viables políticas de conservación en territorios que ya no sería necesario utilizar para crecer (imperativo irrenunciable para ellos) y que se podría elegir utilizar para conservar vida animal y vegetal (Asafu-Adjaye et al., 2015, pp. 25-27), (Blomqvist et al., 2015).

En estas propuestas subyace de nuevo de manera explícita el proyecto de racionalización ilimitada del imaginario capitalista, coincidiendo incluso la terminología utilizada. Además, en sus nociones de conservación, recogidas en los informes anteriormente citados, se observa muy bien una cierta continuidad con el tipo de relación con el territorio que era ya clásica en el ambientalismo. Una separación brusca entre el mundo humano y el natural que, de manera paradójica, se verá que tiene como resultado la desaparición de una naturaleza que se entiende como producto y creación de lo humano, es decir, como fundamentalmente parte del mundo de lo social.

El segundo problema clásico al que el ecomodernismo tiene que dar solución para proponer el mantenimiento y extensión del modo de vida actual es el energético. El imperativo básico de su proyecto en este aspecto es el acceso a fuentes de energía baratas y limpias (Caine et al., 2014), en el sentido reduccionista de no emisoras de gases de efecto invernadero. Para ello los ecomodernistas apuestan por dos vías. Por un lado, el desarrollo de energías renovables, elemento central de su propuesta desde los tiempos de la Apollo Alliance. Sin embargo, entienden que por sí mismas y en el momento actual estas fuentes de energía son insuficientes para sustentar su proyecto (Dirks et al., 2014). De ese modo, criticando el aumento en el uso del

carbón que ha acompañado a la transición a las renovables en lugares como California o Alemania, su apuesta es utilizar la energía nuclear como complemento a las renovables. Propugnan que desde el ámbito de un ecologismo dispuesto a evitar el cambio climático es necesario la defensa de las centrales existentes, la mejora de la tecnología nuclear de fisión y la construcción de más centrales nucleares, especialmente en países del Tercer Mundo (Nordhaus, Lovering, & Shellenberger, 2014). De igual modo confían en que el desarrollo de la tecnología de fusión nuclear, desde su perspectiva viable y cercana en el tiempo con el suficiente apoyo al desarrollo tecnológico, hará que al territorio en abundancia se una energía prácticamente ilimitada.

Si se atiende a sus últimas publicaciones (Chhetri et al., 2016) la propuesta del ecomodernismo se podría resumir como una adaptación al cambio climático, basada en la racionalización y el desarrollo tecnológico, que construya un horizonte de crecimiento económico desmaterializado en un planeta con territorio, materiales y energía esencialmente inagotables para los fines humanos y compatible con el desarrollo de espacios de conservación animal y vegetal. Hasta este punto se han identificado ya todas las significaciones imaginarias sociales del imaginario capitalista en el discurso. No se ha realizado mención explícita a la significación de la omnipotencia técnica porque, de algún modo, una de las tesis de este artículo es que la misma es transversal y consustancial a toda la propuesta.

En la base de la posibilidad de sostener el proyecto ecomodernista como una alternativa viable, se encuentra precisamente la idea de que frente a la emergencia climática los seres humanos podrán desarrollar tecnologías que racionalicen y hagan más eficientes la vida humana en el planeta mediante la artificialización total del planeta. Pero, es más, en su propuesta se reproducirían todos los presupuestos imaginarios que anteriormente se describieron: la asunción de neutralidad de la técnica, la negación del carácter sistémico del entramado socio-histórico, la idea de potencia técnica absoluta y, con especial virulencia, la ilusión de omnipotencia política frente al mundo tecnológico. De hecho, tanto en sus informes (Aki et al., 2010) como en sus propuestas subyace la idea de que sería posible transformar los imaginarios y la constitución material del planeta exclusivamente mediante una acción político-institucional, en la mayoría de los casos asimilada al ámbito de lo estatal.

En lo que sigue se defenderá la hipótesis de que el ecomodernismo y su idea de Antropoceno sí que ha roto con el modo en que se ha venido conceptualizado la

relación sociedad-naturaleza en el imaginario capitalista desde hace al menos dos siglos: la «naturaleza-objeto». Es más, se defenderá que en la base de dicha transformación se encuentra una exacerbación y dilatación del ámbito de aplicación de la significación de la omnipotencia técnica.

