



Facultad de Humanidades
Universidad de La Laguna

Trabajo de Fin de Grado

**DECOLONIZAR LA NATURALEZA:
ALTERNATIVAS ECOLÓGICAS PARA FUTUROS
POSIBLES**

Francisco Varas Mercado

Tutora: Concepción Ortega Cruz

Grado en Filosofía

Mayo 2024

Índice

1. Introducción.....	3
2. Antecedentes.....	5
2.1. El ímpetu ilustrado.....	5
2.2. Una naturaleza colonizada.....	7
2.3. El capitalismo es el colonizador.....	10
3. Estado actual.....	11
3.1. La situación ecológica: una historia de capitalismo y catástrofes.....	11
3.2. Una perspectiva ontológica de los conflictos medioambientales.....	15
3.3. La insuficiencia de la organización política del Estado nación.....	19
3.4. La crisis del modelo civilizatorio.....	24
4. Discusión y posicionamiento.....	31
4.1. Diseño ontológico.....	31
4.2. Utopías y distopías. La importancia de imaginar futuros.....	35
5. Conclusiones y vías abiertas.....	39
6. Bibliografía.....	40

1. Introducción

En esta investigación se busca exponer los catastróficos efectos que el proyecto de la Modernidad ha tenido sobre el planeta y sus gentes. Una de las terribles consecuencias es la crisis climática que ya está causando millones de muertes al año y cuya fuerza no hará más que multiplicarse en los próximos años. Se trata así, de una cuestión no solo fundamental para el pensamiento político y ético, sino que atañe a toda la humanidad.

El objetivo principal de este trabajo será, pues, poner de manifiesto las estructuras ontológicas que han provocado la grave situación actual, así como exponer una posible reestructuración de la sociedad a través del diseño ontológico.

Para tales propósitos, se comienza intentando demostrar cómo el componente de búsqueda del dominio de la naturaleza por el que el proyecto ilustrado se caracteriza es causa de una división entre naturaleza y humanidad, y cómo esta división es condición de posibilidad para el expolio de la naturaleza presenciado desde los inicios de la Revolución Industrial. También se busca hilar esta conquista de la naturaleza con el colonialismo y el capitalismo, en su constante impulso civilizador y expoliador respectivamente.

Después de una breve exposición de la situación climática en la que encuentra el mundo, se analizan desde una perspectiva decolonial algunos conflictos que gobiernos latinoamericanos están teniendo con ciertos pueblos originarios. Se defiende, en este caso, que más que conflictos medioambientales, se trata de conflictos ontológicos, en los que las partes contendientes no pueden llegar a un acuerdo porque viven mundos, en ontologías, diferentes. Ante esta situación, surge la cuestión acerca de si los Estados nación y su fuente de legitimidad en la mayoría de ellos, la democracia liberal, son una forma de organización política que permite hacer frente a este tipo de disputas. Para concluir las reflexiones acerca del estado actual de la cuestión, se enmarcan las críticas y situaciones expuestas anteriormente en lo que desde círculos de pensamiento decoloniales se ha llamado crisis del modelo civilizatorio.

A continuación, se expone la propuesta que Escobar publica en su libro *Designs for the pluriverse*, donde defiende que una concepción ontológica del diseño puede tener un

importante papel en la transición hacia mundos más ecológicos y justos. Desde una perspectiva decolonial, propone una reorientación del diseño desde la colaboración con los sistemas de opresión occidentales hacia una perspectiva que tenga en cuenta el aspecto relacional de toda la vida del planeta y abogue por un pluriverso de mundos posibles.

Para finalizar, se hace una defensa del pensamiento utópico en tiempos donde las distopías permean tanto la literatura y el cine como la propia realidad. Para ello se contraponen el *cyberpunk* y el *solarpunk*, dos estéticas que imaginan el futuro desde perspectivas radicalmente distintas.

2. Antecedentes

2.1. El ímpetu ilustrado

Kant, el filósofo ilustrado por excelencia, es quien más sintética y certeramente resume el espíritu inicial de la Ilustración en su texto *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, donde afirma lo siguiente:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro [...]. Sapere aude!
¡Ten valor para servirse de tu propio entendimiento!¹

La Ilustración para Kant representa la libertad y la capacidad individual para regirse a sí mismo de manera racional e independientemente de cualquier otra persona o autoridad. La razón, así entendida, se sitúa como instrumento liberador que permite la síntesis entre libertad y racionalidad. Conceder esto, a su vez, implica que antes del periodo ilustrado, la sociedad no era ni libre ni racional, sino que era víctima de fuerzas oscuras que no estaban bajo el control humano.

Adorno y Horkheimer asumen esta tesis, aunque con algunos matices. Consideran que el espíritu ilustrado no comienza en el siglo XVIII, sino que se puede ver ya en el mundo griego antiguo. Gutiérrez Pozo explica que para estos pensadores, “el *pathos* de la ilustración es una fuerza constitutiva de la historia humana en permanente lucha con su contraria, el impulso de oscuridad que desemboca en el miedo”², razón por la cual Adorno y Horkheimer comienzan la *Dialéctica de la Ilustración* afirmando que “la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento progresivo, ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores”³. El miedo al que se refieren es el que produce el mundo mitologizado, lleno de fuerzas

1 Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza, 2013), 87.

2 Antonio Gutiérrez Pozo, «Ilustración sin dominio y pensamiento altruista. La desmitologización de la ilustración en Adorno y Horkheimer», *Hybris* 12, n.º 2 (2021): 122.

3 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, trad. Joaquín Chamorro Mielke (Madrid: Akal Ediciones, 2022), 19.

ocultas que no podemos conocer ni dominar racionalmente. Desde su punto de vista, afirman que el único modo de controlar la naturaleza en este mundo irracional animista es mediante procesos de mimesis que, sin embargo, no liberan del miedo e imposibilitan acceder a la mayoría de edad en términos kantianos: donde reina el miedo no cabe la libertad y menos aún la racionalidad.

Es por esto que Adorno y Horkheimer defienden que “el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo”⁴, a lo que añaden que “el desencantamiento del mundo es la erradicación del animismo”⁵. El impulso del desencantamiento⁶ ilustrado lucha contra el animismo, el misterio, la magia y el mito, y proclama el saber racional y el trabajo como la manera de retomar el dominio sobre la naturaleza, pues nos permite librarnos del miedo y nos otorga la libertad de ser señores de nosotros mismos y del mundo, que ha sido racionalizado a escala humana.

Sin embargo, Gutiérrez Pozo afirma que la Ilustración, cuyo objetivo era la liberación de los individuos, trajo consigo también la cosificación de la naturaleza y del ser humano mediante la reducción de ambos a mero objeto de cálculo y que conllevó, como afirman Adorno y Horkheimer en el prólogo, “la autodestrucción de la Ilustración”⁷. Parece que la Ilustración perdió de vista el ideal kantiano y terminó alejándose del camino crítico, dejándose seducir por el poder que otorga el dominio, lo que finalmente conllevaría la negación de sí misma. A pesar de que el propósito inicial de la Ilustración fuera, en términos kantianos, que los individuos alcanzasen la mayoría de edad, “la ilustración del espíritu no trajo consigo una emancipación real de los hombres [de las mujeres y de todas las personas]”⁸, sino que la racionalidad ilustrada, en lugar de reafirmarse como fuerza liberadora, se convirtió en instrumento de dominio, en dispositivo de poder.

4 Horkheimer y Adorno, 19.

5 Horkheimer y Adorno, 21.

6 La noción de *desencantamiento*, como explica Gutiérrez Pozo, introducida inicialmente por Weber, hace alusión al proceso mediante el cual la modernidad ha intentado racionalizar las fuerzas oscuras que gobiernan nuestra existencia para traducirlas en puro cálculo.

7 Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, 13.

8 Horkheimer y Adorno, 211.

Que este aspecto de la Ilustración, la objetivación del mundo para su dominio, se haya impuesto al ideal de liberación no puede ser debido sino a que ya desde un principio, el ímpetu ilustrado era el de dominio. La relación dialéctica entre razón y dominio no es, por tanto, accidental. En cambio, Horkheimer afirma que “la enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, el afán del hombre de dominar la naturaleza”⁹, que se traduce en control y manipulación de los procesos naturales y sociales. Este ansia de control y manipulación se lleva a cabo a través de la cosificación tanto de la realidad natural como de la social mediante el dato, convirtiendo la razón en herramienta de conservación del *status quo*, cuando no de dominación y opresión.

Con la escisión entre humanidad y naturaleza, esta última pasa a ser algo que conquistar, dominar y expropiar, lo que se convertirá en una de las características principales del imperialismo moderno-capitalista, que llega hasta la actualidad. Es por esto que se puede pensar la naturaleza como objeto de colonización.

2.2. Una naturaleza colonizada

Entender la naturaleza como meros recursos que deben ser explotados ha conllevado más de cinco siglos de prácticas insostenibles con la naturaleza, que no han pasado desapercibidas, especialmente en el sur global, donde las consecuencias se están explicitando con mayor ferocidad. Esto “hace que la urgencia y gravedad de las injusticias ambientales adquieran hoy una relevancia política determinante”¹⁰. En este contexto, el ‘ambiente’ y lo ‘ecológico’ son temas principales en la producción de narrativas que “emergen como luchas por la construcción de los sentidos hegemónicos respecto a la representación/apropiación de la entidad ‘naturaleza’”¹¹. En opinión de Machado Aráoz, una reflexión crítica sobre estos discursos no se debe centrar en su verdad o falsedad, sino en identificar y deconstruir las consecuencias prácticas, sus efectos de verdad. Así, el autor identifica el discurso de la Modernidad ilustrada sobre la naturaleza, fundada en presupuestos antropocéntricos, utilitaristas, economicistas y científicistas, como un principio fundacional del orden colonial.

9 Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. Jacobo Muñoz (Madrid: Trotta, 2010), 179.

10 Horacio Machado Aráoz, «La “Naturaleza” como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo», *Boletín Onteaiken*, n.º 10 (2010): 35.

