

EL PROGRESO: ENTRE CATÁSTROFE Y UTOPIA

Gonzalo Jara Townsend

Universidad de Chile. Miembro de CEPIB-UV. Chile.

iMirad, una sombra de horror se ha alzado
En la Eternidad! Desconocida, estéril,
Ensimismada, repulsiva: ¿qué Demonio
Ha creado este vacío abominable,
Que estremece las almas? Algunos respondieron:
"Es Urizén". Pero desconocido, abstraído,
Meditando en secreto, el poder oscuro se ocultaba.

Los tiempos dividió en tiempo y midió
Espacio por espacio en sus cerradas tinieblas,
Invisible, desconocido: las mutaciones surgieron
Como montañas desoladas, furiosamente destruidas
Por los vientos oscuros de las perturbaciones.

W. Blacke *El libro de Urizen*

Introducción

Desde mediados del siglo XVIII hasta los inicios del siglo XXI muchos han tenido la sensación de que la humanidad se yergue por un buen camino, el cual es dirigido por una idea de progreso constante y sin límites, pero existen también otros que, de manera contraria, creen con mucha razón que la humanidad se acerca hacia el abismo más profundo como especie. Los primeros tienen la sensación ilusoria de que la humanidad está creciendo hacia un futuro mejor, gracias a sus adelantos tecnológicos, científicos y económicos. Los segundos, sienten que esos mismos avances son la cuna o el pronóstico de un colapso eminente en lo social, económico y, especialmente, en lo ecológico. Los datos alentadores sobre el progreso técnico dentro del capitalismo casi ni existen de manera concreta, más aún, al parecer se hacen mucho más evidentes los pronósticos de una catástrofe en distintas dimensiones, pero que su gradualidad provoca que no se perciba, creando la negación de la recepción de estas estadísticas tan demoledoras (Diamond, 2006).

En los últimos años, la idea de progreso y la imagen de una catástrofe creada por el mismo es cada vez más analizada por filósofos, sociólogos, antropólogos e historiadores, quienes observan sus distintos matices. Una de las características que tiene esta idea es poder reposicionarse positivamente cada vez que aparece una nueva dificultad ante mundo, además vuelve la excusa perfecta para construir un universo sin límites, los cuales se extienden hasta más allá del planeta, creando la ilusión de que este mismo progreso llevará a fundar nuevas sociedades fuera de nuestra galaxia, que ya no dependerá del desgastado planeta Tierra. Dentro de estas fantasías, el mundo como se conoce fue simplemente un primer paso para la humanidad.

En el siglo XIX, se construyeron distintos cuadros utópicos en donde la idea de progreso no apuntaba necesariamente con una tecnología industrial determinada, con un mecanismo finalista, sino que con una forma de vida acorde a una armonía entre las especies. Un mundo en donde la vida era más satisfactoria y en donde los avances de las ciencias eran beneficiosos para todos los seres humanos y la naturaleza. Sin embargo, al estar cargadas las utopías con esta idea, también ha provocado alucinaciones absurdas sobre un futuro por venir, visto en la imagen del esplendor humano. Lo insostenible de estos retratos ocurre porque se construye a estas sociedades de papel con las mismas herramientas que se pensaban superar, usando como base los mismos defectos que ya no deberían existir, creando una mantención de la estructural técnica y haciendo mutar solo su forma, creando simplemente una repetición infinita. A pesar de esto, la utopía puede entregar esperanzas en un presente que dura frente a las personas. Por esta misma razón, los seres humanos deben saber utilizar de manera correcta la oportunidad que les ha entregado la experiencia histórica y tienen que buscar imágenes que se encuentra en su memoria para poder salir del modelo en el cual se encuentran.

En base a lo anterior, el siguiente trabajo representa los dos puntos mencionados, partiendo por la idea de progreso, y luego analizando la idea de un colapso o catástrofe para después poder observar la forma en que se podría construir una utopía. Con relación a esto último, se buscará en la imagen movilizadora de la comunidad un principio para los seres humanos que intente ser consecuente con la naturaleza.

La idea de progreso y sus implicaciones con la naturaleza

Se debe dejar en claro que el progreso se tiene que entender como una idea que ha transcurrido por la humanidad en distintas formas, que tiene como característica central el posicionar a los seres humanos en el trabajo sobre una meta determinada, por lo tanto, tiene características teleológicas. De esta manera, se puede ver su etimología latina que es "avanzar", "ir adelante" es un proceso sin retorno hacia el futuro (Nisbet, 1986). Romanos, medievales y modernos la han esgrimido dependiendo de su contexto histórico, cultural e intelectual. La idea de progreso que se ha desarrollado en la modernidad será el foco de atención, puesto que es por medio de ella que nace el modelo capitalista de producción en el cual se encuentra la humanidad, comenzando una ideologización de esta idea, interpretándola como el motor del universo. Esta ha creado una ilusión abstracta que somete a los seres humanos a un determinismo mecanicista y finalista en lo que corresponde a su relación con la naturaleza y con su entorno humano más inmediato.

Georges Sorel en su texto *La ilusión del progreso* (1909) deja ver como los espíritus modernos, especialmente del siglo XVIII, amoldaron esta idea para una construcción de un mundo mezciano y mecánico, en donde se asimiló la vida con el artefacto técnico. El autor de *Reflexiones sobre la violencia* (1908) tiene en cuenta que todo esto se inicia con las ideas cartesianas. Afirma que la filosofía de Descartes apunta que la "naturaleza" más evidente se halla en el pensar, ya que esto es lo que marca a la existencia; Pensamos luego existimos (Sorel, 2011). Para el filósofo de las *Meditaciones*, los seres dudan, por lo tanto, piensan y por ende existen. Luego tendrán certeza de los colores, los números y las figuras geométricas

que se repiten tanto en el sueño, como en la vigilia. Toda esta "res" da cierta seguridad ante el mundo y de alguna manera, deja vivir con ciertas certezas inamovibles. La humanidad es un ser que no "actúa", sino que "piensa", por lo tanto, muchas de las cosas con las cuales se encuentra en el universo se cobijarían en la abstracción, es el inicio del racionalismo moderno, de una matemática universal de características geométricas, de esta manera es que Descartes finiquita su meditación segunda:

He aquí que he vuelto insensiblemente a donde quería, puesto que, conociendo que los mismos cuerpos no son percibidos en propiedad por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino tan solo por el intelecto, y que no son percibidos por el hecho de ser tocados o vistos, sino tan sólo porque los concebimos, me doy clara cuenta de que nada absolutamente puede ser conocido con mayor facilidad y evidencia que mi mente [...] (Descartes, 1999: 40).

El mundo que vendrá después de Descartes tendrá como característica primaria una pleitesía desmesurada a la "razón", todos los datos entregados por ella serán los únicos confiables. El siglo XVIII es el inicio de la "ideología del progreso", se marcan las formas de como el hombre debía intervenir la naturaleza e inicia una "burguesía conquistadora". Sorel afirma con esto:

El progreso será siempre el elemento esencial de la gran corriente que llegara hasta, la democracia moderna, porque la doctrina del progreso permite gozar con tranquilidad de los *bienes de hoy sin preocuparse de las dificultades que vienen mañana* [...] se forja una felicidad a todos los que tienen medios para vivir mucho. (Sorel, 2011: 25).

Si se entiende el progreso como Sorel nos lo muestra, se debe comprender que es una idea propia de la modernidad burguesa, busca solamente fines, tiene un corto alcance de análisis, pues solo se preocuparía de los "bienes para hoy" y evidentemente, no sería para todos los seres vivos, ya que algunos estarán fuera de la razón geométrica del universo. Es evidente que la idea de progreso parte de premisas que desconectan a lo vivo con el mundo material y concreto. Esta ideología no permite pensar a la naturaleza más que como un "pensar", por lo tanto, se puede reconocer el daño que ha hecho esta frente a la pregunta ¿qué se entiende por naturaleza?

La idea de progreso ha estado unida a una expansión desmesurada de los colonialismos, explotaciones indiscriminadas y actos criminales sobre culturas, que al no estar en la "edad de la razón", debían entrar a ellas por la fuerza. Esta expansión de la "ideología del progreso" lleva a analizar el modelo de producción capitalista con todas sus características contranaturales que concibe como forma de crecimiento. Este modelo triunfa frente al Feudalismo después del siglo XVI y él venía cargado con la idea sobre el adelanto social, económico y cultural que beneficiarían a la humanidad en su conjunto, construyendo una cosmología individualista y sesgada.