Una exposición crítica del Antropoceno en la visión ecomodernista

En la base del proyecto teórico y la propuesta política del ecomodernismo se encuentra su particular re-formulación de la idea de Antropoceno (Shellenberger & Nordhaus, 2011), (Arias-Maldonado, 2015a). De hecho, no es casual que en las primeras líneas del *Manifiesto ecomodernista* se lea:

Decir que la Tierra es un planeta humano resulta más cierto cada día. Los humanos fueron hechos por la Tierra y la Tierra es reformada por los humanos. Muchos científicos expresan esto diciendo que la Tierra ha entrado en una nueva era geológica: el Antropoceno, la edad de los humanos. (Asafu-Adjaye et al., 2015, p. 1)

La idea de Antropoceno nació en el seno de la geología y las «ciencias de la Tierra» con la intención de señalar que al día de hoy, atendiendo a la magnitud del impacto ambiental, el ser humano se había convertido en el principal agente de modificación de la superficie terrestre (Carrington, 2016). Sin embargo, para los ecomodernistas significa mucho más. Para el profesor de la Universidad de Málaga Manuel Arias-Maldonado, una de las personas que ha encontrado en esta nueva corriente un marco afín para el trabajo que venía realizando desde hacía ya algún tiempo, el Antropoceno es:

a la vez una descripción del estado actual de las relaciones sionaturales, una cronología de los eventos que dieron lugar al mismo Antropoceno, una teoría con valor explicativo sobre cómo la sociedad humana se relaciona con la naturaleza, y una categoría epistémica que cada vez más enmarca el debate sobre el cambio climático global y sirve de guía para futuras investigaciones en ámbitos que aunque diferentes, están cada vez más interconectados[\[7\]](#). (Arias-Maldonado, 2016, p. 4)

Es decir, en su formulación de Antropoceno conviven hasta tres dimensiones. Por un lado, la ya descrita anteriormente, la puramente geológica y biológica, en la que no se ahondará. En segundo lugar, un marco conceptual para el estudio de la evolución de la relación sociedad-naturaleza, y en concreto de las transformaciones de una y otra, del que se verá que el autor afirma poder deducir ciertos principios universales.

Y, por último, un diagnóstico sobre el estado actual de la relación sociedad-naturaleza del que se deriva todo un *marco epistémico* desde el que pensar propuestas de transformación del mundo socio-histórico. En lo que sigue se realizará una exposición crítica de los dos últimos aspectos tomando como referencia la obra de Arias-Maldonado y bajo la hipótesis de que en sus trabajos se recoge de manera esencial la postura del ecomodernismo al respecto de esta cuestión. En dicho análisis se tratará de justificar la pertinencia y relevancia de hablar de una nueva significación imaginaria social, la de la «naturaleza-artefacto», que habría venido a sustituir a la «naturaleza-objeto» en esta reactualización del imaginario capitalista.

El Antropoceno como cronología de las relaciones sociedad-naturaleza

Comenzando por la acepción cronológica de Antropoceno, Arias-Maldonado afirma que es un error entender la historia de los diferentes *regímenes socioecológicos* [8], su terminología para hablar de las distintas relaciones que se han establecido entre sociedades y culturas a lo largo de la historia, desde una separación estricta de lo natural y lo socio-histórico. De aquí se deduce una de las nociones centrales del discurso ecomodernista: *nunca en la historia humana ha existido una naturaleza al margen de las transformaciones que el mundo sociohistórico ha realizado sobre ella*, o dicho de otro modo, los dos ámbitos han conformado en todo tiempo una entidad *híbrida*.

Tal y como lo desarrolla Arias-Maldonado, a lo largo de la historia se han ido sucediendo distintos marcos culturales y simbólicos que han determinado el modo en que las sociedades miraban la naturaleza y se relacionaban con ella, en concreto mediando en sus impactos materiales sobre el mundo (Arias-Maldonado, 2016, p. 4). Sin embargo, para el autor malagueño estas diferentes construcciones culturales se reducen a un instrumento de legitimación y explicación de las diferentes realidades materiales que de facto se iban instituyendo previamente siguiendo una constante o ley universal. Este principio universal subyacente a la historia de las transformaciones de los regímenes socioeconómicos lo formula como «el impulso universal hacia una adaptación agresiva, que constituye un impulso característico de la especie [9]» (Arias-Maldonado, 2015b, p. 5).