11 Machado Aráoz, 35.

La crisis ambiental pone de manifiesto dos caras de la misma moneda. Por un lado, “la organización colonial del mundo en tanto requerimiento sistémico del propio orden civilizatorio de la Modernidad” y, por otro, “la propia crisis del proyecto moderno-colonial, en su doble dimensión política y epistémica”¹². En su aspecto político, explicita los diversos sistemas estatales y corporativos de control, apropiación, ab-uso¹³ y distribución de los bienes naturales, así como el desvelamiento de la imposibilidad de la continuación de los niveles de consumo de Occidente y el modelo de organización de las fuerzas productivas en torno a su satisfacción. Por otro lado, la crisis epistémica emerge de la comprensión de la inviabilidad de la forma de conocer el mundo y el propio modo de concebir el conocimiento que ha llevado a la situación actual.

Machado Aráoz considera que la Modernidad ha llevado a cabo una construcción colonial de la noción de naturaleza a través “del complejo andamiaje institucional consistente en la articulación funcional del trípode Ciencia – Estado – Capital como base y medio de creación de lo *real*”¹⁴. En un intento de comprender y dominar, la racionalidad moderna pone en marcha una analítica del mundo en la que se busca descomponer la unidad compleja del todo en elementos lo más pequeños posibles para poder, a partir de ellos, construir certezas que ignoren o intenten sobrescribir la enorme cantidad de multiplicidades del mundo. El origen de esta racionalidad está en la oposición entre sujeto y objeto, cristalizada en el pensamiento de Descartes, que no hizo sino aumentar la separación entre humanidad y naturaleza. A su vez, esto tuvo dos consecuencias importantes: “la des-sacralización de la naturaleza y la des-naturalización de lo humano”¹⁵, que ya adelantaron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Así, la naturaleza deja de entenderse como un conjunto de fuerzas míticas oscuras para pasar a ser una fuente inagotable de recursos. Para la adecuada captación de estos recursos el conocimiento científico se vuelve primordial, convirtiéndose en el medio de conquista de la naturaleza.

12 Machado Aráoz, 35.

13 Uso y abuso de manera simultánea.

14 Machado Aráoz, «La “Naturaleza” como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo», 36.

15 Machado Aráoz, 37.

Al mismo tiempo que se lleva a cabo esta des-sacralización de la naturaleza, ocurre también la des-naturalización de lo humano. Mediante este proceso se elimina todo lo, como lo llama Machado Aráoz, visceralmente humano. Esto incluye los sentimientos, la emotividad o la afectividad, y se hace bajo la premisa de que pueden ser fuentes de descontrol y dominar la conducta de las personas. En contraposición, se realizan todos aquellos aspectos racionales de lo humano: “lo que *en-noblece* [...] y lo ‘eleva’ a su ‘real status ontológico’ [...], la capacidad de abstracción-conocimiento del mundo”¹⁶.

El discurso de la economía política también adquiere una gran importancia en el periodo de transición de la escuela de los fisiócratas a la de los neoclásicos, pues traduce la dicotomía entre naturaleza y cultura en la separación entre ecología y economía. Este es un proceso en el que se pueden distinguir dos aspectos: por un lado, un cambio en el objeto de estudio de la economía como la riqueza de las naciones, que pasa de centrarse en los valores de uso de cierto territorio a valorar únicamente los valores de cambio, distanciándose de los procesos físico-biológicos de los seres vivos y sus entornos. Por otro lado, la economía política asume y naturaliza la concepción liberal burguesa del ser humano intrínsecamente egoísta y guiado por una racionalidad utilitarista. La naturalización de esta concepción de la humanidad es muestra de la conquista colonial de la antropología humana por la racionalidad burguesa-patriarcal-europea.

Esta nueva concepción de humanidad colonial implica también una separación entre sujeto y alteridad. Machado Aráoz afirma lo siguiente:

Al concebirse el sujeto moderno como individualidad pre-constituida, desprovista de relacionalidad, lo ‘otro’ va a ser el lugar de lo residual: lo residualmente humano. La constitución del otro tiene lugar así también en tanto ‘objeto’, objeto de dominio y de control por parte del sujeto.¹⁷

El impulso civilizatorio de la Ilustración se convierte así en impulso colonial tanto de la historia, como de la naturaleza, como de lo humano. En este último sentido, la colonización de lo humano implica la negación cultural, explotación económica y opresión política de todo quien se considere fuera del marco de lo modernamente humano. Por todo esto no sobra decir que la colonización europea de Abya Yala implicó

16 Machado Aráoz, 37.

17 Machado Aráoz, 39.

una “doble condición de conquista semiótica y de despojo material; epistemicidio, etnocidio y ecocidio”¹⁸. Es por esto que es más apropiado referirse a este proceso en términos de destrucción/creación que de descubrimiento, pues la conquista crea una segunda naturaleza que se re-significa y se re-apropia en función de los intereses coloniales y, en última instancia, económicos. La conquista, de este modo, crea América.

2.3. El capitalismo es el colonizador

Es inevitable identificar al propio capital, ocupando el lugar de sujeto, como el verdadero colonizador del mundo. Machado Aráoz no puede ser más claro:

La organización colonial del mundo no es sino la configuración del capitalismo como nuevo régimen eco-bio-político de producción del mundo; es el propio capital el que instituye las formas moderna de representación, apropiación y disposición tanto de la *naturaleza interna* (cuerpos, trabajo, agencialidades) como de la *naturaleza externa* (materiales, energía, territorios) para la realización de la acumulación del valor.¹⁹

El mismo autor señala que tanto Marx como Foucault coinciden en que la dinámica del capital es más productiva que propiamente opresiva. En su expansión colonial, el capitalismo configura el mundo a través de la producción colonial de cuerpos como cuerpos-de-trabajo, así como la producción colonial de territorios y naturalezas como recursos, ambos al servicio del capital. De esta manera, bajo el capitalismo, tanto la naturaleza y los procesos ecológicos, como los cuerpos y las agencialidades humanas son tratados como recursos para el proceso de producción de plusvalía, cuando no como consumidores. El resultado es la búsqueda ciega del crecimiento y beneficio económico, aunque esto signifique nuestra propia destrucción. La lucha contra el capitalismo, y el colonialismo que lo sostiene, se convierte no solo en la brega contra sistemas injustos, sino una cuestión de supervivencia de la totalidad de la vida que habita el planeta Tierra.

18 Machado Aráoz, 39.

19 Machado Aráoz, 40.

3. Estado actual

3.1. La situación ecológica: una historia de capitalismo y catástrofes

Aunque el discurso en los últimos años se haya centrado en el calentamiento global, la crisis climática, el colapso medioambiental o como lo queramos llamar, lo cierto es que se trata de un problema mucho más profundo y complejo que la subida de las temperaturas debido al efecto de los gases invernadero. Con esto no se pretende decir que el aumento de las temperaturas no esté causando daños que pueden llegar a ser irreversibles, pero no es la única métrica a la que debemos atender.

Por supuesto, la quema incesante de combustibles fósiles desde la Revolución Industrial, ha provocado una subida en la proporción de gases como el dióxido de carbono, uno de los mayores contribuyentes al aumento de las temperaturas. Pero también las macrogranjas instaladas alrededor del mundo producen una gran cantidad de gases perjudiciales para el mantenimiento de las temperaturas, además de ocupar grandes cantidades de espacio, contaminar las fuentes de aguas cercanas y el suelo. Estos factores, entre otros, han provocado un drástico aumento de las temperaturas que ha impactado el tejido ecológico gravemente provocando un aumento en las posibilidades de tormentas potencialmente desastrosas, fuertes temporales de lluvia y largos periodos de sequía, que aumentan la probabilidad y la fuerza de incendios forestales así como aceleran los procesos de desertificación. Negacionistas de la crisis ambiental han argumentado que los ecosistemas siempre han sufrido constantes cambios, pero no tienen en cuenta la velocidad con que se están presentando actualmente ni su clara relación con el capitalismo.

Aunque desde el punto de vista moderno la naturaleza sea entendida como un conjunto de unidades independientes que interactúan ocasionalmente, lo cierto es que los ecosistemas representan complejas redes de relaciones beneficiosas para todas las partes implicadas, con vínculos tanto más sólidos cuanto mayor biodiversidad alberguen. Sin embargo, el aumento en la frecuencia de las condiciones climáticas adversas como las altas temperaturas, fuertes sequías o grandes diluvios, además de la pérdida de hábitat por desertificación o deforestación, está provocando una extinción

masiva de especies, hasta el punto de que “un millón de especies están en riesgo de extinción y las poblaciones animales en general han disminuido un 68 por ciento desde 1970”²⁰. Esto se está traduciendo en *waste-lands* o zonas muertas, caracterizadas por una baja biodiversidad y biomasa en las que prácticamente nada puede vivir. Ejemplo de ello son las zonas muertas oceánicas, en las que el oxígeno ha sido consumido casi por completo debido a un crecimiento descontrolado de algas, efecto de los vertidos químicos de la agricultura industrial que llegan al mar a través de los ríos, imposibilitando gran parte de las formas de vida. Otros ejemplos de *waste-lands* son las zonas tóxicas producidas por prácticas industriales como la manufactura, la minería y la producción de energía, letales tanto para humanos como para otras formas de vida. Pero también se pueden considerar zonas muertas lugares mucho más cercanos, como los jardines de césped, las carreteras y las grandes zonas de aparcamientos. El césped, además de necesitar una gran cantidad de agua y pesticidas, es recortado por máquinas a gasolina antes de que puedan ejercer su función los polinizadores y solo proporciona hábitat a un mísero número de insectos. Los enormes aparcamientos, por su parte, representan el triunfo de los ideales individualistas del capitalismo, en donde cada persona se transporta en su propio coche con total libertad de estacionar únicamente en las zonas designadas para ello. Las carreteras y los estacionamientos están diseñados solo con los vehículos en mente, lo que los hace no solo extremadamente peligrosos para las personas que no se encuentren en uno, sino totalmente hostiles a otras formas de vida animal y vegetal. Más aún, ambas infraestructuras contribuyen a la contaminación del agua y al calentamiento urbano, además de posibilitar la circulación de los vehículos que alimenta el entramado corporativo de manufactura automovilística y extracción de petróleo y otros minerales como el coltán o el litio.