Enajenación y fractura metabólica: fenómenos dentro del capitalismo.

El progreso llevó a la especie a buscar todo lo imaginable para cumplir su fin de grandeza material, manteniendo este principio cartesiano de que lo único que permite conocer el mundo

es la razón, la cual ha provocado el alejamiento de las cosas en su práctica, determina a los humanos solamente en la abstracción lógica, perdiendo la oportunidad de poder observarse de manera concreta en nuestro entorno, solamente nos permite contemplar ideas y categorías determinadas por la misma. Este fin de concebir a todo lo "racional como real y todo lo real como racional" que perduró en la modernidad, no tenía más solución que entorpecer la relación entre los seres humanos y a todas las otras formas de vida existentes en el mundo. Marx¹ en sus *Manuscritos económicos filosóficos* (1844) puede darnos un punto de partida para observar este desgaste constante que existe entre los seres humanos y su naturaleza, su teoría nos permite ver su desmembramiento que se instala casi de manera irreversible. Marx sabía que Todo este quiebre estaba guiado por el modelo de producción capitalista que guarda dentro de sí un gran contenido metafísico² que confunde la conciencia de la humanidad. Para el filósofo alemán, el capitalismo es equivalente a enajenación, a una separación de los seres humanos con su propia naturaleza, negándoles todo tipo de comprensión de su medio natural, en los manuscritos escribe que "Mediante la enajenación, la conciencia del hombre tiene de su genero se transforma, pues, de tal manera que la vida genérica se convierte para él en simple medio" (Marx, 2001: 114) por lo tanto no en fin en sí misma. Podemos observar a través de los textos del filósofo de Tréveris que esto no solo ocurre en los trabajadores mecánicos de las fábricas, sino que también en los intelectuales y, de la misma manera, en los dueños de los medios de producción. Este fenómeno tiene dos puntos; primero, convertir a la naturaleza en algo ajeno a los seres humanos y, en segundo lugar, hacer que estos sean ajenos a sí mismos. Marx tenía conciencia de que:

El hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza (Marx, 2003: 112).

¹ Machel Löwy hace una defensa del filósofo de Tréveris en relación a su pensamiento sobre la naturaleza y su cuidado, ya que siempre se le critica a Marx como también a Engels de ser y unos admiradores desmedidos de la técnica capitalista. Para el autor franco brasilero, su pensamiento apuntaría a todo lo contrario, lo describe de la siguiente manera para tratar de zanjar este problema: "Los ecologistas acusan a Marx y Engels de productivismo. ¿Se justifica esta imputación? No, en la medida que nadie denunció tanto como Marx la lógica capitalista de producción para la producción, la acumulación del capital, de fortunas y de mercancías como un bien en sí mismo. La misma idea de socialismo -al contrario de su miserable caricatura burocrática- es el de una producción de valores del uso, de bienes necesarios para la satisfacción de necesidades humanas. El objetivo supremo del progreso técnico para Marx no es el crecimiento infinito de bienes ("el tener") sino la reducción de la jornada de trabajo, y el crecimiento del tiempo libre ("el ser")" (Löwy, 2003: 4). Este fenómeno de descreditar a Marx ocurre de manera constante, ya que al autor de *La sagrada familia* no se le entiende como un filósofo, provocando que muchos dejen de lado sus lecturas, quedándose con las interpretaciones más famosas del autor como los son las del leninismo, la estalinista, maoísmo y en Latinoamérica la del castrismo.

² Marx en su texto *El Capital* comenta que las mercancías son las bases de la sociedad capitalista, ellas tienen una característica religiosa, por lo tanto, están llenas de "sutilizas metafísicas y de entresijos teológicos". Esta forma no se adquiere en lo que llamamos el "valor de uso" ya que las cosas cuando son utilizadas solo sirven para lo que están hechas, esto no guarda ningún problema. La dificultad comienza cuando esta "cosa" adquiere un "valor de cambio" es ahí donde aparece su "carácter misterioso", ya que adquiere formas vivas por medio del dinero. Las cosas se fetichizan y terminan teniendo más valor que el que verdaderamente tienen, creando una ilusión en los seres humanos, confundiendo la "cosa" con una relacion social, posicionándolas como anterior a las mismas relaciones puramente humanas (Marx, 2014).

Entonces, el modelo capitalista heredero de la idea de "progreso" y continuador de esta, crea la división entre estos dos, en otras palabras, es la negación de éste, puesto que los humanos son parte constitutiva de ella y esta forma de producción junto con sus prácticas nos separa irremediamente de ella, la muestra solo como un medio para poder conseguir mercancías intercambiables en los grandes y pequeños mercados del valor.

Para Marx, esta separación entre el hombre y su naturaleza es algo evidente, y se puede observar en el fenómeno de la "Fractura metabólica". Para John Bellamy Foster (2000), que analiza este concepto en su interesante texto *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza* (2000) en el cual comenta sobre este hecho que ocurre dentro del capitalismo que vendría complementando al concepto de enajenación. Marx interpreta esta "fractura" directamente de las ciencias naturales, especialmente de los estudios que realizó de Justus Von Leibig (1803-1873). Este químico alemán tenía investigaciones sobre la degradación del suelo, fenómeno que venía ocurriendo desde La Revolución Agrícola en Inglaterra. Según Foster, Leibig hace que Marx se percatara de los primeros daños medioambientales hechos por el capitalismo (sumando la contaminación del humo de las fábricas)³ en lo relacionado con la tierra. Según Foster el químico hizo ver:

El declive de la fertilidad natural debido a la interrupción del ciclo de los nutrientes del suelo que acompañan a la agricultura capitalista, el creciente conocimiento de la necesidad de los nutrientes específicos, y las limitaciones en el suministro de abono natural y sintéticos, que compensara la pérdida de la fertilidad natural, fueron todos ellos factores que contribuían, en consecuencia, a un sentimiento muy extendido de crisis en la fertilidad del suelo (Foster, 2000: 234).

Las ansias de progreso desmedido en esta Revolución Industrial estaban haciendo un daño en la tierra que estaba empezando a evidenciarse para los científicos más conscientes, que también repercutía en agricultores, que veían ya a finales de 1800 la erosión de sus tierras para el cultivo y el comienzo de la inviabilidad de este proceso industrial. A este fenómeno se le llamó la "fractura metabólica" el cual se dará entre los seres humanos y la tierra. Este proceso de separación se relaciona directamente con el de "enajenación", por el hecho del que es una pérdida total de reconocimiento con el medio ambiente, pero apuntando directamente a la tierra. Marx leyó las conclusiones del químico alemán y en su obra *El Capital* (1867) analiza este fenómeno y afirmando:

La producción capitalista congrega a la población en grandes centros, y hace que la población urbana alcance una preponderancia siempre creciente. Esto tiene dos consecuencias. Por una parte, concentra la fuerza motriz histórica de la sociedad; por otra, perturba la interacción metabólica entre el hombre y la tierra, es decir, impide que vuelva a la tierra los elementos constituyentes consumidos por el hombre en forma de

³ John Evelyn (1620-1706) escribe dos textos de suma importancia para el análisis medio ambiental *La inconveniencia de la dispersión del aire y el humo de Londres* (1661) y *Silva, o discurso de los árboles del bosque y la propagación de la madera en los dominios de Sus Majestades* (1664). En sus obras hace férrea crítica a la deforestación y a la contaminación dentro de las ciudades por los industriales. Según Foster (2000) estos textos tuvieron fuerte repercusión en la sociedad científica del siglo XVII. Muy probablemente Marx conoció estos textos.

alimentos y ropa, e impide por lo tanto el funcionamiento del eterno estado natural para la fertilidad permanente del suelo [...] Pero, al destruir las circunstancias que rodean al metabolismo [...] obliga a su sistemática restauración como ley reguladora de la producción social, en una forma adecuada al pleno desarrollo de la raza humana [...] todo progreso en la agricultura capitalista es un progreso en el arte, no de robar al trabajador, sino de robar al suelo; todo progreso en el aumento de fertilidad del suelo durante un cierto tiempo es un progreso hacia el arruinamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad [...] La producción capitalistas, en consecuencias, solo desarrolla la técnica y el grado de combinación del proceso social de producción socavando simultáneamente las fuentes originales de toda riqueza: el suelo y el trabajador. (Foster, 2000: 241).