De modo que se pueden separar dos aspectos en la propuesta. Por un lado, la descripción de la dinámica de imbricación entre la cultura y la naturaleza, y por otro lado, el principio universal subyacente. En lo primero en verdad su postura no se

encuentra lejos de la de Castoriadis. La centralidad que éste otorgó a lo imaginario en sus análisis nunca fue sinónimo de un posicionamiento ingenuamente *culturalista* y *relativista*, que pretendiera negar cualquier tipo de trabazón e influencia del mundo natural en la institución de la sociedad. Para él dicha relación es fundante, aunque no de un modo determinista, y toma la forma de lo que denomina *apoyo*.

Existiría una primera fase en la que «[l]o histórico-social emerge en lo que no es lo histórico-social: lo presocial o lo natural» (Castoriadis, 1989, p. 71), del *primer estrato natural*. La relación con esta naturaleza entendida como *ser-así en sí*, terminología que llama la atención sobre la autonomía relativa del ámbito de lo natural con respecto de lo histórico-social, será pues una constante de toda institución de la sociedad en tanto que siempre *apoyada en este primer estrato natural*. Ahora, es una autonomía de lo natural relativa ya que la sociedad instituida tiene a su vez un efecto en ese primer estrato natural, modificándolo parcialmente en su autotransformación. El mismo Castoriadis (1989, p. 305) describe esa relación como sigue:

La organización de este mundo se apoya en ciertos aspectos del primer estrato natural, allí encuentra puntos de apoyo, incitaciones, inducciones. Pero no es sólo constante repetición o reproducción; también puede describírsele como una «toma» parcial y selectiva. Lo que se «toma» sólo se toma en función y a partir de la organización del mundo que la sociedad ha planteado; sólo lo es en tanto *formado* y *transformado* en y por la institución social; y, por último, y sobre todo, esta formación-transformación es *efectiva*, figurada o presentificada en y por modificaciones del «mundo sensible»: de tal suerte que, finalmente, *aquello sobre lo cual* se da el apoyo resulta *alterado* por la sociedad por el hecho mismo del apoyo [...]. Pues la institución del mundo de las significaciones como mundo histórico-social es *ipso facto* «inscripción» y «encarnación» en el «mundo sensible» a partir del cual éste es históricamente transformado en su ser-así.

Y precisamente el modo en que la sociedad instituida lleva a cabo esta transformación es mediante la institución del *teukhein* (Castoriadis, 1989, p. 158-161).

Aunando todo lo anterior Castoriadis construye una noción particular y relevante de la forma que toma la relación entre las sociedades humanas y la naturaleza. En este sentido, es importante mencionar que:

La «realidad natural» no es únicamente lo que resiste y no se deja hacer; también es todo aquello que se preste a transformación, que se deje alterar «condicionalmente» mediante sus «intersticios libres» y a la vez su «regularidad». Y estos dos momentos son esenciales. La «realidad» natural es indeterminada en un grado esencial para el hacer social; en ella es posible mover y moverse, transportar y desplazarse, separar, reunir. Incluso, en la escala macroscópica, existe la indeterminación misma (hay movimiento, poder-ser de otra manera, «materia» o «potencia» en el sentido aristotélico del término). Y esta indeterminación corre pareja con una determinación, con propiedades relativamente fijas y estables, y relaciones necesarias o probables: si...entonces..., condición para dar existencia de otra manera a lo que es. Esta resistencia y esta materialidad indisociables del «dato natural» permiten la instrumentación efectiva del *teukhein* y del hacer social en general. Pero la línea sobre la cual se manifiestan, dependen del hacer y del *teukhein* social. De tal suerte que, en cierto sentido, esta condición de posibilidad última se vuelve abstracta: la sociedad siempre tiene que ver con el «dato natural» en tanto siempre resistente y a la vez maleable; pero lo que es resistente y maleable y la manera en que lo es, sólo se da en correlación con el mundo social que en cada momento se considere. (Castoriadis, 1989, p. 305-306)

Por tanto, una naturaleza flexible y abierta a las modificaciones del quehacer humano del *teukhein* pero que mantiene un ámbito de autonomía irreducible que el ser humano no puede «ignorar o trasgredir sin poner forzosamente en peligro su existencia misma en tanto ser vivo» (Castoriadis, 1989, p. 116).