La destrucción de ecosistemas también tiene un gran impacto en las poblaciones humanas. Como afirma Gelderloos, se estima que “entre 2030 y 2050 el cambio climático causará 250.000 muertes adicionales cada año [...] por olas de calor severas, pérdida de acceso a fuentes de agua por el cambio climático, malnutrición debido a sequías, y la expansión geográfica de la zona afectada por la malaria”²¹. El propio autor

20 Peter Gelderloos, *The Solutions Are Already Here: Strategies for Ecological Revolution from Below* (London: Pluto Press, 2022), 2. Todas las citas con texto original en inglés son traducciones propias.

21 Gelderloos, 5.

resalta que, a pesar de lo alarmante de las cifras, solo cuentan muertes por encima de lo hasta ahora considerado normal anualmente, esto es: más tres millones de muertes por malnutrición, casi nueve millones por contaminación atmosférica, casi dos millones por agua contaminada... Además de las muertes directa o indirectamente relacionadas con la crisis climática, millones de personas están siendo desplazadas por desastres naturales, vertidos industriales o preocupaciones por su salud debido a estar, por ejemplo, cerca de un vertedero o de una refinería de petróleo.

Los modelos científicos que intentan pronosticar cuánto tiempo tenemos para tomar acciones y ponen como objetivo no emitir más gases de efecto invernadero en 2050 no son suficientes. En algunas ocasiones pueden ser útiles, pero no se puede permitir el intento de “normalizar *solo* 10 millones de muertes humanas al año o *solo* un 10 por ciento de extinción como algún tipo de victoria”²². Los modelos más optimistas consideran que si se consigue una economía neutra en carbono en 2050 se podría evitar el aumento de más de 2°, pero esto significaría un aumento en la mortalidad humana anual debido a las razones anteriormente nombradas, la extinción de alrededor de un 25 por ciento de las especies, la pérdida del 99 por ciento de los corales y las especies marinas con las que comparten ecosistemas, la cuadruplicación de las zonas afectadas por temperaturas extremas durante el verano, el desplazamiento de 150 millones de personas debido al aumento del nivel del mar... No resulta un futuro demasiado deseable y, sin embargo, gobiernos, ONGs e instituciones científicas consideran estos niveles de destrucción aceptables y celebran las personalidades políticas que se comprometen con el objetivo, aunque ni siquiera haya certeza de que la neutralidad en carbono al cabo de 2050 ponga fin al cambio climático. Esto toma especial relevancia cuando se tiene en cuenta que “cuando el IPCC [Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático] introdujo por primera vez el concepto de puntos de inflexión climáticos hace dos décadas, no creían que ningún punto de inflexión fuera alcanzado antes de los 5° de calentamiento”²³, mientras que ahora ya admiten que se pueden dar con hasta un grado de calentamiento y que existen evidencias de que ya se han alcanzado algunos. Esto quiere decir que aunque se dejen de emitir gases de efecto

22 Gelderloos, 7.

23 Gelderloos, 8.

invernadero hoy, pueden estar ya en marcha procesos naturales que no se pueden controlar.

A pesar de esto, en Occidente reina cierta tranquilidad. Lo cierto es que, aunque la crisis climática es de escala global, sus efectos son más pronunciados en el hemisferio sur. Esto no quiere decir, sin embargo, que el norte global no se vea afectado, sobre todo las poblaciones más pobres. Claro ejemplo de ello fue el huracán Katrina que afectó Nueva Orleans en 2005 y que arrebató la vida a 1800 personas, afectando especialmente a barrios pobres y de población negra, donde la infraestructura era más débil, mientras que en los barrios más adinerados la infraestructura estaba diseñada para proteger a las personas. Gelderloos destaca la actuación del gobierno que, mientras que redes de apoyo mutuo promovidas por antiguos *Black Panthers* y anarquistas establecían el primer centro de atención médica en los lugares afectados, se centró en disparar a los vecinos que intentaban coger agua y pañales de los supermercados para después asegurarse de que solo la clase media y los ricos podían regresar a la ciudad²⁴.

En cualquier caso, está claro que la situación es crítica y quienes tienen el poder en nuestra sociedad, al contrario de lo que puedan decir en las ruedas de prensa o en las campañas electorales, no tienen en cuenta ni los intereses de las personas ni los del planeta que, de hecho, son los mismos. Ante esta situación, Gelderloos escribe:

Hay una certeza que nos puede dar esperanza y coraje: no existe ninguna situación en la que tomar acción en nuestra defensa, en defensa de los demás, en defensa de toda la vida interconectada en este planeta, no hará que mejoren las cosas.²⁵

Resulta esencial, pues, escuchar y amplificar todas las voces que luchan por un futuro posible en nuestro planeta, especialmente aquellas que han sido silenciadas por Occidente. Por esta razón es importante examinar la situación de las disputas medioambientales entre algunas comunidades originarias y los gobiernos coloniales en América latina, ya que pueden aportar nuevas perspectivas respecto a cómo afrontar los avances imperialistas del capital. Para ello resulta interesante atender a la propuesta de

24 Gelderloos, 10.

25 Gelderloos, 10.

Mario Blaser que, desde una perspectiva ontológica, busca una nueva comprensión de lo que está en juego en lo que se han venido llamando conflictos medioambientales.

3.2. Una perspectiva ontológica de los conflictos medioambientales

La manera de entender los conflictos medioambientales más habitual desde la ecología política es en términos de acceso y control de los recursos naturales disponibles en una zona determinada. Este acercamiento, sin embargo, resulta insuficiente cuando tenemos en cuenta que para muchos pueblos originarios, la salvaguarda de la naturaleza no solo es una cuestión de control de recursos, sino de toda una cosmovisión, un problema de escala ontológica. Blaser identifica esta irreconciliabilidad como el problema de la política racional. El autor considera que “estos conflictos ponen en cuestión lo que generalmente se asume como política racional o razonable, es decir una política donde los contendientes al menos están de acuerdo sobre lo que están conteniendo”²⁶. Para ilustrar esta postura, Blaser hace alusión al bloqueo en 2009 de una carretera por parte del pueblo Awaj’un para protestar contra la actividad de compañías transnacionales en sus tierras de la Amazonía peruana, que se saldaría con un violento encuentro entre policías y protestantes. Uno de los líderes del pueblo explica que ellos hablan de los hermanos que sacian su sed y los proveen de sus necesidades, que se llama río. Por eso no hacen desagües al río, porque no apuñalan al hermano que les da de beber. Afirma que si las transnacionales cuidaran de sus tierras como ellos lo hacen, no tendrían problema en cederles campo para que trabajen, pero se niegan porque consideran que lo único que les importa es el rédito económico.

Las palabras de este líder Awaj’un hacen ver que el confrontamiento es más profundo que una disputa por los recursos naturales en juego, se trata para este pueblo originario de una relación de cuidado mutuo. Blaser cuenta que el entonces presidente de Perú, Alan García, consideró ante los medios de comunicación que la negativa por parte de los Awaj’un era irracional y conllevaba un retroceso primitivo para más tarde, cuando tras los enfrentamientos violentos la opinión popular se volvió contra el gobierno, achacar las protestas a intereses de países extranjeros de corte izquierdista.

²⁶ Mario Blaser, «Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales», *América Crítica* 3, n.º 2 (2019): 64.

También el celebrado primer presidente aimara de Bolivia, Evo Morales, se enfrentó a una situación similar en la que comunidades se opusieron a la construcción de una ruta a través de sus territorios, pero en esta situación, el presidente “acusó a los manifestantes de que estaban siendo manipulados por fuerzas de la derecha y la embajada de Estados Unidos”²⁷. En Ecuador, campesinos, ecologistas y organizaciones indígenas se opusieron a la implantación de unas nuevas leyes de minería propuestas por el gobierno de Rafael Correa porque no podrían decidir si el impacto de un proyecto sería asumible o no, a lo que el presidente ecuatoriano respondió que no se podía ser mendigos sentados en un saco de oro y que había que desarrollar el potencial extractivo, al mismo tiempo de que acusaba a los manifestantes de ecologismo extremo. En otras palabras, para los presidentes de los tres países la “diferencia cultural (por ejemplo su concepción de los recursos naturales como parientes) no puede primar sobre el progreso y el bien común de la nación”²⁸.

Así es como “entre el techo de demandas culturales racionales, el piso de preocupaciones medioambientales racionales, y entre las paredes de la izquierda y la derecha [política] se establece el espacio de la política racional”²⁹, tachando todo lo que no quepa en este espacio como irracional. Lo que no se considera racional, como la idea de parentesco entre humanos y no humanos, puede incorporarse en el discurso de la política racional a través de la noción de diferencia cultural, pero de este modo “la diferencia es solo tolerada, y por tanto es pasible de ser juzgada y expulsada del espacio de la discusión política de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional”³⁰. Estas maneras de entender la vida, estas ontologías, se convierten en meras creencias y se toleran hasta cierto punto, pero no se reconocen como conocimiento por lo que Blaser llama ciencia universal. Según el propio autor explica, la ciencia universal es el “ensamblaje cambiante en el que el Estado, la ley y las ciencias están imbricados uno con otros de forma tal que simultáneamente hace plausible, moviliza y protege una equivalencia implícita entre el progreso tecnológico y el conocimiento de la realidad tal

27 Blaser, 66.

28 Blaser, 66.

29 Blaser, 67.

30 Blaser, 67.

cual es”³¹. De esta manera, se desacreditan las reclamaciones de los pueblos originarios en nombre del progreso, el desarrollo y la economía. Incluso cuando las ciencias ecológicas destacan los potenciales riesgos, la solución pasa por determinar cuánto y de qué modo se puede extraer los máximos recursos posibles sin destruir absolutamente todo. Pero, como destaca Blaser, en esta conversación ya no se está teniendo en cuenta las relaciones de parentesco con la naturaleza sino que se trata de una discusión dentro del marco racional de la ciencia universal. De igual manera, los instrumentos legales que se han desarrollado para que los pueblos nativos puedan defender sus mundos están diseñados dentro del marco de la política racional, lo que implica que, en el mejor de los casos, las comunidades originarias “podrán establecer alianzas con otros grupos interesados en el tema hasta que en conjunto puedan forzar a los políticos o las corporaciones a suspender el proyecto, ¡pero sobre la base de argumentos razonables!”³². Este entramado hace que finalmente las bases ontológicas de la modernidad salgan reforzadas debido a que un conflicto esencialmente ontológico es tratado como un conflicto epistemológico que se desarrollará dentro de la propia ontología de la modernidad bajo los términos de la política racional. Cuando una ontología se trata como una cultura en términos modernos, esto es, como una forma de ver la naturaleza o la realidad entendida como un ente objetivo que está ahí, la ontología moderna prevalece sobre las demás al subsumir las ontologías disidentes como perspectivas culturales sobre la realidad tal como la entiende la Modernidad.