Marx en sus textos de vejez ya manifestaba que existía una relación entre el hombre y la tierra que había que respetar y un metabolismo que los unía. Existía entre ellos dos un ciclo ecológico que les pertenece como unidad, pero que el modelo de producción capitalista y lo que este implica para el ser humano, provoca su negación y la de otros, no permitiendo desarrollar este metabolismo que se daba entre humano y la naturaleza en la misma escala que con la sociedad, la conglomeración en las zonas urbanas de personas alejaba de manera también física y concreta a los campesinos con la tierra. ya que había comenzado la idea de que las grandes capas de terrenos para el cultivo ya no les pertenecían y, por lo tanto, tenían que huir del campo a la ciudad. Marx tenía conciencia de esto último y para él la naturaleza debe no tener dueño alguno:

la visión de la naturaleza que ha surgido bajo el régimen de la propiedad privada y del dinero es un verdadero desprecio y práctica degradación de esta [...] En este sentido, afirma Thomas Munstzer que es intolerable que todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces que hay en el agua, los pájaros que vuelan en el aire, las plantas que crecen en la tierra, todos los seres vivos deben ser libres (Marx, 2000: 123)

Está claro que Marx pretendía zafarse de todas estas estructuras en donde reinara el dinero y la propiedad privada, y así crear una relación armónica entre los seres humanos con la naturaleza. La vida en el capitalismo se vuelve un tormento para todas las especies del planeta. Sin embargo, todo lo anterior no ocurrió en sociedades precapitalistas ni tampoco en muchas las sociedades campesinas y rurales dentro del capitalismo⁴ que no se relacionaran con los medios técnico-científicos para subsistir con el medio natural. Pero Marx solo alcanzó a hablar de esta realidad desmembrada, la cual solo puede llevar a la catástrofe del sistema mismo, a su auto destrucción, algo que él tiende a explicitar cuando nos habla de "la

⁴ En una carta que escribe Marx a Vera Zurulich (1881), la cual nunca llegó a su poder y de la que quedan solo unos cuantos borradores, él escribe sobre la pregunta que ella le hace sobre porque en *El Capital* no hablo de las comunidades, a lo cual él responde la siguiente sobre el mir (comunidad) ruso y su modo de vida como posibilidad de cambio: "El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, más para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo." (Marx, 1990:140) los borradores son mucho más extensos y con varias estadísticas en como las comunidades sobreviven sin necesidad de la sociedad industrial capitalista, ellas se mantienen de manera organizada pese al clima y de manera constante por medio de los años.

acumulación originaria" y de que el sistema en algún momento llegará a su autodestrucción⁵, poniendo en la palestra la posibilidad de colapso o la catástrofe.

El progreso capitalista desemboca en la idea de la catástrofe mercantil y el ecofacismo

Estos dos puntos esenciales de Marx, la enajenación y la ruptura biometabólica, han dejado en una situación lamentable a la humanidad, en donde la idea de progreso no ha mostrado más que el declive de la civilización occidental, en lo que corresponde a la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Por lo tanto, se debe suponer que estas características no se han agotado aún, sino que, muy por el contrario, han mutado y se han exacerbado de manera monstruosa. La enajenación y la fractura biometabólica entre hombre y naturaleza han desencadenado una situación próxima al colapso civilizatorio o la catástrofe⁶, que se vuelve mucho más evidente a inicios de este siglo XXI, en donde el azote por distintos fenómenos ambientales se hace verdaderamente preocupantes. El investigador español Carlos Taibo en su libro *Colapso* (2017), presenta cuales son los puntos que harían desembocar a la sociedad en una problemática ambiental y social: El cambio climático, el agotamiento de materias primas energéticas⁷, deterioro de la biodiversidad, demografía en aumento, el hambre, la falta de agua, expansión de enfermedades, la invisibilidad de la mujer⁸, las crisis financieras, el exceso de tecnología y la guerra junto al terrorismo (Taibo, 2017). Todos estos datos que

⁵ Marx escribe en *El capital*: "Este modo de producción supone el fraccionamiento de la tierra y de los demás medios de producción. Excluye la concentración de éstos y excluye también la cooperación, la división del trabajo dentro de los mismos procesos de producción, el dominio y la regulación social de la naturaleza, el libre desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Sólo es compatible con unos límites estrechos y primitivos de la producción y de la sociedad. Querer eternizarlo, equivaldría, como acertadamente dice Pecqueur, a "decretar la mediocridad general". Pero, al llegar a un cierto grado de progreso, él mismo crea los medios materiales para su destrucción. (Marx, 1974: 150)

⁶ La visión de Hans Jonas en su texto *El principio de responsabilidad* (1979) es bastante interesante al respecto. Afirma que las visiones catastróficas que se dan en el arte, la ciencia ficción son completamente necesarias para poder observar lo que va a venir en un futuro y de esa manera poder adelantarnos a estos hechos que traerían problemas tal vez irremediables para las generaciones futuras. "La heurística del temor", será la herramienta intelectual que nos permitirá adelantarnos a estos hechos y poder detener su posible aparición. Según el filósofo es mejor "el conocimiento del "malum" que el conocimiento del "bonum" esto se entendería de la siguiente manera "Cabe dudar que alguien haya hecho alguna vez el elogio de la salud sin haber tenido al menos la visión de la enfermedad, el de la honradez sin a ver conocido la infamia, o el de la paz sin conocer la miseria de la guerra" (Jonas, 1995: 69). Esta visión hay que tenerla en cuenta para el debate, ya que sin ella no podría existir un adelanto frente a los hechos perjudiciales a nivel medioambiental.

⁷ En estos dos puntos; Taibo (2017) se hace la pregunta ¿Qué debe preocupar más: el cambio climático o el agotamiento de la materia prima energética? Taibo responde que ni la una ni la otra, ya que si se acaban las materias primas ya los efectos del cambio climático serán mucho más graves y se intenta detener el cambio climático no se podrá llevar a cabo, puesto que se mantendrá la explotación de materias primas (Taibo, 2011). Dentro de estas dos soluciones o nivelación de importancia la solución debe ser en relación al cambio de nuestra forma de vida en pos al decrecimiento.

⁸ Vandana Shiva pone hincapié en sus escritos sobre esta problemática y lo muestra como un problema epistemológico bastante interesante, ya que al ser la ciencia y la técnica de carácter masculina se ha invisibilizado los conocimientos de las mujeres, los cuales son mucho más armoniosos con la naturaleza que los saberes occidentales de características masculinas. Si es que existe una invicivilización de la mujer es muy probablemente una consecuencia lógica del modelo de producción que tiende a dejar de lado el "cuidado", "la vida" y "la tierra" como centros de importancia. Un ejemplo de ello es la silvicultura comercial impuesta por las colonias (en la india), que represento las ideas patriarcales de occidente que son de características reduccionistas (Shiva, 2004)

pueden desatar la catástrofe medioambiental o que la están evidenciando, responden nuevamente a una idea de progreso que, para Taibo (2017), es transformada en el "mito del crecimiento económico", esta creencia es la concepción de un mundo que puede crecer sin detenerse, lo cual no ha permitido poder entender que:

los costos derivados del agotamiento de los recursos y de la contaminación no pueden ser compensados por este crecimiento [...] Es difícil imaginar, en consecuencia, que la decadencia energética no se ve acompañada de otra de carácter general (Taibo, 2017: 102).

Taibo (2017), luego de esto se sitúa en un lugar de postcolapso, tratar de imaginar el mundo como sería después de este fenómeno límite o durante el transcurso del colapso general del sistema. Es una visión completamente especulativa, pero que, de alguna manera, nos hace repensar si es que estamos ya viviendo el desastre final y que haremos después de él. Cuando hablamos de catástrofe, hablamos de una situación de terror y de espera, que puede llegar a tener puntos completamente negativos, ya que muchas veces ella es entendida como una situación límite, en la cual hay que tomar decisiones apresuradas e inmediatas, en donde se restarían ciertas variables que podrían ser significativas para una solución del problema, pues se manifiesta en el apuro. Por eso mismo muchos teóricos se adelantan a esta situación para poder verla como una forma constructiva de análisis. Además, hay dos maneras de comprenderla de manera negativa, las cuales tienen relación directa con el comportamiento del capitalismo y su intento de tener la subsunción de toda clase de discursos que en él se manifiesten, hasta los que son críticos a su estructura. La catástrofe se puede presentar como un discurso de "administración" (Reisel-Semprum, 2011) y como un "ecofascismo" (Taibo, 2017). En estas dos formas se presenta como autoritaria y negativa para para cualquier proyecto de vida que apunte a la libertad.