Desde este prisma la propuesta ecomodernista acertaría al llamar la atención sobre la imbricación del mundo social, el de las génesis de imaginarios, y las transformaciones del mundo material. Sin embargo, su pretensión de sustituir la idea de *adaptación* por la de *transformación de los ecosistemas* (o en muchos casos directamente por la de *ingeniería de ecosistemas*) sería esencialmente imaginaria por dos motivos fundamentales.

El primero porque supone reactualización de un discurso productivista que viene a proyectar transhistóricamente los valores de la sociedad contemporánea al grueso de la historia del metabolismo humano. Cuando Arias-Maldonado (2016, p. 10) afirma que:

Desarrollar una genealogía de los *modos de habitación* [el modo en que el autor

caracteriza las formas particulares de metabolismo humano] implica, en primer lugar, el reconocimiento de que la adaptación humana [agresiva y basada en la ingeniería de ecosistemas] no es una elección, sino una necesidad [y por tanto no elegible ni criticable, como dirá en otros lugares]. Y en segundo, identificar los aspectos de la adaptación humana al medio que difícilmente podrían haberse desarrollado de algún otro modo (la dominación de las otras especies, la explotación de los recursos naturales, la migración a otros territorios, etc.)

Esta claramente afirmando que las formas de destrucción y transformación de la naturaleza que han caracterizado la relación con ésta desde el auge y hegemonización del imaginario capitalista son una componente esencial de la especie, es decir, que en toda sociedad humana la significación imaginaria social de la «naturaleza-objeto» habría formado parte del mundo instituido. Sin embargo, la antropología (Descola, 2012) nos advierte de que el grueso de sociedades humanas que han existido a lo largo de la historia han tenido formas diversas de relación con la naturaleza, formas en las que incluso muy a menudo se la entendía como un miembro más de la comunidad. Y más en general, este tipo de postura supondría una reificación del proyecto de racionalización del mundo, que desde el marco castoriadiano es una realidad radicalmente histórica, transitoria e imaginaria.

Es cierto que en varias ocasiones Arias-Maldonado complejiza su argumento de dos formas diferentes. Primero, afirmando que dicha adaptación agresiva es en principio compatible con un marco simbólico en el que no se reconoce explícitamente una objetualización de la naturaleza aunque ésta se practique *de facto*; y segundo, defendiendo que también puede ser fruto de un acción inconsciente. Con dichos matices pretendería desarticular una crítica como la anteriormente expuesta. Sin embargo, de aceptarse su tesis, no cabría más que aceptar también que no ha existido ningún grupo humano que haya vivido en un equilibrio sostenible con su medio, que no pueden desarrollarse culturas que busquen una simbiosis pacífica con la Tierra o, tal y como el mismo autor hace de forma explícita en sus trabajos, que no se puede criticar el capitalismo porque éste no es más que el medio más perfeccionado para satisfacer la esencia del modo de habitar universal y transhistórico humano (Arias-Maldonado, 2015b, p. 5). Estas afirmaciones son a todas luces insostenibles ya que de nuevo supondrían una reificación del mundo imaginario instituido hegemónico.

En conexión cercana con lo anterior aparecería el segundo elemento que convierte dicho principio universalista en profundamente imaginario. Éste supone que existe

una continuidad esencial en los diferentes episodios que han constituido la historia de la transformación humana de la naturaleza. Así todo lo acontecido desde el neolítico hasta el surgimiento de la biología sintética no supondría más que una escalada lineal en la que los seres humanos habrían adquirido una capacidad cada vez mayor para convertir los elementos naturales en artefactuales, para artificializar el mundo.

Este paradigma, con ciertas diferencias de matiz, es el que comparten casi todos los teóricos que a día de hoy trabajan en la construcción del objeto teórico de la *bioartefactualidad*. La idea básica detrás del *bioartefacto* sería precisamente la de que tan pronto como un elemento natural se pusiera, intencional o no intencionalmente (Parente, 2014), al servicio de lo humano pasaría a transformar su estatuto ontológico en artefactual. Al basar su evaluación de lo que es natural y lo que es artefactual en un marco ontológico (Heyd & Lee, 2005), la conclusión lógica de estos autores es la de que no existe una diferencia esencial entre aquello que hicieron los primeros domesticadores y lo que se hace a día de hoy en los laboratorios de ingeniería genética. Así pues, esa continuidad marcaría precisamente que la artificialización del mundo habría sido ni más ni menos que el *leit-motiv* subyacente a toda la historia humana desde al menos el neolítico.