Es por esto que el autor defiende que los conflictos ontológicos no pueden ser tratados desde la política racional, sino que caen dentro del campo de la cosmopolítica, esto es, un “espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizantes en vez de mutuamente destructivas”³³. Al mismo tiempo, reivindica una ontología política que evite la predominancia de la ontología moderna – europea – capitalista y, en su lugar, reconozca la multiplicidad radical de posiciones ontológicas. Blaser entiende la ontología en tres registros que actúan de manera simultánea. En

31 Blaser, 68.

32 Blaser, 69.

33 Blaser, 71.

primer lugar, una ontología es cualquier modo de entender el mundo que al mismo tiempo asume de manera implícita o explícita el tipo de objetos que existen o pueden existir, las condiciones de existencias, las relaciones de dependencia, etc. En segundo lugar y en consonancia con la teoría del actor-red, “las ontologías no preceden a las prácticas mundanas sino más bien toman su forma a través de las prácticas que involucran a humanos y no-humanos”³⁴. Por último, el tercer registro resuena con las investigaciones etnográficas que relacionan mitos y prácticas y en este sentido Blaser afirma que “las ontologías también se manifiestan como narraciones en las cuales las presunciones acerca de qué tipo de cosas pueden existir y sus posibles relaciones son más directamente visibles”³⁵. La propuesta de ontología política de Blaser se apoya entonces en estos tres registros que actúan simultáneamente para conformar una noción de ontología basada en que “la multiplicidad ontológica, las ontologías múltiples y la performatividad de los relatos están entremezclados uno con otro”³⁶.

El autor resalta que la importancia de la ontología política radica en su compromiso con el pluriverso, es decir, la salvaguarda de los diversos mundos parcialmente conectados a pesar del impulso totalizador de la ontología moderna. Así, las problemáticas relativas a la ontología política son aquellas donde los “mundos u ontologías se enactúan a sí mismos en el proceso en que se relacionan, interfieren y mezclan unos con otros”³⁷, especialmente donde la ontología universalista de la modernidad niega otra, como en los casos anteriormente nombrados en Paraguay, Bolivia y Perú.

Una aproximación desde la ontología política a los conflictos medioambientales implicaría una aproximación más cautelosa a la hora de determinar el tema en conflicto, teniendo en cuenta que el tema natural puede ser solo parte del problema, asumiendo que para algunas personas involucradas sea el tema principal, pero para otras no está claro. En este punto se abre una vía de investigación para intentar entender “qué mundos están en juego, cómo se narran a sí mismos y al conflicto y cómo nuestro

34 Blaser, 72.

35 Blaser, 72.

36 Blaser, 75.

37 Blaser, 76.

análisis puede relacionarse con esos relatos e intervenir en el conflicto”³⁸. Blaser resalta que la característica necesaria para poder determinar que se trata de un conflicto ontológico no tiene que ver con la identidad de las personas involucradas, sino que se debe atender a las prácticas concretas, de manera que un conflicto puede ser ontológico aunque las diferentes partes hablen el mismo lenguaje y sobre las mismas cosas porque las entienden de manera radicalmente (ontológicamente) distinta a través de las prácticas que realizan.

El objetivo de la ontología política no es determinar que cierto conflicto es de tipo ontológico y no epistemológico, sino que es el compromiso con un pluriverso de ontologías que conviven de manera mutuamente beneficiosa. Es por esto que la forma de entender los lazos familiares de algunas comunidades indígenas como la Awaj’un no debe ser analizada desde un marco epistémico moderno, “no porque estos análisis estén mal en el sentido de no capturar la realidad tal cual es, sino que están mal en el sentido que engendran una realidad donde la pluriversalidad es negada”³⁹. La ontología política, así, se revela como una herramienta crucial para combatir el impulso colonizador y expoliador de la modernidad – europea – capitalista que amenaza con destruir el planeta como lo conocemos.

Desde la perspectiva de la ontología política, resulta evidente que las aproximaciones estatales a los conflictos medioambientales en las tierras colonizadas no son efectivos contra el poder destructor del capitalismo y que, más bien, a menudo actúan en conjunto. Esta situación, sumado a la inestabilidad económica, política y ecológica en todo el mundo, instala la sospecha en el propio Estado nación, y en consecuencia, su fuente de legitimidad en la mayoría de estados actuales: la democracia neoliberal.

3.3. La insuficiencia de la organización política del Estado nación

Para analizar la situación de rechazo generalizado tanto a la democracia como al Estado, Requena Mora y Rodríguez Victoriano⁴⁰ distinguen dentro del conjunto social

38 Blaser, 77.

39 Blaser, 78.

40 Marina Requena Mora y José Manuel Rodríguez Victoriano, «Más allá de la democracia representativa: La democracia real y los movimientos sociales en el Estado español», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 113 (2017): 3-28.

tres actores principales: elementos, estructura y sistema; cada uno de ellos en representación de una forma específica de participación popular en el gobierno. La primera forma de participación democrática que identifican tiene que ver con los elementos y se refiere a la expresión de la voluntad popular a través de la votación a representantes. La votación se entiende como uno de los aspectos principales de la democracia, pero reducirla a pura votación deviene en un simple traspaso de poder de la población general a un número reducido de personas que acumulan todo el poder real. Esta dinámica se ha defendido como necesaria en Estados nación de gran tamaño para garantizar la participación ciudadana, siempre que las elecciones sean libres y frecuentes. Por otro lado, la democracia al nivel de la estructura se conforma por las conversaciones informales, que se concretan en la llamada opinión pública. En el contexto actual de globalización, sin embargo, la opinión pública está enormemente influenciada por los medios de comunicación de masas: las redes sociales y otros medios digitales esencialmente, pero también la prensa tradicional, la televisión y la radio. Todos estos canales de información se presentan a sí mismos como portavoces de la opinión pública pero también tienen un gran poder sobre ella, pues “reducen la participación ciudadana al consumo de información [...], a las encuestas [...], y al voto, que a su vez también está condicionado por la opinión y por los medios”⁴¹. El último agente de la democracia que la autora y el autor reconocen es el sistema, formado por los movimientos sociales y la lucha revolucionaria. Afirman que este es el único nivel en que la propia ciudadanía puede obtener efectos reales y se caracteriza por defender la voluntad popular (construida discursivamente en ambientes tanto formales como informales) y abogar por que el principio democrático se extienda a todos los ámbitos sociales a través de la acción en masa y el activismo. Estos distintos niveles de democracia, además, se traducen en distintos modelos democráticos. La democracia al nivel de los elementos se corresponde con la democracia representativa liberal, en la que el mercado y el sistema económico son los protagonistas. La democracia al nivel de estructura se corresponde con la democracia participativa republicana o socialdemócrata, donde el Estado y el sistema político, mediante los partidos y sindicatos jerarquizados, son los elementos principales. Por último, la democracia

41 Requena Mora y Rodríguez Victoriano, 4.

directa se asemeja al nivel de sistema, en la que la comunidad y el sistema social son los protagonistas e integran los movimientos sociales.

La realidad en la mayoría de las organizaciones políticas occidentales es que para gran parte de la sociedad la democracia consiste en la elección de un representante político cada cierto tiempo. La globalización económica neoliberal ha provocado que las preocupaciones de las personas sobrepase cualquier límite territorial, razón por la que los y las ciudadanas comienzan a preguntarse por qué votar a una persona o partido que no puede intervenir en los temas que verdaderamente influyen en su vida. Esta situación da lugar a que, ante la imposibilidad de actuar sobre esta cuestión, las personas tiendan a desligarse cada vez más de la política, un proceso que ha sido llamado «erosión de la ciudadanía». Requena Mora y Rodríguez Victoriano destacan lo siguiente:

Este malestar está estrechamente vinculado con la aplicación de políticas neoliberales que, en el contexto de la globalización, han culminado en el conocido proceso de financiarización [...]. Este proceso de hegemonía del sector financiero [...], genera un nuevo uso intensivo y precario de la fuerza de trabajo, una ruptura del pacto distributivo, una degradación de las instituciones públicas y el hundimiento de lo social frente a los requerimientos del ciclo cortoplacista y rentista de los negocios.⁴²

Al mismo tiempo, la precariedad laboral que esta situación provoca, ha dejado sin tiempo físico para que, aquellas personas más afectadas, puedan participar realmente en lo que queda de democracia. Se trata de una relación dialéctica: cuanto peores sean las condiciones laborales de una persona, menos posibilidades reales tendrá de ejercer sus derechos democráticos. Una vez más, esta lógica beneficia a las clases acomodadas, que usarán a su favor sus privilegios para crear mejores condiciones para sí mismas en detrimento de los demás estratos sociales. La defensa de un trabajo digno se convierte también en la defensa de la igualdad de oportunidades políticas. La incompatibilidad entre capitalismo y democracia real es ya bien conocida. La desregularización y privatización precarizan no solo los empleos, sino que también hace más difícil el acceso a la educación e información necesarias para ejercer los derechos democráticos.

⁴² Requena Mora y Rodríguez Victoriano, 8.