Al entender la catástrofe como una administración mercantil, hay que hacer referencia al texto escrito por Rene Reisel y Jame Semprun que se titula *Catastrofismo. Administración del desastre y sumisión sostenible* (2011). En él se puede ver una descripción negativa de como las sociedades pueden llegar a abarcarlo. Para estos dos activistas, la catástrofe es solo un fragmento de la realidad, no es su totalidad, es por este motivo que su exceso de propagación muy probablemente tiene un fin de sumisión en lo que guarda relación a posicionarla de manera totalizante frente al mundo, por medio de un discurso que se vuelve muchas veces ambiguo (Reisel y Semprum, 2011). Según estos dos autores, debemos tener en cuenta que desde que comienza la sociedad industrial se vive en lo que se puede denominar una "catástrofe" para la naturaleza y los seres humanos (Reisel y Semprum, 2011). Hay un sinnúmero de intelectuales que han hablado de este fenómeno en todo ámbito, pero no han escuchado de manera correcta, sino que, por el contrario, los que escuchan son casi siempre los administradores del mercado y han transformado el modelo catastrófico para su propio beneficio, tratando de camuflar estos datos antinatura que se depositan de manera cuantitativa, acelerando nuevas maneras de comercio acorde a la idea catastrofista es por este motivo que para estos activistas:

La representación de la catástrofe es hija del poder presente: alabanza de sus recursos técnicos, de su cientificidad, del conocimiento exhaustivo del ecosistema que le permite ahora regularlo de la mejor manera posible (Riesel, Semprum, 2011: 38)

A la administración que se refieren es a la recomendación constante de nuevas medidas que, si bien son ciertas, caen siempre en manos de los ciudadanos y por otro lado, los industriales multimillonarios y las elite del poder se mantiene todo igual, dado que la producción se comienza a esconder en la fetichización de un actuar acorde con la naturaleza y la labor ecológica se comienza a vivir en distintos espacios de la vida cotidiana; Jardines infantiles, escuelas, reciclaje dentro de los aeropuertos etc.. estos administradores mantienen a la ciudadanía viviendo lo que podríamos llamar la "conciencia de la catástrofe", mientras que el modelo la evade de manera permanente y disimulada (Reisel, Semprum, 2011). Para los seres humanos "conscientes" siempre caerá este flagelo culposo, pero lo que ocurre verdaderamente es que la maquinaria capitalista comprende cierta parte de la realidad, la cual se esconde por medio de triquiñuelas propagandísticas. Comienza un control exacerbado a los ciudadanos y una libertad escondida para los empresarios del petróleo, la minería y accionistas de termoeléctricas. El situarse en la catástrofe nos han dejado en un sistema mucho más coercitivo, ya que hay que "controlar el desastre", pero verdaderamente se está manteniendo por medio de ilusiones espectaculares. En los últimos años el mundo de la publicidad transita en la imagen catastrófica, series de televisión, video juegos, teorías conspirativas que nos condenan no a la superación, sino que muy por contrario, a su aceptación histérica, negando todo espíritu de redención (Reisel, Semprum, 2011). Otra imagen catastrófica que se ha propagado es la idea del ecofacismo que según Taibo (2017), parte del discurso que:

para encarar de manera eficiente el problema general de la escasez no queda otro horizonte que propiciar un rápido y contundente descenso en el número de seres humanos que pueblan el planeta [...] *la tierra no da para más* (Taibo 2017: 149).

Como primer ejemplo, se puede usar a los Nacionalsocialistas que, en su misión civilizadora, y de escapar de la catástrofe occidental, crearon grandes campos de concentración, en donde no solo se asesinaban judíos, sino que todo lo que sobraba dentro de lo que ellos consideraban humanidad. Esta imagen perdura en la exclusión social que se argumenta por la escasez (la cual es solo para algunos países o zonas) y el "dejar morir" de miles de personas en el hambre con la excusa de que el mundo esta colapsado, en vez de buscar soluciones a la problemática. Al parecer todo esto se argumenta por un darwinismo social estilo spenceriano, en que debemos "dejar morir" a los no aptos, ya que esto ayudará para poder mitigar el dolor a este mundo sin energías básicas y al borde de la recesión por culpa de la escasez. Otro ejemplo de esto es el aceptar que la naturaleza está destruyendo a los humanos para su subsistencia, siendo que la realidad es distinta, es que la especie humana ha hecho mutar a la naturaleza, provocando que ella comience a mostrarse exhausta y mucho más impredecible en sus fenómenos⁹.

⁹ La idea de visualizar estas dos formas de ver la catástrofe no tiene como intención negarla, ni menos omitirla dentro de un discurso, sino que por el contrario poder darle formas constructivas, la cual muchas veces se deja de lado. La idea no es ser negacionista como los ideólogos del neoliberalismo. Los miembros de esta ideología afirman en sus argumentos que el Estados quiere eliminar libertades a las

Es por estos dos motivos que debemos ponernos frente a la imagen del colapso o la catástrofe con una mirada crítica y vigilante, puesto que muchas veces caemos en estos engaños propios de la ideología capitalista y se acepta en las dos cosas un "no poder hacer nada" o "ya la administración está haciendo cosas". Los datos del declive los podemos encontrar, es verdad que la especie humana no está haciendo bien el trabajo de cuidado con el medio ambiente, se pueden encontrar distintas pruebas para argumentar un colapso, pero la mayoría de las veces, por las características propias del sistema capitalista, éstas se tergiversan en pos al modelo. Esta imagen se distorsiona de manera grosera, dejándonos en formas tan enajenantes que nos inutilizan en el momento de actuar o de buscar soluciones.

El camino a la utopía¹⁰ y su temporalidad

Walter Benjamín escribía en sus *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) con una pasión propia del marxismo heterodoxo que lo liberaba de todas las lecturas ortodoxas que existían dentro del manual marxista-leninista que imperaba después de la estabilización de la Unión Soviética. Estos panfletos soviéticos apuntaban a la llegada del progreso humano y científico por medio de un Capitalismo de Estado de características tecno-burocráticas, que aprovecharía las herramientas del modelo para llegar a una sociedad "socialista". Benjamín, desmarcándose de esta farsa, en su tesis IX en donde presenta a su "ángel de la historia" nos habla del desastre o catástrofe del progreso moderno¹¹. Para el filósofo, la modernidad

empresas partiendo de la premisa de que hay una "catástrofe ambiental", para de esta manera tomar el control de estas, eliminando la libertad de los "grupos medios" para poder envolver toda bajo su yugo. Creando la ilusión de que no existe una catástrofe, sino que ella es un intento de grupos pro estatistas que están tratando de pagar sus operaciones con el dinero de los ciudadanos: "Es más fácil obtener financiamiento si uno puede exhibir pruebas de catástrofes climáticas en ciernes. A fin de los setenta fue la edad de hielo. Quien sabe qué cosa será dentro de diez años. Es claro que la ciencia saca provecho de las hipótesis aterradoras. (Bate y Morris, 1995: 230). Para los grupos negacionistas, la catástrofe es solo una invención para los "grupos verdes" para sacar dinero al Estado y aprovecharse de los "consumidores". Esta imagen de la catástrofe ambiental como medio de manipulación se convierte en un discurso mucho más peligroso que todo los otros, ya que los hechos cuantitativos son invalidados por no tener "respaldo empírico", creando de esta manera el discurso de que existe un movimiento catastrofista que solo quiere utilizar recursos y disminuir la inversión privada en el campo energético. Catástrofe es igual izquierdistas pro-estatistas y enemigos internos.