Tan pronto como se adopta un marco socio-histórico, y no ontológico, posturas de este tipo se desmoronan. Y es que, tal y como Castoriadis lo conceptualiza, la evolución socio-histórica viene marcada precisamente por las sucesivas *autoinstituciones* de la sociedad en las que ésta cambia sus prioridades, problemas, y proyectos. En concreto tanto él como otros tantos autores (Ellul, 2003), (Mumford, 1971), (Riechmann, 2005) han venido a asociar el proyecto de artificialización del mundo precisamente a las transformaciones simbólicas y materiales que vivieron las sociedades en el tránsito hacia la Modernidad. Así, concluyen, el momento en que la *autoinstitución* moderna de la sociedad se llevó a cabo marcó una gran *discontinuidad* con el mundo precedente. En dicha génesis ontológica/socio-histórica casi todas las prácticas anteriores se resignificaron y quedaron insertas dentro de las coordenadas del imaginario capitalista. Es más, prácticas como las de la transformación agresiva del medio adquirieron en dicho marco una importancia y una escala sin precedentes a nivel histórico. Así pues la noción continuista en el proyecto de artificialización del mundo se nos presenta tanto en la teoría como en sus usos prácticos como una mera coartada ideológica que permitiría continuar con dicho proyecto en un momento en que su escala y últimas materializaciones están levantando alarmas entre todos aquellos que mínimamente entienden sus

implicaciones y los riesgos que lleva asociados. ¿O no es acaso curioso que a nadie se le hubiera ocurrido hablar de bioartefectos hasta la aparición de la ingeniería genética?

El Antropoceno como diagnóstico

La segunda acepción relevante de Antropoceno que Arias-Maldonado aborda es la de éste como diagnóstico de la situación actual. El autor malagueño afirma que una manera de entender que a día de hoy se vive en el Antropoceno es aceptar que «la naturaleza ha dejado de existir como una entidad autónoma, excepto en el sentido trivial en el que aún sigue siendo la espina dorsal de la realidad física y mantiene algunos elementos de autonomía» (Arias-Maldonado, 2016, p. 7). Así hoy, en el horizonte de la *posnaturaleza*, la supuestamente ancestral naturaleza híbrida del mundo socionatural se visibilizaría con toda su potencia dejando obsoleta cualquier noción de naturaleza *per se*.

Esta idea no es en ningún caso novedosa y tiene como uno de sus antecedentes más populares el libro *El fin de la naturaleza*, de Bill McKibben (1990). La idea intuitiva sería la de que siendo a día de hoy el porcentaje del conjunto de ecosistemas que mantienen una independencia de las dinámicas socio-históricas humanas inferior al 25 % ha dejado de tener sentido hablar de una naturaleza al margen de lo social. Es más, en el marco de un cambio climático de origen antrópico cuyos efectos son cada vez más visibles parece no existir ya ecosistema alguno que no se vea afectado por la dinámica del mundo socio-histórico humano. Ahora, pasar de ahí a afirmar que la naturaleza ha perdido su autonomía en algún sentido es dar un paso bastante grande.

El debate a este respecto es complejo, pero se retomarán dos hitos críticos del mismo que son relevantes. Por un lado, las posturas de Keekok Lee (2005), para la cual la naturaleza no ha perdido su autonomía en ningún sentido relevante ya que ésta abarcaría hasta siete acepciones diferentes. Entre las mismas se incluiría el grueso del universo, las leyes naturales y todos los espacios del mismo planeta que de hecho el ser humano aún no ha llegado a transformar (los fondos abisales o el interior del planeta). En el ámbito de la corteza terrestre tampoco se podría hablar de pérdida de autonomía, sino únicamente de una mayor proliferación de bioartefectos que, como se vio anteriormente, al constituir elementos ontológicamente diferenciados no implicarían una merma de autonomía de la naturaleza.