El concepto de democracia se ha desvirtuado, ha perdido todo significado. Se convoca a la población con derecho a voto para elegir entre una lista de partidos políticos que conocen tanto o tan poco como dinero hayan invertido en la campaña electoral, y que acude a los colegios electorales casi por obligación moral de ejercer su derecho democrático, sabiendo que las opciones que se le presentan son a cada cual peor. El propio concepto de representatividad también es problemático: da cuenta de la imposibilidad de la implicación política por parte de la totalidad de la población y la necesidad de delegar el poder sobre partidos políticos. Esta situación, según Requena Mora y Rodríguez Victoriano, puede llevar a un nuevo fascismo societal, en el que “no [se] sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo, sino que la fomenta hasta el punto en que ya no resulta necesario sacrificarla para promover el capitalismo”⁴³. Esto se traduciría en una democracia representativa de baja intensidad que permitiría a los grupos sociales dominantes, ya sean élites económicas, étnicas o religiosas un mayor dominio sobre el resto de la sociedad, incluida la participación democrática. Sociedades en las que el poder está distribuido de manera tan desigual, son sociedades “políticamente democráticas y socialmente fascistas”⁴⁴.

Ante esta situación, se presenta como posible alternativa la democracia participativa. La mayoría de las investigaciones tanto teóricas como empíricas que abordan la participación ciudadana asumen que su protagonista es la propia ciudadanía. Sin embargo, resulta necesario hacer una diferenciación entre este protagonismo formal y el papel real que desempeña. La democracia participativa viene a intentar restablecer el vínculo entre la ciudadanía erosionada y la esfera política, pero este argumento pone ya de manifiesto la conceptualización de ciudadanía y política como elementos diferentes e irreconciliables. Además, los mecanismos de participación se ven afectados por los mismos condicionantes que afectan en la democracia representativa. Requena Mora y Rodríguez Victoriano, definen la participación en un régimen democrático como aquel fenómeno en el que entran en relación las instituciones políticas y la ciudadanía, ya sea por medio de movimientos sociales, colectivos o de manera individual. Sin embargo, no está definido hasta qué punto la ciudadanía debe tomar parte de la toma real de las

43 Requena Mora y Rodríguez Victoriano, 10.

44 Requena Mora y Rodríguez Victoriano, 12.

decisiones. Desde esta perspectiva, la participación ciudadana toma dos formas: mediada por el Estado y sus instituciones, invitando a la participación en la decisión de algún tema; o mediante la irrupción de un movimiento social y la demanda de ciertos derechos al Estado. De esta manera, se diferencia la participación por invitación y la participación por irrupción.

La participación por invitación se caracteriza por estar regulada, pues son las instituciones quienes deciden sobre qué cuestiones se pide opinión a la ciudadanía, y servir como legitimación de la democracia mediante la formalización de dinámicas con el objetivo de proteger los sistemas de poder y las instituciones que lo hacen efectivo. Desde esta perspectiva, se entiende, además, que la ciudadanía y los movimientos sociales deben ser regulados e institucionalizados, que se traduce en la moderación de la radicalidad de los discursos y en la imposibilidad de un verdadero cambio social. Una vez más, reproduce los problemas de la democracia representativa, pues la institucionalización de un movimiento social, al mismo tiempo que trunca sus posibilidades de actuación, requiere una mayor implicación por parte de sus integrantes para atender a las burocracias, una implicación que no resulta viable para las personas con el tipo de trabajos que produce el neoliberalismo. En cualquier caso, la participación por invitación es sobre cuestiones con pocas implicaciones prácticas, se trata más bien de un intento de “recomponer la legitimidad y los nexos clientelares de ciertos partidos, que [de] un dispositivo para estimular la construcción de sujetos sociales”⁴⁵.

Por otro lado, se encuentra la participación por irrupción, promovida por los movimientos sociales. Esta tendencia tiene como finalidad la participación, por lo que se propone buscar cambios en las estructuras de poder y en las instituciones para garantizar la participación ciudadana por medio de movilizaciones sociales. Estos cambios pueden darse desde abajo, es decir, mediante actividades de grandes masas cohesionadas; o desde arriba, en las actividades de las élites. Los movimientos sociales se caracterizan por ser redes informales de interacción en las que se facilita información, recursos materiales, así como marcos de interpretación de la realidad, creando las condiciones para formar una movilización. Por otro lado, se comparten

⁴⁵ Requena Mora y Rodríguez Victoriano, 15-16.

creencias a partir de las que se discuten temas importantes para el grupo y se crean lazos de solidaridad entre sus integrantes. Por último, su acción colectiva está centrada en conflictos concretos y actúan de manera no institucionalizada con la intención de influir en las instituciones. Los movimientos sociales son los protagonistas de lo que Requena Mora y Rodríguez Victoriano llamaron democracia a nivel de sistema y permiten las rupturas emancipatorias que las instituciones intentan tanto evitar. Sin embargo, este tipo de participación política también tiene sus límites. El fuerte desánimo que atraviesa a gran parte de la juventud, las incansables jornadas laborales y la individualización que conlleva, el desánimo de derrota tras derrota de los recientes movimientos sociales y otros muchos factores influyen en el escaso número de movimientos sociales fuertes.

Los anteriores tres apartados dan cuenta de la situación crítica en la que se encuentra la sociedad actual en sus diferentes niveles. Desde el pensamiento decolonial latinoamericano se ha venido teorizando sobre esta situación en términos de crisis del modelo civilizatorio. En el siguiente apartado se explicará cómo este planteamiento reconoce la interconexión de todos los aspectos en situación de inestabilidad e identifica su origen en el proyecto colonial europeo.

3.4. La crisis del modelo civilizatorio

Como señala Bartra, la crisis del modelo civilizatorio hace referencia a una compleja situación que implica “una emergencia polimorfa, pero unitaria”⁴⁶. Por un lado se encuentra la dimensión medioambiental de la crisis, de la que ya se ha hablado en profundidad en este trabajo, pero que está intrínsecamente relacionado con la crisis energética. Ante la creciente escasez de los combustibles fósiles que todavía se emplean en la mayor parte del mundo para generar electricidad, aumentan los costes de extracción al ser necesarios métodos más invasivos y en zonas menos accesibles. Por otro lado, Bartra resalta una dimensión alimentaria de la crisis. Ante el contexto de globalización, los países que han abandonado el sector primario y han pasado a depender de las importaciones de alimentos. Esta es una situación que afecta especialmente en los países, barrios y regiones más pobres y que, sin embargo, podría ser evitada “si en la política alimentaria privaran los intereses de la gente y no los del

⁴⁶ Armando Bartra, «Crisis civilizatoria», en *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, ed. Raúl Ornelas Bernal (México: UNAM, Instituto de investigaciones económicas, 2013), 26.

agronegocio”⁴⁷. Otro aspecto de la crisis del modelo civilizatorio es la crisis migratoria: millones de personas se desplazan de su país de origen para buscar mejores condiciones de vida o en busca de refugio climático. En Europa, esto ha conllevado una exacerbación de los discursos racistas y xenófobos, lo que ha su vez hontsisa provocado un aumento de la representación de estas narrativas en los gobiernos, traduciéndose en la implantación de medidas anti-inmigración y una mayor hostilidad. Esto nos lleva a otro de los aspectos de la crisis mencionados por Bartra, la política, que será tratado en el siguiente apartado con mayor profundidad. En relación con esta última, está también la dimensión bélica de la crisis, con las múltiples guerras coloniales de ocupación como el caso de Israel en Palestina, la ocupación rusa de Chechenia o las invasiones estadounidenses de Afganistán e Irak. Pero la dimensión que determina todas las demás crisis es la económica. Desde la economía se entienden las periódicas crisis del capitalismo como un problema de sobreproducción, pero Bartra defiende que más bien, tiene que ver con el subconsumo⁴⁸. Es por esto que es necesario para el beneficio de quienes quieren continuar acumulando riqueza que el sistema financiero ofrezca créditos aparentemente asequibles a personas que no pueden pagarlo. Así surgió la crisis de 2008, pues “a finales de 2007 los bancos prestaron hasta treinta veces el monto de sus depósitos y evidentemente incurrieron en un riesgo extremo que los llevó al desastre”⁴⁹. Durante estas crisis, se revela claramente cómo el capitalismo es “un sistema patentemente incapaz de satisfacer las necesidades básicas de la mayoría de la población”⁵⁰ a pesar de existir los medios necesarios para conseguirlo.

Estas dimensiones de la crisis, entre otras que no se han nombrado, confluyen y se entrelazan en lo que se denomina crisis del modelo civilizatorio. Enfrentar cada una de las dimensiones por separado no es suficiente para afrontar la catástrofe civilizatoria que plantean en su conjunto. Por esta razón, Escobar defiende que es necesario una transformación ontológica del mundo creado bajo los presupuestos de la Modernidad, afirmando que es necesaria la eliminación de las “estructuras de insostenibilidad que

47 Bartra, 29.

48 Bartra, 34.

49 Bartra, 34.

50 Bartra, 34.

mantienen la ontología dominante de devastación”⁵¹. Los fundamentos onto-epistémicos de la Modernidad deben ser, por tanto, totalmente transformados para eliminar al hombre moderno como centro de todo conocimiento y medida del mundo, y sustituirlo por una “nueva noción de lo humano, un verdadero entendimiento posthumano de lo que significa vivir en la era del cambio climático, la inestabilidad generalizada, y una creciente insurrección en contra de los efectos desfuturizadores⁵² cada vez más evidentes en el llamado mundo globalizado”⁵³. Es por esto que Escobar identifica cuatro creencias fundamentales del orden onto-epistémico moderno que deben ser profundamente cuestionadas. En primer lugar, Escobar, subraya la creencia en el individuo. Esta noción ha sido extendida mediante los proyectos económicos y políticos coloniales, de desarrollo y globalizatorios a muchas otras culturas, destrozando formas de relación comunales mediante la imposición cultural del individuo basado en el mercado, en un ampliación de lo que Adorno llamaría mundo administrado. A pesar de las numerosas críticas que desde diversos campos se ha hecho a lo que entendemos como individuo, “la noción de que existimos como individuos separados (el individuo posesivo o autónomo de la teoría liberal, dotado con derechos y libre albedrío) continua siendo una de las más duraderas, naturalizadas y perjudiciales ficciones en la modernidad occidental”⁵⁴. El autor destaca que los estudios etnográficos llevados a cabo en la Melanesia y la Amazonia han mostrado la gran cantidad de maneras de entender la persona más allá de los estándares occidentales. También el budismo, desde hace 2500 años rechaza la fijación con el yo, identificándolo como el origen de todo sufrimiento, más que como proveedor de libertad, como lo hace la Ilustración. Otra importante enseñanza del budismo que solo en las últimas décadas ha sido reconocida por la academia es la noción de antiesencialismo, la idea de que todas las cosas, sin excepción, son sin esencia, de manera que nada existe por sí mismo, sino que «interexiste», existe solo en relación con lo demás. Escobar explica que la noción de yo virtual de Varela

51 Arturo Escobar, *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds* (Durham: Duke University Press, 2018), 7.

52 Así llama Tony Fry a los efectos eliminadores de futuros que ha tenido el proyecto de diseño que es la Modernidad. Ver Tony Fry, *Defuturing: A New Design Philosophy* (London: Bloomsbury Visual Arts, 2020).