¹⁰ Si existe un punto a resaltar de la contundente crítica de Hans Jonas al pensamiento utópico es *El error antropológico de la utopía*. Según el filósofo, los utopistas permanecen en un error sobre la concepción de la "esencia del hombre", ya que estos problematizan siempre en algo que "él es" y las preguntas correspondientes a "¿Por qué?" y "¿para qué?". Para el autor de *El principio de responsabilidad* este es un "fenómeno límite" propio de todo ser humano sin exclusión y, no puede ser superado, solo ser manifestado (Jonas, 1995). Los utópicos tendrán la sensación de que escapan de este problema, por el complejo hecho de tener una fascinación por el "instante místico" e individual de sentirse libre de "alienación" en algún momento. Para el filósofo, este momento místico es llevado por los utopistas a un campo "público", provocando que todos los seres humanos vivan de ese instante que negaría "la temporalidad propia del individuo" (Jonas, 1995). El autor tiene la razón en ese punto esencial, ya que sin esa visión no habría posibilidad de creación, ni de movilización, comprende perfectamente el ser utópico, ya que este último vive de "la posibilidad". Hay que tener en cuenta que para la utopía los mitos son los que movilizan, las imágenes y la esperanza en determinadas visiones que se construyen por el movimiento de la historia. La utopía no busca un "hombre nuevo", sino un ser en eterna actualización, de alguna forma, un ser completamente inacabado que apunta a la tragedia de la vida misma. Es por esta razón "mística" que existe la movilidad y sin movimiento no existiría el cambio.

¹¹ El texto es el siguiente: "Hay un cuadro de Klee que se llama ANGELUS NOVUS. En él vemos a un ángel que parece estar alejándose de algo mientras lo mira con fijeza. Tiene los ojos desorbitados, la

siempre estaría fundada en la catástrofe. Entonces ¿Qué queda más que ruinas? El filósofo alemán nos da una opción a esta idea en su tesis XI en donde se expresa de la siguiente manera:

El trabajo, tal y como ahora se le entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista demuestran un sentido sorprendentemente sano las fantasías que tanta materia han dado para ridiculizar a un Fourier. Según éste, un trabajo social bien dispuesto debiera tener como consecuencias que cuatro lunas iluminasen la noche de la tierra, que los hielos se retirasen de los polos, que el agua del mar ya no sepa a sal y que los animales feroces pasen al servicio de los hombres. Todo lo cual ilustra un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno. Del concepto corrompido de trabajo forma parte como su complemento la naturaleza que, según se expresa Dietzgen, «está ahí gratis» (Benjamin, 2012: 116)

Esta es una imagen sobre la utopía que, al proponerla es diferenciarse de los marxistas ortodoxos críticos del “socialismo utópico” como el de Fourier, el cual era considerado como ahistórico y, por lo tanto, acientífico. Para el escritor de las tesis, la utopía es una forma de escapar de las ruinas del progreso, comprender la posibilidad de transformar el mundo. Al final de esta cita como muy bien nota Michel Löwy (2012), hay una crítica abierta a la explotación capitalista sobre la naturaleza que también va dirigida a los que se autodenominan “marxistas científicos” con su amor al positivismo, a la tecnocracia y el industrialismo (Löwy, 2012). Benjamín siempre intento unir al hombre en la naturaleza dentro de sus textos y también de alejarlos de la idea de progreso capitalista que entorpecía esa relación vital entre los dos, siempre estuvo “asociando íntimamente la abolición de la explotación del trabajo humano y la de la naturaleza” (Löwy, 2012: 124).

Löwy (2011) une las tesis de Benjamin a las tendencias ecosocialistas, que tienen una historia política interesantes, en donde el marxismo y el pensamiento ecológico comienzan a unirse creando una nueva crítica al capitalismo, no solo en relación a la explotación de los obreros, sino que también la explotación al medio ambiente¹². Para llegar a este objetivo se

boca abierta y las alas desplegadas. Ése es el aspecto que debe mostrar necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde se nos presenta una cadena de acontecimientos, él no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y reparar lo destruido. Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que se ha aferrado a sus alas, tan fuerte que ya no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso.” (Benjamin, 2012: 100-101)

¹² James O’Connor en su breve texto *Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica* (1991) dice que estas preocupaciones se venían dando dentro del marxismo desde el año 1944 con el texto de Karl Polanyi titulado *La Gran transformación* en donde el autor muestra como los mercados capitalistas y su crecimiento destruye sus propias formas sociales y medio ambientales, cosa que no se habían percatado muchos marxistas que estaban preocupados de la explotación de las fuerzas laborales y no de las consecuencias empíricas del capitalismo sobre la naturaleza. Esta investigación dentro del marxismo comienza a tener nuevamente repercusión en los años 60 dentro del movimiento ecologista en Estados Unidos (O’Connor, 1991).

debe tener en cuenta repensar el mundo desde un punto de vista humanista (antropocentrismo débil)¹³. En esta posición humanista se comprende que la naturaleza y el planeta no se acabará a cabalidad, si no que la especie humana será la destruida por ella misma, lo cual es un final mucho más absurdo que otra posibilidad catastrófica. Löwy se afirma en Benjamin para comenzar su argumentación, pero para iniciar la utopía debe concentrar su interés en un punto de partida teórico. Cita a Marx en *La guerra civil en Francia* (1871) afirmando que:

La clase obrera no puede contentarse con tomar tal cual la máquina del Estado y hacerla funcionar para su beneficio" *Mutatis mutandi*, los trabajadores no pueden contentarse con tomar tal cual la maquina productiva capitalista y orientarla en beneficio propio; deben transformarla radicalmente [...] En suma, ecosocialismo implica una ruptura radical con la civilización capitalista. Dentro de esta perspectiva, el proyecto socialista no solo apunta a una nueva sociedad y a un nuevo modo de producción, sino también a un nuevo paradigma de civilización (Löwy, 2011: 70-75).

Löwy remarca que, para cambiar la civilización, se debería cambiar el modelo de producción. El modelo capitalista es joven, de tan solo 600 años aproximadamente, a diferencia con la esclavitud y el Feudalismo que duraron miles. Es por este mismo motivo que sería absurdo pensar su ruptura de manera tan sencilla, el proceso debe venir por su comprensión, análisis y la exaltación de posibilidades de vida distintas, que valoren una interacción consciente con la naturaleza. Es en este momento, en donde se construye la "utopía", la cual debería ser contraria a pensar en un futuro ideal y abstracto, sino que también se puede entender como un "giro por el pasado en dirección al futuro" (Löwy, 2012). Pero no un futuro ya establecido de antemano, sino que su construcción se desarrollaría en un presente dinámico, trágico y vivo. Esta idea de utopía es tomar del pasado anterior al capitalismo, las enseñanzas necesarias para poder construir una nueva sociedad que logre transvalorar los valores de la modernidad, hacerlos desaparecer poco a poco, teniendo en cuenta esas antiguas visiones de mundo para poder reconstruirlo. Dentro de este cambio no debería existir un "futuro" más que como imagen literaria, ni tampoco una visión romántica y exacerbada del pasado, ya que temporalmente es inexistente, lo único que nos queda es el "presente" en su tragedia constante que se construye por medio de intuiciones. La memoria será la que nos permitirá evocar y reconstruir estos retratos de manera creativa y viva en la actualidad. En la utopía los seres humanos deben perderse de la repetición que se manifiesta en la tecno-burocracia del capitalismo, ella es un espacio de un tiempo creativo, Bergson (1977) permite comprender la temporalidad de esta utopía:

Imaginemos un elástico infinitamente pequeño, contraído –si fuera posible- en un punto matemático. Alarguémoslo progresivamente de manera que hagamos salir del punto una línea que Balla agrandándose siempre. Fijemos nuestra atención, no sobre la línea en tanto que línea, si no sobre la acción que la traza. Consideremos que esta acción, a pesar de su duración, es indivisible, si se supone que se realiza sin detenerse; que, si es intercalada una detención, se hacen dos acciones en lugar de una, y entonces cada una

¹³ El "antropocentrismo débil" contrario al "antropocentrismo fuerte" lo podríamos entender la siguiente manera: "Se perfila como más responsable de sus actos en tanto tendría en cuenta las condiciones globales de la vida humana y no humana en perspectiva a largo plazo" (Bugallo, 2013: 1)

de esas acciones será el indivisible de que hablamos; que jamás es divisible la acción moviente misma, si no la línea inmóvil que deposita bajo de si como una huella en el espacio. Librémonos, por fin, del espacio que subtiende el movimiento, para considerar solo el movimiento mismo, el acto de tensión o de extensión y, en suma, la movilidad pura. Tendremos esta vez una imagen más fiel de nuestro desarrollo en la duración (Bergson, 1977:18).