Más sugerente, y libre de los problemas asociados a la noción de bioartefacto, es la postura de Jorge Riechmann en *Un mundo vulnerable* (2005, p. 97-134). En dicha obra éste, tras diferenciar cuidadosamente diferentes acepciones de naturaleza, pone el peso de su análisis en la naturaleza fundamentalmente orgánica y autónoma de la naturaleza-4. Esta naturaleza-4 correspondería a la naturaleza entendida precisamente como conjunto de ecosistemas fruto de un proceso de co-evolución de millones de años anterior e independiente del ser humano. Es más, el autor madrileño nos recuerda el riesgo intrínseco a modificar complejos entramados sistémicos en los que millones de años han producido muy finos encajes de los elementos, encajes casi imposibles de igualar, reproducir o recrear por las acciones transformativas humanas. Esto es lo que condensa la Tercera Ley de la ecología en la formulación de Barry Commoner: *nature knows best* (la naturaleza es más sabia).

Así pues, cuando desde el ecologismo de corte autónomo se acepta que hoy se vive en un horizonte *posnatural*, inmersos en el Antropoceno, esta condición de híbrido socionatural de mundo de hoy se interpreta como novedosa, frágil, precaria y fruto del olvido del *apoyo* en la naturaleza en el sentido de Castoriadis. Es decir, de su análisis se deriva necesariamente un principio de precaución radical y una crítica del proceso que nos ha traído hasta esta situación que debería llevar a una limitación tremenda de la transformación técnica del mundo, sino a la abolición y el sabotaje de muchos de los elementos que componen hoy la forma del *teukhein* de la sociedad instituida. Esta necesidad de una transformación radical del mundo socio-histórico se deduce con especial intensidad en el marco de interpretaciones del ecologismo que van más allá de la mera cuestión de la supervivencia y siguen teniendo como objetivo el de construir una práctica autónoma que tome la re-articulación de la realidad material como la condición de posibilidad de una emancipación social efectiva[10].

Para ver como la postura del ecomodernismo a este respecto es fundamentalmente diferente es interesante, por ilustrativo, recuperar el relato que Arias-Maldonado realiza de esta pérdida de autonomía de la naturaleza (Arias-Maldonado, 2015a, p. 33-53). En su interpretación, la posición inicial del proceso es precisamente la animalidad del ser humano, indiscutible después de Darwin. Así en primera instancia para él no tendría sentido hablar de una diferencia ontológica entre el ser humano y la naturaleza, o entre lo social y lo natural. Sin embargo, tomando como base el principio universal que anteriormente se expuso, lo que el autor malagueño concluye es que la progresiva artificialización de lo natural que es consustancial al desarrollo

humano va haciendo que material y simbólicamente el ser humano se separe de la naturaleza. Es decir, va a apareciendo una diferencia entre sociedad-naturaleza cuya raíz es histórica, no ontológica. Pero, y he aquí el salto interesante, a día de hoy dicha diferencia se habría agudizado tanto que la naturaleza habría quedado reducida a un mero conjunto de *bioartefectos*. Dentro de estos entrarían plantas y animales domesticados, carne de cañón para la ingeniería genética y la biología sintética, pero también ecosistemas a conservar, que tendrían como condición de posibilidad el ejercicio de la ingeniería ambiental por parte de las sociedades humanas. Es decir, se pasa de una «naturaleza-objeto» a una «naturaleza-artefacto» que comparte con los artefactos precisamente su carácter creado y gestionable.

En este punto el mundo natural, el social y sus interacciones quedan reducidos a meras entidades técnicas, «objetos culturo-naturales resultado de las prácticas y actividades sociales» (Arias-Maldonado, 2015b, p. 10). Y de ahí el autor malagueño deduce que «se debe dejar de entender la Naturaleza como una entidad afectada por la influencia dañina de un agente externo (la humanidad)» (Arias-Maldonado, 2015b, p. 11). Y es aquí donde gana especial relevancia el tipo de análisis que anteriormente se realizaba en torno a la omnipotencia técnica como significación imaginaria social en el análisis castoriadiano, ya que lo que aquí se ve es cómo en este nuevo discurso todos los elementos imaginarios que caracterizaban la relación técnica de las sociedades contemporáneas con el mundo abiótico pasan a proyectarse al mundo biológico.

La naturaleza se convierte simplemente en un objeto humano, en una manufactura más que puede verse sujeta al control total, el diseño y la gestión. Es más, el ecomodernismo ve en el Antropoceno la oportunidad y el deber[11] de «re-crear naturalezas y re-organizar sicionaturalezas de modos que resulten beneficiosos para los seres humanos y no humanos» (Arias-Maldonado, 2016, p. 10). Si lo único que existen son estas entidades híbridas organizadas en un sistema siconatural, los problemas socioecológicos se reducen a problemas técnicos[12], a la búsqueda de una regulación interna correcta (es decir, a la racionalización del imaginario capitalista) de dicho sistema mediante la utilización de una capacidad de control humana (de la *potencia*) que, cayendo en una *hybris* desatada, se supone total.