53 Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 53.

54 Escobar, 83-84.

tiene cierta relación con la del budismo, pero él la deduce de la biología de la cognición y las teorías de emergencia y de la auto-organización. Para Varela, el yo virtual es “un esquema global coherente que emerge a través de componentes locales sencillos, que pareciera tener una ubicación central ahí donde no existe ninguna, y que sin embargo es esencial como nivel de interacción para la conducta de toda unidad”⁵⁵. El yo o la mente es, bajo esta concepción, una propiedad emergente de un mosaico de subredes, desde neuronas hasta el lenguaje y los símbolos, en un proceso que no tiene un diseño unificado. Esto es, como también lo llama Varela, un «yo desprovisto de yo». La ilusión del individuo liberal, a pesar tanto de las investigaciones de la Teoría Crítica, como de las ahora expuestas, se encuentra firmemente anclada en la consciencia colectiva.

La segunda idea fundamental que Escobar pone de manifiesto es la creencia en lo real. No se trata de una crítica relativista, sino que va más allá. Para el autor, lo perjudicial ha sido “cómo la tradición racionalista convierte el *datum* básico de la experiencia en la creencia de una realidad objetiva o un mundo exterior previo e independiente de la multiplicidad de interacciones que lo producen”⁵⁶. Esta concepción de la realidad tiene como consecuencia un *ethos* de soberanía del ser humano sobre la naturaleza, lo que constituye el pilar de la cultura patriarcal e impide una asociación verdaderamente colaborativa entre humanos y la naturaleza. Que el mundo sea entendido como único, por otra parte, implica la necesidad de una única concepción posible del mundo. Movimientos sociales como el Zapatismo⁵⁷, han señalado la asunción de la existencia de un único mundo bajo una única realidad como la base de la globalización neoliberal y proponen, en cambio, una visión del mundo donde quepan muchos mundos, esto es, un pluriverso. La noción de que solo existe un único mundo lleva a reducir la multiplicidad de fuerzas y relaciones que producen las realidades particulares a simples unidades singulares que se integran como diferencia cultural en la ontología dominante. Escobar hace uso del término *One-World World* o Mundo Único,

55 Francisco Varela, *Ética y acción: Conferencia Italianas dictadas en la Universidad de Bolonia 16 - 18 de diciembre, 1991*, trad. Cristóbal Santa Cruz (Santiago, Chile: Dolmen Ediciones, 1996), 54. En Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 84.

56 Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 85.

57 El Ejército Zapatista de Liberación Nacional es un movimiento político armado fundado en México en 1983 que, entre otros aspectos, reivindica los derechos de los pueblos indígenas en contra de los avances del neoliberalismo.

propuesto por John Law⁵⁸ para expresar esta problemática. Esta noción se refiere a la idea predominante en occidente de que todas las personas vivimos en un único mundo, compuesto por una realidad subyacente y numerosas culturas y, en su condición imperialista atribuye a occidente “el derecho para ser «el mundo», y someter a todos los demás mundos a sus reglas, de desplazarlos a un estatus secundario, o incluso a la no-existencia, a menudo tanto de manera metafórica como material”⁵⁹. Law sugiere que una posible manera de dismantelar esta idea es mediante la etnografía y el decolonialismo, poniendo como ejemplo el pueblo aborígen australiano, que no son capaces de concebir una realidad desligada de sus actividades y sus rituales pues las tierras, las personas, la vida y el mundo espiritual en su totalidad está en un continuo proceso de creación. La problemática, por tanto, no reside en una cuestión de creencias, sino en una cuestión de realidades, de ontologías. En opinión de Escobar, Tim Ingold⁶⁰ es quien mejor ha sabido desarrollar en los círculos académicos angloamericanos una teoría en contra de la ontología del Mundo Único. Para él, el mundo no es estático e inanimado, sino que lo entiende como una malla hecha de hilos que se entrelazan, siempre en movimiento, en la que los humanos, tanto como todos los demás seres vivos, estamos inmersos. Esto resulta en una manera de entender el mundo profundamente relacional, en la que las cosas son sus relaciones, lo que hace prácticamente imposible determinar una única y estable realidad, pues para ello sería necesario cercar una parte de la realidad y determinarla como inanimada. Esto es precisamente lo que Nietzsche explica que es la función que ha llevado a cabo la filosofía en su *Crepúsculo de los ídolos*: “Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real”⁶¹. Mientras que desde la modernidad occidental, el mundo se han entendido como una superficie que ser ocupada, para muchas culturas relacionales, en cambio, las personas y los demás seres vivos habitamos un mundo que está vivo. En palabras de Ingold:

58 John Law, «What’s Wrong with a One-World World», *Heterogeneities*, 2011, <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>.

59 Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 86.

60 Tim Ingold, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* (New York: Routledge, 2011), 74.

61 Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos: o cómo se filosofa con el martillo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1975), 45.

En lugar de pensarnos a nosotros mismos como meros observadores, abriéndonos camino a través de objetos tirados en el suelo de un mundo ya formado, debemos imaginarnos a nosotros mismos en primer lugar como participantes, cada uno inmerso con la totalidad de nuestro ser en las corrientes de un mundo-en-formación.⁶²

Pensar la realidad como una totalidad estable dispuesta ante nosotros para ser conocida sustrae a la humanidad del mundo, negando nuestra capacidad para transformarlo y creando un dualismo ontológico entre humanidad y naturaleza que no da cuenta de nuestra interrelación.

Una de las principales fuentes de la legitimación de la creencia en la realidad ha sido concepción de la ciencia como el único fundamento de conocimiento válido en la sociedad moderna. Así, la ciencia constituye para Escobar la tercera creencia fundamental de la Modernidad. Más allá de las críticas occidentales acerca del realismo epistemológico, el falogocentrismo y otras críticas desde perspectivas postestructurales, Escobar destaca los debates sobre conocimiento indígena, local y tradicionalmente ecológico, las discusiones sobre las geopolíticas del conocimiento y la decolonización epistemológica, así como temas de justicia cognitiva. En este sentido afirma que una investigación sobre los efectos que la ciencia moderna ha tenido en contextos tercermundistas, sin dejar de conceder que la ciencia históricamente ha sido perseguida por su disidencia, “demuestra no solo que esto ha dejado de ser el caso, sino que la ciencia se ha convertido en la tecnología política central del autoritarismo, la irracionalidad y la opresión de pueblos y de la naturaleza”⁶³. Así entendida, la ciencia organizada, aliada del autoritarismo y totalmente dependiente de los intereses impuestos por el mercado, ha perdido todo potencial emancipador.

La cuarta creencia fundamental identificada por Escobar, la economía y, concretamente, el sistema económico capitalista. La llamada ciencia económica ha inventado «la economía» como algo que se encuentra más allá del dominio del pensamiento y la acción, intrínsecamente relacionada con la cuestionable idea del mercado autorregulado. A pesar de las fuertes crisis después de grandes periodos de

62 Ingold, *Being Alive*, 129 en Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 87.

63 Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 89.

crecimiento económico en el constante ciclo de quiebras inherentes al modelo capitalista, el imaginario y las lógicas que subyacen estas prácticas permanecen intactas. El resultado es la búsqueda ciega del crecimiento y beneficio económico, cuya naturalización hace imposible que las propuestas de sostenibilidad y decrecimiento hayan sido puestas en marcha, pues niegan radicalmente los principios sobre los que se fundamenta la ciencia económica.

A raíz de esta investigación, Escobar pone de relieve la necesidad de una transformación a nivel ontológico del mundo. Para ello busca recuperar la noción de diseño ontológico, sobre la que girará el siguiente apartado.

4. Discusión y posicionamiento

4.1. Diseño ontológico

Escobar⁶⁴ parte de que, como se ha intentado mostrar anteriormente, la modernidad patriarcal occidental capitalista se encuentra en lo que se ha llamado una crisis de modelo civilizatorio. Es por esto que para el autor, se hace necesario una transformación a nivel ontológico en la manera de entender la vida y el mundo que va más allá de la abolición del capitalismo. El autor defiende que el diseño tiene un gran potencial para contribuir a la profunda transición ecológica y cultural que la humanidad tiene que llevar a cabo para poder hacer frente a esta red de crisis que determinan la vida humana en la actualidad. Para hacer esto, sin embargo, el diseño como disciplina debe también pasar por una profunda reorientación de sus objetivos y tradiciones occidentales y capitalistas hacia un tipo de racionalidad y unas prácticas que tengan en cuenta la dimensión relacional de la vida. Por esta razón, afirma, “la aproximación es ontológica. El diseño es ontológico en el sentido de que todos los objetos de diseño, herramientas e incluso servicios producen maneras particulares de ser, conocer y hacer”⁶⁵.