Esta manera de pensar el "presente" en un desarrollo de la duración sacaría la idea de progreso científico y permite crear en una actualidad permanente y poder trabajar dentro de la misma con las herramientas que entregan las imágenes del pasado, sin abstracciones ni categorías preestablecidas, sino que reconstruyéndolas de manera constante. Los seres humanos podrían alejarse de las contemplaciones modernas de occidente y, poder responder a la realidad siendo consecuente con ella y con la naturaleza misma, ya que ve el tiempo como una duración, es negar el futuro por su evidente inexistencia y aceptar el presente de manera no mecánica, sino que dinámica y versada en la acción. Todo esto permite entender que para crear un mundo distinto en donde prime la vida y no las entidades cadavéricas, se hace necesaria saber que "la especulación es un lujo y el actuar una necesidad" (Bergson, 2007: 61).

Una ética para la utopía: El principio de esperanza y el principio de responsabilidad.

Pero todo lo anterior debe tener un principio ético que apunte a la vida en su conjunto, para poder actuar en un presente que tenga relación directa con la construcción de un mundo nuevo fuera del capitalismo. Según Michel Löwy toda construcción ecologista debería tener una "ética radical", es decir, "una ética que se proponga ir a la raíz del mal" (Löwy, 2011: 92). Para el intelectual francés, todo comportamiento debe estar de la mano con la "responsabilidad", pero también con la "esperanza". Es en este punto en que unifica el "principio de responsabilidad"¹⁴ de Hans Jonas con el "principio de esperanza"¹⁵ de Bloch con el fin de poder construir esta "ética radical" y heterodoxa. Löwy afirma que:

¹⁴ El principio de responsabilidad de Jonas dentro del debate sobre ética y ecología es esencial e insoslayable. Es por eso mismo que Löwy lo utiliza dentro de su argumento. El principio de responsabilidad es una teoría que consta de un "antropocentrismo débil" ya que se entiende que defender al hombre es defender la naturaleza (Bugallo, 2013) esto es lo que pretende Hans Jonas (1995) en su texto crear o incentivar una responsabilidad del hombre para el hombre. Con totalidad, continuidad y futuro es como debe interactuar esta responsabilidad. Ella debe ser total en la especie humana, mostrarse como consistente a través del tiempo y apuntar a concebir un futuro mejor, con esto no solo observamos el cuidado de los animales humanos, si no que, de la naturaleza en general, pues sin ella estos primeros no podría subsistir, por lo tanto, una responsabilidad con el ser humano implicaría necesariamente una con el medio ambiente. Este mismo principio lo hace desconfiar de las utopías, ya que según Jonas, estas reproducen y no cambian su manera de interactuar con la naturaleza (Jonas, 1995).

¹⁵ Para Bloch el principio de esperanza es esencial en lo que respecta a nuestra realidad, es poder concebir algo más allá de lo impuesto. Desde un punto de vista antropológico, la esperanza es el trascender el dominio del propio ser y es desbordar las condiciones que se encuentran en el presente que no entregaría soluciones por sí mismo. El segundo punto es desde un modo escatológico que es la realización del ser humano en "comunidad", niega el nihilismo y visualiza un nuevo "éxodo" hacia un mundo con posibilidades reales de construcción. Todo esto es un "no lugar" por lo tanto una construcción (Mondragón, 2005).

lejos de ser contradictorios, los dos principios están estrechamente ligados; son inseparables, mutuamente dependiente, dialécticamente complementarios. Sin el principio de responsabilidad, la utopía no puede ser sino destructiva, y sin el principio de esperanza, la responsabilidad no es más que una ilusión conformista (Löwy, 2011: 93).

Para Bloch la esperanza siempre es una fuerza volitiva, es creadora y permite el movimiento dinámico en el ser humano, apuntando a la construcción de un nuevo devenir y esto permitiría pensar la utopía. Por otra parte, para Jonás, la esperanza no es suficiente y es negativa por su carga de inocencia, la cual ha provocado más desastres que oportunidades para un bienestar futuro. Para este último, debe existir ante que ella un "principio de responsabilidad" con las generaciones futuras. El problema es que el presente no solamente necesita de una responsabilidad que apunte a las sociedades por venir en el ámbito social y ecológico, sino que también debe tener una esperanza para poder convencerse de lo que se hace, tener una fe¹⁶ y una creencia¹⁷ que movilice a las personas en el presente, que construya un mundo de manera proactiva. Por esta misma razón, responsabilidad y esperanza no son excluyentes. Sí solo se es responsable no se podrá crear y si se tiene esperanza sin responsabilidad es evidente que muy probablemente los seres humanos arruinen mucho más sus vidas, ya que avanzaran por medio de ideas románticas que son muy poco responsables con sus actos. Es por este motivo que estas dos son necesarias para una verdadera ética desde punto de vista teórico y práctico.

La imagen movilizadora de la comunidad: la utopía hacia el reencuentro entre el hombre y la naturaleza

Hombres y mujeres no tienen frente a ellos el futuro más que de manera heurística. La acción en un momento presente es lo único que verdaderamente pueden desarrollar, es por esto mismo, que los individuos deben poner a la vida en "acción", para poder construir la utopía sin los errores de la "ideología progreso" que apunta a un futuro sin muros. Por esta misma razón, los seres humanos deben intuir imágenes del pasado que sean útiles para su reelaboración en el presente de manera responsable, para la búsqueda de un bien común. Una de estas efigies que evocarían una nueva regeneración sería la de "comunidad". Ella es un momento pasado anterior a las sociedades occidentales. Los valores del capitalismo han desmembrado de manera brutal la conexión del hombre con su propia naturaleza, dejándolos en un individualismo castrante que no lo deja pensar en los demás como parte de ellos, ni sentirse unificado con el todo, sino que, dividido y fragmentado sin reconciliación. Estas

¹⁶ El concepto de "fe" es esencial para poder comprender la esperanza. Esto se puede ver desde la filosofía pragmatista de Miguel de Unamuno que en el año 1905 escribía lo siguiente: "¿Crear lo que no vimos? icrear lo que no vimos no!, sino crear lo que no vemos, si, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo [...]" (Unamuno, 1964: 258) la fe es un acto de creación de construcción de una posibilidad. La fe es para "quien quiere" no para el que "no tiene"

¹⁷ William James (1922) describe perfectamente esta "creencia" que va de la mano con la idea de Unamuno sobre la "fe": "En la libertad de "crear lo que queremos", acaso imaginan que comprendo hasta la fe claramente supersticiosa, y tal vez lleguen a suponer que quiero admitir la fe que definen los chicos con el catecismo de "crear algo que no es cierto" (crear lo que no se ve). Basta para desterrar esa torcida interpretación la aclaración hecha *in concreto*; la libertad de *crear sólo comprende opciones vivas*, que aun cuando el intelecto individual no acierte a resolver por sí mismo, nunca parezcan absurdas a quien se proponen. (James, 1922: 9-37)

imágenes del pasado se deberían poder reconstruir con las herramientas que permitirían una evolución artística, cultural y política que apunte a la negación completa del modelo capitalista y sus valores mercantiles e individualistas. La idea de comunidad prioriza el "valor de uso" antes que el de cambio. Para esto no se debería aceptar la "subsunción real"¹⁸ del capitalismo, ya que ello sería negar la posibilidad de construir la comunidad o, por el contrario, negar las que ya están tratando de funcionar fuera del modelo. Aceptar la "subsunción formal"¹⁹ es aceptar al capitalismo como algo no total, esto permitirá entender que todavía se pueden construir o rescatar espacios en donde el modelo destructivo de las mercancías no se ha establecido por completo. Es concebir zonas de expresión ajenas a la colonización del pensamiento occidental que ya ha mostrado su declive durante siglos.²⁰ Es por esto, por lo que se debe buscar nuevos modelos que tengan relación con la humanidad en su conjunto para poder formar la utopía.

José Carlos Mariátegui (2012) a principios del siglo XX apunta sus investigaciones a una nueva forma de producción ajena al capitalismo, pero que se encontraba conviviendo con este último. Para presentarla, el autor peruano parte de la idea de "tradición" diciéndonos que:

Se puede decir del Perú lo que Waldo Frank dice de Norte América: *que es todavía un concepto por crear*. Mas ya sabernos definitivamente, en cuanto al Perú, *que este concepto no se creará sin el indio. El pasado incaico ha entrado en nuestra historia [...] La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición*. (Mariátegui, 1986: 168)

¹⁸ La subsunción real es la dominación total de la técnica industrial del modelo de producción capitalista; "Con la subsunción real del trabajo en el Capital se efectúa una revolución total (que se persigue y se repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en relación entre el capitalista y el obrero" (Marx, 2015: 76) en este momento se comienza a desvalorar mucho más las mercancías, con ello mucha más la vida de los que las producen y comienza el poder individual y la desaparición del colectivo por lo tanto desaparece la idea de comunidad.