Este tipo de postura sería fruto de una confusión esencial, equiparar la capacidad humana para transformar la naturaleza con su capacidad para controlarla. Aunque el entramado tecno-científico contemporáneo ha demostrado una tremenda capacidad

para modificar la naturaleza, la capacidad de control del ser humano sigue siendo, como siempre ha sido, muy reducida (Riechmann, 2016c). Así pues, la idea mistificadora de una técnica que nos permitiría dominar de manera absoluta el mundo natural da un salto mortal para abrir paso a la capacidad de re-crear la naturaleza, de transformarla a voluntad, de eliminarla como límite último. Una reformulación radical y muy peligrosa de la *hybris* que caracteriza el proyecto de sociedad heterónoma encarnado en el imaginario capitalista y que, en su pretensión de haber reducido la naturaleza a un artefacto seguirá olvidando la importancia del apoyo natural y el carácter esencialmente ecodependiente (Riechmann, 2016b) del habitar humano en la Tierra.

Conclusiones

Recapitulando, en el desarrollo del artículo se ha mostrado como del trabajo de Castoriadis se puede extraer un marco de análisis de las transformaciones socio-históricas consistente y relevante. Éste rompe con cualquier idea teleológica en el seno de lo histórico, con la lógica determinista, dotando de un espacio privilegiado a los ámbitos de lo imaginario y la creación social. Así su tratamiento de problemas como la alienación o la emancipación constituyen referencias muy interesantes para pensar el mundo contemporáneo. Es más, el tratamiento castoriadiano del papel jugado por la técnica, los imaginarios que la rodean y las ideas mistificadoras que de ellas se derivan constituyen una crítica profunda y solvente del modo en que las sociedades modernas han transformado lo natural en una mera «naturaleza-objeto» y se han relacionado con ello. Es decir, constituye una referencia fundamental para crítica la ilusión de omnipotencia y control subyacente a la relación moderna con el mundo abiótico.

De ese modo se puede igualmente concluir que la dualidad entre el proyecto heterónimo del imaginario capitalista y el proyecto autónomo de la democracia substantiva descrita por Castoriadis sirve para ahonda en la dualidad existente en el interior del movimiento y la crítica ecologista. Ahí podríamos encontrar un ecologismo social radical, encarnación de la búsqueda de autonomía social, y una serie de corrientes heterónomas que no tienen como objetivo un replanteamiento crítico de las significaciones imaginarias sociales orientado a hacia una autoinstitución de la sociedad.

En el artículo se ha defendido la hipótesis de que el ecomodernismo es precisamente una de dichas corrientes heterónomas. Y esto porque su discurso

recupera, reformula y defiende todas y cada una de las significaciones imaginarias sociales del imaginario capitalista. Pero yendo más allá, se puede concluir que en dicho discurso aparece una ruptura fundamental con la idea de «naturaleza-objeto» hasta ahora subyacente y condición de posibilidad del imaginario capitalista.

A través de una exacerbación del significante de la omnipotencia técnica las sociedades actuales han pasado a afirmar que los seres humanos tienen la capacidad de controlar y recrear los elementos naturales. Así el ecomodernismo está dando luz a una interpretación del Antropoceno que pretende abolir la separación entre sociedad y naturaleza, quedando ésta imaginariamente reducida a un conjunto de bioartefactos, de productos sociales sujetos a la creación y gestión por parte de los seres humanos. Esta noción se ha criticado tomando como base la noción castoriadiana de apoyo natural y la persistencia de una autonomía de la naturaleza especialmente relevante en su faceta ecosistémica. De hecho la conclusión es que la idea de Antropoceno del ecomodernismo sólo es posible desde el marco de la *hybris* y la ilusión de control que es consustancial a la hegemonía del imaginario capitalista en su discurso.

Fuente: <http://iberoamericasocial.com/ecomodernismo-nocion-antropoceno-analisis-critico-desde-la-obra-castoriadis/>

Fotografía: Español

Fecha de creación
2017/06/22