El proyecto colonial europeo, la Ilustración y la modernidad en su conjunto puede ser entendida como un proyecto de diseño. Escobar recuerda cómo en nombre del desarrollo económico se eliminaron gran cantidad de tradiciones de diseño vernáculo y prácticas endógenas por ser consideradas subdesarrolladas, algunas de ellas verdaderamente antiguas y perfectamente adaptadas a sus entornos, para ser sustituidas por el diseño hegemónico presuntamente avanzado; un proyecto de diseño que ha conllevado la situación climática a la que se enfrenta la humanidad actualmente. De este modo, una aproximación ontológica al diseño muestra el papel fundamental del diseño moderno en la creación de los sistemas insostenibles, pero al mismo tiempo plantea la pregunta acerca de si un diseño basado en una ontología no-dualista podría proponer estrategias para la transición más allá de la división entre naturaleza y cultura. Para esta tarea sería, sin embargo, necesaria una manera totalmente nueva de entender lo humano, pues la concepción del diseño en la era moderna se basa precisamente en el dualismo

64 Escobar, *Designs for the Pluriverse*.

65 Escobar, x.

entre naturaleza y cultura, occidente y no-occidente, con el hombre blanco europeo como sujeto de diseño. Escobar plantea, así, una reorientación del diseño que asuma e integre la multiplicidad de formaciones onto-epistémicas, es decir, los diferentes mundos que desde la antropología se han llamado culturas «nativas». Es crucial, sin embargo, que este acercamiento sea desde una perspectiva decolonial, de manera que no continúe imponiendo los modelos desarrollistas y civilizatorios de la Modernidad.

La noción de diseño ontológico es por primera vez introducida en el trabajo de Winograd y Flores⁶⁶ donde defienden que a la hora de diseñar herramientas se están diseñando también formas de ser y estar en el mundo. De esta manera, las creaciones de la humanidad intervienen en su propia existencia creando, al mismo tiempo, nuevas formas de ver e interactuar en el mundo. Es por esto que “al diseñar herramientas, diseñamos (las personas) las condiciones de nuestra existencia y, a su vez, las condiciones de nuestro diseñar. Diseñamos herramientas, y estas herramientas nos diseñan de vuelta”⁶⁷. Escobar explica que esta dimensión ontológica del diseño se aplica a absolutamente todo, tanto objetos como instituciones como a discursos sobre la creación humana, sin excepción. En defensa de este argumento, pone el ejemplo de una casa de los suburbios de Estados Unidos frente a una maloca, el hogar tradicional utilizado por algunos pueblos originarios de América Latina. La casa estadounidense aísla no solo a la familia que vive en ella del resto de las familias del barrio, sino que separa a la propia unidad familiar en cuartos individuales, mientras que la maloca indígena puede llegar a reunir hasta 300 personas que conviven en comunidad. En este sentido, el diseño “inevitablemente genera las estructuras de posibilidad de los humanos (y las de otros seres de la Tierra)”⁶⁸. Por esta razón, Winograd y Flores buscan generar una nueva racionalidad que sea tan rigurosa como la moderna pero que no se base en las mismas presuposiciones mediante las teorías de la vida biológica de Maturana y Varela, el enfoque fenomenológico sobre el conocimiento y la acción humana de Heidegger y

66 Terry Winograd y Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition. A New Foundation for Design* (Norwood, NJ: Ablex, 1986). Traducido al español en: Terry Winograd y Fernando Flores, *Hacia la comprensión de la informática y la cognición: ordenadores y conocimiento, fundamentos para el diseño del siglo XXI*, trad. Luis Alberto García-Ramos Patiño (Barcelona: Editorial Hispano Europea, 1989).

67 Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 110.

68 Escobar, 111.

Gadamer, y la teoría de los actos de habla. Escobar explica que estas tres influencias se traducen en tres nociones que fundamentan la aproximación ontológica al diseño: “que la cognición no está basada en la manipulación del conocimiento sobre un mundo objetivo; que el/la observador/a no está separado/a del mundo que observa sino que crea los ámbitos fenoménicos en los que actúa; y que el mundo es creado mediante el lenguaje” además de, en contra del dualismo entre mente y cuerpo, defender “la unidad fundamental del ser-en-el-mundo, la primacía del entendimiento práctico y la idea de cognición como enacción”⁶⁹. En esta concepción, pues, el mundo se construye en tanto que las personas expresan su cuidado⁷⁰ por él, participando de activamente en su construcción en comunidad a través de preocupaciones compartidas.

En este sentido, el diseño ontológico es eminentemente práctico. Winograd y Flores prefieren llamar «rupturas» a los momentos en los que el estar-en-el-mundo habitual es interrumpido, que desde el diseño tradicional serían entendidos como problemas. Prefieren hacerlo así porque entienden estas situaciones como positivas, pues en ese momento se revelan como seres-a-la-mano, de modo que se pueden examinar más detenidamente las maneras en las que se interactúa con el objeto en cuestión y permite el surgimiento de una modificación o un nuevo diseño en su totalidad. Este punto de vista contrasta con la idea de que el mundo funciona en términos de representaciones mentales individuales de un problema sino que, en cambio, busca hacer ver la importancia de la participación activa en cuestiones de mutuo interés. Con esto, los autores no quieren decir que haya que deshacerse de los modos de conocimiento no concretos, ni que las representaciones no sean importantes, pero sí que es necesario resaltar la importancia de las formas de conocimiento éticas y concretas. Winograd y Flores resumen así la relevancia del diseño ontológico:

El diseño más importante es ontológico. Ello constituye una intervención en el trasfondo de nuestra herencia, que nace de nuestros modos preexistentes de estar en el mundo y que afectan enormemente los tipos de seres que somos. Al crear nuevos artefactos, equipos, edificios y estructuras organizacionales, se intenta especificar por adelantado cómo y dónde van a

69 Escobar, 111.

70 *Sorge*, en el sentido heideggeriano.

aparecer rompimientos [rupturas] en nuestras prácticas cotidianas así como las herramientas que utilizamos, abriendo nuevos espacios en donde trabajamos y actuamos. El diseño orientado ontológicamente es, necesariamente, tanto reflexivo como político, mirando hacia atrás a la tradición que nos ha formado pero también mirando hacia adelante a las transformaciones pendientes de creación de nuestras vidas conjuntas.⁷¹

En el proceso que es el diseño se crean las herramientas que permiten las acciones que construyen el mundo. A medida que surgen las rupturas, las herramientas son rediseñadas y con ellas, el mundo. Ser consciente de esto permite retomar la agencialidad que ha sido arrebatada a gran parte de la humanidad.

Esta es precisamente la perspectiva de Fry⁷² quien, frente a los efectos desfuturizadores de la ontología moderna, propone bajo el nombre de la Sostenibilidad (en contraste con la Ilustración) entender el diseño ontológico por una lucha por la futuridad. Mientras que la desfuturización se refiere a la destrucción sistemática de posibles futuros por las estructuras de insostenibilidad levantadas por la Modernidad, la futuridad busca rescatar los mundos que fueron ontológicamente colonizados por ella en resistencia a los efectos desfuturizadores inherentes a la economía e instituciones del mundo moderno, así como su búsqueda incansable del crecimiento económico.

Es por esto que se hace necesario también un imaginario estético que nos permita ver las posibilidades de un futuro deseable donde todos los seres del planeta puedan prosperar en armonía. El *solarpunk* pretende hacer precisamente esto. Desde la confianza en un futuro mejor, este movimiento busca mostrar cómo podrían ser los mundos resultantes de un cambio radical en la manera de entender el mundo. En el siguiente apartado se intenta mostrar la importancia de imaginarios como este para no caer en la desesperación ante la catastrófica situación que enfrenta la humanidad.

71 Winograd y Flores, *Hacia la comprensión de la informática y la cognición*, 217. En Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 116.

72 Fry, *Defuturing*.

4.2. Utopías y distopías. La importancia de imaginar futuros

En *Realismo capitalista*, Fisher habla del efecto constrictor que el capitalismo tiene sobre la cultura y los imaginarios que es capaz de construir, reforzado por eslóganes como el “No hay alternativa” de Margaret Thatcher. Así, Fisher, desarrolla la noción de realismo capitalista en una recuperación de la frase atribuida tanto a Žižek como a Jameson que afirma que resulta más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, de modo que “el capitalismo ocupa sin fisuras el horizonte de lo pensable”⁷³, abarcándolo absolutamente todo. El realismo capitalista desarrollado por Fisher, en último término, se refiere a un modo de producción de subjetividades “que disuade toda pretensión ajena a la razón capitalista y toda comprensión del valor que trasciende el capital”⁷⁴.

Castro Picón, sin embargo, rescata la formulación de Jameson sobre el fin del mundo en la que afirma que efectivamente podemos imaginar el fin del capitalismo mediante la imaginación del fin del mundo. Para Jameson, no obstante, “todavía existe una estrategia de confrontación a esta cerrazón histórica, a través de una cierta forma de imaginación utópica cuyos indicios reconoce en la ciencia ficción apocalíptica”⁷⁵. Desde su perspectiva, la ficción opera como catarsis que libera las imaginaciones al hacer explotar los sistemas de dominación. Fisher, en cambio, parte de la tesis de que la imaginación apocalíptica está también determinada por la influencia del realismo capitalista, pues en este tipo de obras, a menudo, se “establecen representaciones en las que el desastre coexiste con los modos de producción dominantes, los cuales perpetúa y naturaliza”⁷⁶. Este análisis es especialmente válido para géneros como el *cyberpunk*, una corriente literaria, cinematográfica y estética preocupada por los posibles efectos del avance científico y tecnológico en un contexto hipercapitalista, que suele ser desarrollada desde una perspectiva pesimista, cuando no apocalíptica. Con el final de la Guerra Fría y el aumento exponencial en la velocidad del desarrollo técnico, la

73 Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, trad. Claudio Iglesias (Buenos Aires: Caja Negra, 2018), 30.

74 Natalia Castro Picón, «Apocalipsis cultural y realismo capitalista, el debate en torno al fin del/mundo.», *Pensamiento al margen* 15 (2022): 52.

75 Castro Picón, 53.

76 Castro Picón, 53.

preocupación se trasladó desde la posibilidad de la destrucción atómica a cuestiones relacionadas con la informática y la biotecnología en el contexto del capitalismo globalizado y la crisis climática. Así, el *cyberpunk*, trata las relaciones entre el ser humano y la tecnología, sus posibles simbiosis e interconexiones, y las desigualdades que se darían, por ejemplo, en una sociedad en la que se necesitasen implantes nanotecnológicos para poder respirar el aire contaminado. Son habituales en estas narrativas formas de sociedad totalitarias que pueden tener a la cabeza tanto a un gobierno, una gran multinacional o una religión que usan la tecnología para someter a la población. Ya se pueden ver indicios de las previsiones de esta corriente en la actualidad con los androides basados en inteligencia artificial como el robot humanoide Sophia, activado en 2015 por la compañía Hanson Robotics, o Atlas, un robot supuestamente diseñado para tareas de rescate en proceso de desarrollo por Boston Dynamics con financiación del departamento de defensa de Estados Unidos. La problemática es que, como señala Fisher, las narrativas del *cyberpunk* solo contribuyen a normalizar y profetizar un futuro terrible que hacen parecer inevitable. Un movimiento que en principio pretendía ser crítico con la realidad capitalista acaba naturalizando un mundo sin futuro.