¹⁹ La subsunción formal sería aceptar que todavía hay espacios que son capaces de liberarse del capitalismo o que todavía no guardan su forma de trabajo de características técnico industrial Marx nos comenta sobre ella lo siguiente: es cuando la relación de la hegemonía y de la subordinación reemplaza a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales. Etc.. de la subordinación, tan solo se opera una mudanza en su forma. La forma se vuelve más libre porque es ahora de naturaleza puramente material, formalmente voluntaria puramente económica [...] o bien la relación de la hegemonía y la subordinación ocupa en el proceso de producción, el lugar de la antigua autonomía anterior, como por ejemplo entre todos los campesinos independientes, agricultores que solo tenían que pagar una renta en especies solo al Estado o sea al terrateniente[...]" (Marx, 2015: 64-65) es decir, el capitalismo no ha llegado a todos los niveles de producción todavía quedan espacios arcaicos y liberados del mismo.

²⁰ La construcción de una nueva economía sobre fundamentos filosóficos diferentes tiene que resultar en la subordinación de la economía a las necesidades de las comunidades humanas, respetuosas de los equilibrios naturales e independientes de la búsqueda del beneficio (Le Quang, Vercoûtère, 2013: 28) Matthuie Le Quang y Tamia Vercoûtère (2013), plantean la idea del "buen vivir" de los pueblos indígenas bolivianos y ecuatoriano, el cual funciona como un "principio epistemológico" que fue visto como digno de seguir por los socialismos progresistas que se estaban iniciando en el continente americano (Correa y Evo Morales). La idea es completamente aceptable, en el punto en que ellos reivindican que las constituciones de Ecuador y Bolivia se habían unido a este concepto de los pueblos indígenas 'permitiendo de alguna forma un cambio en la manera de hacer política, ya que postula a un integrismo. El problema que este principio es completamente inviable si es que el modelo de producción sigue siendo el capitalismo, ya que no coinciden los principios de la "comunidades" con los principios de la economía occidental, por lo tanto, solo queda como una forma discursiva como contradictorio al institucionalizarse. Pero todo esto no quita el valor del principio en su forma original y tampoco el tratar de acerca a la idea de comunidad como posibilidad fuera de la constitución y el Estado.

La tradición de la cual habla Mariátegui (2012) es el pasado de raíces comunitaria, que versaba en el modelo de producción comunista del ayllu, herramienta que servía para convivir de manera armónica con la "Mama pacha". Este modelo es anterior al imperio incaico y por lo tanto es algo que ha permitido la subsistencia de cientos de generaciones. La comunidad es una imagen ética y organizativa.

La imagen movilizadora de algo colectivo tiene una fuerza mística y practica para poder construir este "no lugar" en un presente. Esta es una tradición que perdura en distintas culturas que se mantienen en resistencia frente al desarrollismo tanto en América Latina como en Europa y Oriente. Ella, como modelo de convivencia es negada desde las colonias hasta la actualidad por su visión completamente fuera de la idea de crecimiento. La idea de esta misma sirve para poder reintegrarse, es una fuerza arcaica que pretende construir de manera dinámica y no repetitiva, sin caer en el mecanicismo, ni en el mesianismo, sino que construyendo y creando nuevas posibilidades no desarrollistas que permitan el equilibrio lógico con la naturaleza. Observamos dos, una a través de Mariátegui, y la otra, por la filósofa hindu Vandan Shiva. Entre estos intelectuales se mostrará una "afinidad electiva"²¹. Siguiendo lo antes dicho, para Mariátegui los indios veían en la tierra que ella era la base de toda la vida en el plantea, era su medio de subsistencia y, a la vez, tenían conciencia de que ellos eran parte de esta:

La tierra ha sido toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que *la vida 'viene de la tierra'* y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo menos a la posesión de la tierra, que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente (Mariátegui, 2012: 72).

La idea de los indios de la sierra permite comprender que ella es entendida como una fuerza vital, que solo produce vida. Adquirir y comprender estas construcciones cosmológicas es introducirse en un vitalismo que permite ver que existir en el mundo debe ser acorde con la comprensión de que la tierra no es un medio, sino que un fin en sí misma, sin ella no existe posibilidad alguna para la vida. Mariátegui (2012) citando al antropólogo peruano Luis Valcárcel²² nos comenta:

²¹ La "afinidad electiva" se podría definir de la siguiente manera: "un tipo muy particular de relacion dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a "la influencia" en sentido tradicional. Se trata, a partir de una analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión [...] en tanto instrumento de investigación interdisciplinaria que permite enriquecer, matizar, y tomar más dinámico el análisis de la relacion entre fenómenos económicos, políticos, religiosos y culturales" (Löwy, 2018: 11)

²² Valcárcel en su texto *la Tempestad en los andes* (1926) escribe en un tono de humildad y belleza las comunidades indígenas: "Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva. La aldehue la india se forma espontáneamente, crece y se desarrolla como los árboles del capo, sin sujeción a plan; las casitas se agrupan como ovejas del rebaño: las callejas zigzaguean, no son tiradas a cordel, tan pronto trepan hacia el altozano como descienden al riacho. El humillo de los hogares, al amanecer, eleva sus columnitas al cielo; y en la noche brillan los carbones como ojos de jawar en el bosque" (Valcárcel, 1972: 33)

La tierra en la tradición regnícola es la madre común, de sus entrañas no solo salen los frutos y los alimentos, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la mama pacha es par de la heliolatría, y como el Sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanado los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día (Mariátegui, 2012: 80).

Para el indio la imagen comunitaria es tener consideración con la "Tierra" y el "Sol"; estas dos entidades vivas no le pertenecen a nadie, es de todos los seres por igual y, por lo tanto, su trato debe ser de respeto y admiración ya que ellas entregan la vida. Todo esto no es un intento de cambio por medio de la nostalgia por la comunidad india, sino que es transformar este sentimiento en el contexto actual, utilizar los principios, ver a la tierra como una "*Genitrix Universal*", aprender a convivir con la naturaleza, con el fin de lograr una creación de un sistema de convivencia económica que guarde estas proporciones, es decir, que no dañe sus propias condiciones de subsistencia (Mazzeo, 2017).

Podemos observar nuevamente la idea de comunidad vista desde la tradición por medio de la filósofa hindú Vandana Shiva, la cual tiene cierta afinidad en este tópico con el autor peruano. En su texto *Abrazar la vida* (1995) comenta sobre la India y sus bosques:

Los bosques siempre han sido el centro de la civilización india. Aranyani, la diosa de los bosques como fuente primordial de la vida y fertilidad, y el *bosque como comunidad es considerado modelo de la evolución para la sociedad y la civilización* [...] se veneraba a la naturaleza como fuente sagrada de vida, ya la evolución humana se media en función de la capacidad del hombre para combinarse intelectualmente, emocional y espiritualmente con los ritmos y formas de esta. *Fue así que los bosques generaron una civilización ecológica en el sentido más fundamental de armonía con la naturaleza.* Ese conocimiento nacido de la participación en la vida de los bosques constituyó la sustancia, no solo de los *Aranyakas* o textos del bosque, sino también de las creencias cotidianas de las sociedades campesinas. (Shiva, 2004: 99-100)

Shiva escribe que los bosques son el centro de la sociedad india, estas comunidades relacionaban la naturaleza con la vida de una manera mística, por lo tanto, se creaba una unificación entre el hombre y ella. Para la filósofa, los bosques son armonía con el medio y, por lo mismo, estas comunidades campesinas lo tomaron como un base de características ecológicas (Shiva, 2014). Para la autora la cultura ancestral entregaba un sistema de preservación, su cuidado es una respuesta de protección. La ciencia "patriarcal" y "occidental" oculta y niega la tradición ancestral por medio de acciones de destrucción de ésta que no miden consecuencias en su elaboración mercantil. Para Shiva (2014) los aldeanos extraen de la tierra lo necesaria para sus necesidades básicas no sobre exigiéndole, sino que manteniéndola. La pérdida de este tipo de extracción, que se aleja por completo a la occidental, está llevando al peligro a las comunidades en relación con sus productos comunales de libre utilización, potenciando el hambre y el deterioro del ambiente (Shiva, 2014). La pérdida de esto sería la derrota para un ecosistema que funcionará acorde con la naturaleza. La comunidad permite una producción "integrada" y "diversificada" (Shiva, 2014), por lo tanto, más afín con una lógica ecológica. La eliminación de estos recursos y de estos saberes ancestrales es la muerte

para la comunidad. Por ese motivo la filósofa hindú llama a protegerlas y mantenerlas. La comunidad es sinónimo de preservación y, por el contrario, la ciencia occidental solo reduce, no preserva y tampoco crea (Shiva, 2004). Su lógica es la acumulación y el cumplimiento del deseo sin estimar costos.

Si se relaciona lo que dice Shiva (2014) con Mariátegui (2012) se pueden encontrar puntos en común que nos permiten asimilar estas dos visiones en lo relacionado a la cultura ancestral y la comunidad, una evidente "afinidad electiva" que se presenta entre ellos dos. De estos se puede llegar a profundizar lo que implica que estas culturas ancestrales se hagan útiles para desarrollar un equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza. Estas dos visiones conciben en recuperar el biometabolismo perdido, direccionando de esta manera a un "antropocentrismo débil", ya que permitirían avanzar a los seres humanos sin la idea de un crecimiento desmesurado y, de esta manera, también perder la vida enajenada que entregaba el modelo capitalista de producción.

Es desde esta base comunitaria que se debe construir la utopía, salir del miedo inmovilizador de la catástrofe y volver a una esperanza, no en donde se hable de una armonía de manera ilusa e idealista, sino que tomando las enseñanzas de las culturas más alejadas de la ciencia occidental y, por medio de ellas, tratar de recuperar algo de su manera de vivir. Tomar la "responsabilidad" en las manos de los hombres y mujeres, crear una "esperanza", un modelo que no postule al desarrollismo, sino que a decrecer²³, a la preservación y la armonización con el medio ambiente. De forma concreta el pasado entrega esa saludable relación con todo lo que significa la vida. El retorno a la idea de comunidad sería la utopía a construir.

A manera de conclusión

Para finalizar podríamos resumir que el trabajo muestra las formas en que el modelo capitalista se construye por medio de la ideología del progreso, el cual implica la creencia errada de que se encuentra en una avanzada hacia el futuro, sin fin determinado, fomenta la idea de que el crecimiento no tiene detención alguna. El problema que él mismo se extiende sin medir sus posibilidades reales de existencia. Toda esta construcción ideológica moderna que también es propia del modelo de producción capitalista, ha llevado a la negación de la naturaleza en dos ámbitos importantes. En primer lugar, entre el hombre y sí mismo, no permitiéndole el reconocimiento con su entorno y tampoco con otros seres humanos. El segundo, entre el ser humano con la tierra, no permitiendo su unidad. "Enajenación" y "ruptura biometabólica" son los dos fenómenos que Marx nota que se manifiestan dentro del capitalismo y que producen una baja comprensión de nuestro medio ambiente, ya que seres humanos no se sienten parte de este y lo ven como una cosa ajena a ellos mismos.

²³ Existió un interesante debate entre el Green new deal y el decrecimiento publicado en un texto titulado *Decrecimiento vs Green new Deal* (2000) de la revista *New Left Review*. En el debate se afirma que para el año 2020 se debería dar por zanjado para algunos intelectuales del Green New Deal la mínima posibilidad de crecimiento con tecnologías alternativas (Gonzales, 2000) y los segundos postulaban que necesario decrecer. En estos momentos históricos se ve ya inviable una realidad con tecnologías alternativas, solo quedaría la última opción, pero la pregunta sería ¿manteniendo el mismo modelo de producción?

Evidentemente todo éste quiebre entre hombre y naturaleza comienza ya en este siglo XXI a mostrar la desmembración que se puede evidenciar con el calentamiento global. Estos datos muestran que se está acercando la catástrofe o el colapso de manera evidente, o tal vez, sin entender, ya los seres humanos se encuentran en él de manera irreversible. Pero como vimos existe una problemática con la idea de catástrofe, es que en ella presentan dos anomalías de características ideológicas que hay que analizar de manera cuidadosa, ya que hay evidencia sobre datos medioambientales negativos, los cuales, son indiscutibles para la comunidad científica más seria. Se observa que el primero de estos es la manifestación de una "administración de la catástrofe" por parte del poder financiero y como segundo un discurso ecofacista que apunta al colapso de la civilización para permitir un "dejar morir". Estos dos puntos son verdaderamente relevantes, ya que pretenden aprovecharse de la misma idea de colapso para poder mantener cierto control sobre la población civil, haciendo ver al mundo como si estuvieran preocupados y activos en la búsqueda de soluciones, pero lo que intentan es mantener el modelo de producción con unos nuevos discursos totalizantes que limiten la libertad de los individuos, no permitiendo que los mismos puedan autogobernarse. Ellos plantean que la catástrofe es evidente y por lo mismo debe existir mayor control sobre los seres humanos que no se pueden gobernar a ellos mismos y, para eso, se necesita un exceso de responsabilidad que les permita ser policías de sus propios actos. Entonces, antes que estas imágenes se vuelvan destructivas y potencialmente negadoras de la facultad creativa de los humanos, como también de sus posibilidades de postular a un bien mayor, por esta razón es que la utopía se muestra como un principio inevitable, dado que ella entregaría la "esperanza" para construir en pos de la libertad y del entendimiento con el medio ambiente. La comunidad en estos momentos de individualismo y de negación de la naturaleza se convierte en la imagen movilizadora por excelencia, ya que, por medio de ella, se puede comprender y reactivar ciertas enseñanzas del pasado que unen a las voluntades con su naturaleza y la hacen sentir parte de esta, es eliminar la idea enajenante de sentirse solos en el mundo, y de construir una vida no solo como abstracción. Ser responsables y tener esperanza sobre la existencia se vuelve necesario, no solo para un futuro que no se puede ver, que solo podemos imaginar, sino más bien para este presente que es el que se derrumba a cada momento por culpa de un modelo ya desgastado y sobrevalorado en todos sus espacios.

Bibliografía

Bacon, F. (1975): *Instauratio, Magna, Novum Organum, Nueva Atlántida*. Buenos Aires. Editorial Porrúa.

Baquedano S. (2012): *Entrevista a Vandana Shiva en Dehradun*, file:///C:/Users/Gonzalo/Desktop/Filosofía%20de%20la%20ecología/ecologismo/2012.pdf

Bergson, H. (1977): *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Madrid. Alianza Editorial.

Bergson, H. (2007): *La evolución creadora*, Buenos Aires: Cactus.

Daly, H. (2018): *Decrecimiento vs Green new deal*, Madrid: Traficantes de sueños.

- Descartes, R. (1999): *Meditaciones metafísicas*, Navarra: Folio.
- Diamond, J. (2006): *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona:
- Foster, J.B. (2000): *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Madrid: El Viejo Topo.
- Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayos para una ética de la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Le Quang, M y Vercoutere. (2013): *Ecosocialismo y buen vivir. Diálogos entre alternativas al capitalismo*. Ecuador: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Lowy, M. (2011): *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica ecología capitalista*. Buenos Aires: Herramienta Editores.
- Lowy, M. (2012): *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires: F.C.E.
- Mariátegui. J.C (1986): *Peruanicemos el Perú*, Lima. Editorial Amauta.
- Mariátegui. J.C (2012): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Editorial Amauta.
- Marramao, G. (1982): *La política y las transformaciones críticas de capitalismo e ideología de la crisis entre los años veinte y treinta*. México D.F: Cuadernos de Pasado y presente.
- Marx, K (1990): *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid: Editorial Revolución.
- Marx, K (2015): *El capital Libro I Capítulo VI (inedito)*, D.F Mexico: Siglo XXI.
- Marx, K. (2001): *Manuscritos económicos filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Mumford, L. (2015): *Historia de la utopía*, Madrid: Pepitas de Calabaza.
- O Connor, J. (1991): *Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica*:
file:///C:/Users/Gonzalo/Desktop/Filosofia%20de%20la%20ecologia/ecologismo/01_OConnor_1991.pdf.
- Semporum, j. Riesel, R. (2011): *Catastrofismo. Administración delo desastre y sumisión sostenible*, La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Shiva, V. (2004): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Madrid: Horas y Horas. La Editorial.
- Sorel, G. (2011): *Las ilusiones del progreso*, Madrid: Comares.
- Taibo. C. (2017): *Colapso*, Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Unamuno. (1966): *Ensayos II*, Madrid: Aguilar.