Es por esto que se hace necesario en la época actual defender una utopía que sea capaz de imaginar un futuro en el que las personas puedan vivir de manera placentera en un pluriverso de mundos en armonía entre ellos y el planeta tierra. Este es el planteamiento del *solarpunk*, una corriente que imagina los futuros posibles que la puesta en práctica de principios ecológicos y sociales tendría como consecuencia. Como explica Reina-Rozo⁷⁷, este movimiento estético, filosófico y activista surge alrededor de 2010 en respuesta al pesimismo que arrastraba el *cyberpunk* y se caracteriza por tratar las temáticas de la ecología, la democratización de la tecnología y el uso de fuentes de energía renovables con la intención de superar la crisis climática a la que se enfrenta actualmente la humanidad. El *solarpunk* intenta crear un espacio donde repensar y reimaginar las relaciones entre tecnología, sociedad y naturaleza más allá de la división moderna entre cultura y naturaleza impuesta a escala mundial a través del colonialismo. Así, busca inspirar acciones ético-políticas mediante una estética ecofuturista, es decir,

⁷⁷ Juan David Reina-Rozo, «Art, Energy and Technology: the Solarpunk Movement», *International Journal of Engineering, Social Justice, and Peace* 8, n.º 1 (2021): 47-60.

se trata de “un movimiento de contracultura que busca enfrentar los procesos de acumulación, la desigualdad, el deterioro medioambiental, [y] el control del estado y las corporaciones sobre nuestra vida”⁷⁸. Al contrario del *cyberpunk*, el *solarpunk* ve el potencial emancipatorio que los avances tecnológicos han traído como la posibilidad de automatizar tareas tediosas o peligrosas, o simplemente para reducir la cantidad de horas necesarias de trabajo humano, liberando tiempo para otras actividades más satisfactorias. Así, consigue escapar de las dinámicas capitalistas desde una perspectiva anarquista, decolonial y una preocupación por la justicia social con un enfoque radicalmente optimista frente al profundo pesimismo del *cyberpunk*.

El *solarpunk* presenta una visión esperanzadora del futuro, frente al derrotismo o condenación climática que entiende la crisis como totalmente inevitable y, en tanto que ya determinada, sus defensores se niegan a tomar parte en los esfuerzos por intentar combatirla. El *solarpunk* es, en este sentido, proactivo, pues busca generar nuevas realidades no solo artísticas, sino también materiales. Y es que el *solarpunk*, de nuevo en contraste con el *cyberpunk*, es eminentemente práctico: “El *solarpunk* es tanto un movimiento como un género: no tiene que ver sólo con las historias, sino también con cómo materializarlas”⁷⁹. Desde esta utopía se imagina una sociedad ecológica y pacífica en la que la cultura jerárquica y segregadora ha sido reemplazada por una cultura basada en la inclusividad, la diversidad, la cooperación, el apoyo mutuo y la realización personal. En esta sociedad se usaría la tecnología para automatizar procesos que, en vez de destruir el planeta como se había venido haciendo, ayudarían a repararlo al mismo tiempo que proporcionan necesidades básicas, sin la necesidad de las largas jornadas de trabajo humano que predominan en la actualidad. Asimismo, el *solarpunk* busca crear sociedades cultural y étnicamente diversas en las que, gracias a la aceptación y el apoyo comunitario, sus individuos puedan explorar y desarrollar plenamente sus posibilidades en pueblos y ciudades con diseños urbanísticos basados en la sostenibilidad medioambiental con amplias redes de transporte público y barrios transitables a pie. La economía se transformaría por completo, eliminando la hegemonía de las multinacionales y el centralismo del Estado para dar paso a la organización de

78 Reina-Rozo, 50.

79 Comunidad Solarpunk, «Un Manifiesto Solarpunk», *ReDes. Regenerative Design* (blog), accedido 21 de mayo de 2024, <https://www.re-des.org/es/un-manifiesto-solarpunk/>.

cooperativas y administración de recursos comunes por los y las propias ciudadanas. De esta manera, la economía pasaría de ser una basada en la producción con la venta y el crecimiento como objetivo, a estar basada en la producción para el uso, concentrándose en las verdaderas necesidades de la comunidad. Además, se intentaría llevar a cabo la producción lo más cerca posible del lugar de consumo, con la intención de hacer que las comunidades sean relativamente autosuficientes.

El verdadero potencial del *solarpunk* es que se trata de una utopía que está a alcance de la mano. La sociedad que visiona es utópica en el sentido de que aún no existe, pero no lo es en el sentido de que es tan perfecta que no puede existir. No presenta una utopía fantástica en un lejano futuro sino que, al contrario, se presenta como una posible realidad coetánea a la actual, pero organizada de manera radicalmente distinta a lo que llamamos realidad.

5. Conclusiones y vías abiertas

En esta investigación se ha tratado de exponer la complicada tesitura en la que se encuentra actualmente la sociedad y algunas perspectivas sobre cómo afrontarla. Sin embargo, muchos temas relevantes han quedado fuera de la exposición. Uno especialmente importante son los modos de organización política que mundos basados en ontologías relacionales podrían tomar, así como sus virtudes y sus defectos. En este aspecto, algunas perspectivas a tener en cuenta son el municipalismo libertario propuesto por Bookchin, que plantea una descentralización de los poderes del Estado y su reestructuración en municipios lo más autosuficientes posibles y organizados por democracia directa. Se trata de una propuesta que puede ser vista con buenos ojos desde Occidente, pero que no deja de moverse en términos modernos y en cierto modo coloniales. Desde un punto de vista ontológico-decolonial parece mucho más deseable una organización política anárquica, en su sentido radical. Desde el anarquismo se rechaza todo sistema de opresión que produzca jerarquías y se defiende el derecho a la libre asociación en función de las necesidades del momento. En cualquier caso, es una cuestión que merece ser estudiada en más profundidad. Resultaría interesante también investigar las posibles derivas fascistas a las que una ecología de Estado podría llevar, así como un análisis de la nueva metamorfosis del capitalismo en el llamado capitalismo verde.

Por otro lado, es fundamental atender la importante contribución que Noguera de Echeverri⁸⁰ ha aportado a la reflexión sobre la inversión de los efectos de la Ilustración sobre nuestra percepción del mundo y de la naturaleza. En su libro hace una interesante investigación sobre la posibilidad del reencantamiento del mundo a través de la estética, así como de la educación y el urbanismo que por la extensión limitada de este trabajo no se ha podido incluir.

También resultaría de provecho investigar profundamente la obra de Maturana y Varela. Especialmente sus obras *The Tree of Knowledge* y *Autopoiesis and Cognition* podrían aportar relevantes perspectivas acerca de la naturaleza.

80 Ana Patricia Noguera de Echeverri, *El reencantamiento del mundo* (Ciudad de México: Instituto de Estudios Ambientales (IDEA), 2004).

6. Bibliografía

- Bartra, Armando. «Crisis civilizatoria». En *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, editado por Raúl Ornelas Bernal. México: UNAM, Instituto de investigaciones económicas, 2013.
- Blaser, Mario. «Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales». *América Crítica* 3, n.º 2 (2019): 63-79.
- Castro Picón, Natalia. «Apocalipsis cultural y realismo capitalista, el debate en torno al fin del/un mundo.» *Pensamiento al margen* 15 (2022): 51-61.
- Comunidad Solarpunk. «Un Manifiesto Solarpunk». *ReDes. Regenerative Design* (blog). Accedido 21 de mayo de 2024. <https://www.re-des.org/es/un-manifiesto-solarpunk/>.
- Escobar, Arturo. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Fisher, Mark. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Traducido por Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Fry, Tony. *Defuturing: A New Design Philosophy*. London: Bloomsbury Visual Arts, 2020.
- Gelderloos, Peter. *The Solutions Are Already Here: Strategies for Ecological Revolution from Below*. London: Pluto Press, 2022.
- Gutiérrez Pozo, Antonio. «Ilustración sin dominio y pensamiento altruista. La desmitologización de la ilustración en Adorno y Horkheimer». *Hybris* 12, n.º 2 (2021): 119-41.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Traducido por Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2010.
- Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal Ediciones, 2022.
- Ingold, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge, 2011.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Editado por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2013.

- Law, John. «What's Wrong with a One-World World». *Heterogeneities*, 2011. <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>.
- Machado Aráoz, Horacio. «La “Naturaleza” como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo». *Boletín Onteiken*, n.º 10 (2010): 35-47.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos: o cómo se filosofa con el martillo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1975.
- Noguera de Echeverri, Ana Patricia. *El reencantamiento del mundo*. Ciudad de México: Instituto de Estudios Ambientales (IDEA), 2004.
- Reina-Rozo, Juan David. «Art, Energy and Technology: the Solarpunk Movement». *International Journal of Engineering, Social Justice, and Peace* 8, n.º 1 (2021): 47-60.
- Requena Mora, Marina, y José Manuel Rodríguez Victoriano. «Más allá de la democracia representativa: La democracia real y los movimientos sociales en el Estado español». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 113 (2017): 3-28.
- Varela, Francisco. *Ética y acción: Conferencia Italianas dictadas en la Universidad de Bolonia 16 - 18 de diciembre, 1991*. Traducido por Cristóbal Santa Cruz. Santiago, Chile: Dolmen Ediciones, 1996.
- Winograd, Terry, y Fernando Flores. *Hacia la comprensión de la informática y la cognición: ordenadores y conocimiento, fundamentos para el diseño del siglo XXI*. Traducido por Luis Alberto García-Ramos Patiño. Barcelona: Editorial Hispano Europea, 1989.
- . *Understanding Computers and Cognition. A New Foundation for Design*. Norwood, NJ: Ablex, 1986.