



LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° 84 (ENERO-MARZO), 2019, pp. 120-130
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

Manuel Arias Maldonado (2018). *Antropoceno. La política en la era humana*. Madrid: Taurus

Francisco Longa

CONICET/ IdIHCS/ Universidad Nacional de La Plata,
Argentina. Correo: francisco_longa@yahoo.com.ar

En febrero de 2018 salió a la luz el nuevo trabajo del destacado sociólogo español Manuel Arias Maldonado, titulado *Antropoceno. La Política en la era humana*. Fruto de largos años de investigación e intercambio con colegas en una extensa red académica internacional, que lo llevó a realizar estudios en dependencias de Alemania y los Estados Unidos, este libro sirve como puerta de acceso a los impactos, dilemas y prospectivas medioambientales que se vienen planteando durante las últimas décadas. El texto presenta, con un lenguaje claro y directo, los lineamientos principales acerca del impacto humano en el mundo natural. La contundencia en la información vertida y la precisión en la prosa del autor, le permiten dar cuenta de la etapa Antropocénica aludiendo a numerosas aristas (biológicas, geológicas, ambientales, sociales, socio-culturales, etc.), sin caer en la escritura críptica. Además, su perspectiva epistemológica y política logra calibrar el posicionamiento ligado a la preservación/restauración del ecosistema, junto con la mesura y la autocrítica respecto de algunos perfiles excesivamente proféticos de determinadas corrientes ambientalistas, que han anunciado un colapso total aún no constatado.

En términos generales, Arias Maldonado afirma la vigencia y absoluta pertinencia de cifrar el tiempo actual como inscripto en el Antropoceno, es decir en

una “nueva época geológica cuyo rasgo central es el protagonismo de la humanidad, convertida ahora en agente de cambio medioambiental a escala planetaria” (Arias Maldonado 2018: p.14). Claro que, aunque el cambio climático sea quizás el aspecto más notorio de esta nueva época, también el autor subraya otras consecuencias, como la disminución de la naturaleza virgen, la pérdida de la biodiversidad, la acidificación de los océanos, entre otras. Tal como se observa en el campo actual de debates sobre el Antropoceno, el autor apela a ejemplos, datos y metáforas, provenientes de una vasta y diversa ‘caja de herramientas’: la antropología, la sociología, la geología, la filosofía, la biología; estas disciplinas, así como las diversas manifestaciones del campo artístico, son las apoyaturas con las que Arias Maldonado va moldeando sus argumentos, y subrayando la importancia de reconocernos como contemporáneos al proceso antropocénico.

El primer capítulo del libro describe los principales indicadores del cambio antropocénico. Se abordan las implicancias de que el factor humano se haya convertido en agente geológico con impacto en el ‘registro fósil’ del planeta. También se presenta en modo exhaustivo el debate en torno a cuándo cifrar el inicio del Antropoceno, considerando los fundamentos tanto de quienes apelan a una periodización de larga data (para algunos deberíamos hablar de Antropoceno ya desde el comienzos de la revolución neolítica), como de quienes hacen hincapié en los impactos acontecidos durante la segunda mitad del siglo XX, pasando por los aportes que llamaron la atención sobre la revolución industrial del siglo XVIII como punto de



partida de la era antropocénica. Por otro lado, el autor presenta los fundamentos de colegas que rechazan la denominación de Antropoceno, y los motivos por los cuales sostienen, en cambio, que deberíamos adoptar otras terminologías tales como Capitaloceno, Euroceno o bien Tecnoceno.

El capítulo dos aborda la cuestión del 'fin de la naturaleza'. Aquí el autor sostiene que los procesos naturales "ya no pueden definirse al margen de la influencia antropogénica" (p.64), a la vez dedica numerosas páginas a la reflexión sobre qué puede ser llamado actualmente 'naturaleza', y si ello debe seguir aludiendo al imaginario de lo 'no artificial'. Estas páginas permiten comprender el debate acerca de la escisión o la articulación entre 'naturaleza' y actividad humana, y a re pensar el modo en que la humanidad debería 'cuidar' y/o 'reconstruir' la naturaleza. Para ello propone rechazar el sentimiento de 'otredad' respecto del mundo natural, para reemplazarlo por otro de 'semejanza', apuntando a "métodos menos orientados a proteger que a restaurar, en consonancia con el protagonismo que corresponde al ser humano en la época geológica que está naciendo" (p.91).

El capítulo tres versa sobre la situación paradójica que implica constatar la poderosa fuerza humana que impactó en el mundo natural, pero a la vez observarla inerte ante los cambios climáticos y ambientales: es decir, el hombre ha sido tan poderoso como para transformar significativamente el planeta, pero ahora pareciera impotente ante las fuerzas naturales que lo amenazan. Aún, así, la autoconciencia como característica distintiva de los actores respecto de las 'actantes naturales', marcaría sí una diferencia entre humanos y el resto de las especies, la cual nos conferiría una especial responsabilidad en el curso de la historia. Además, en estas páginas el autor subraya el prematuro advenimiento de esta nueva era antropocénica, en contraste con los cambios en las épocas geológicas anteriores que, a diferencia de éste último giro, se venían sucediendo en intervalos de millones de años.

En el cuarto capítulo se describen los tres relatos principales acerca del devenir del

Antropoceno: el naturalista, el catastrofista y el ecomarxista. El autor se sirve de ellos para problematizar los puntos de vista del ecologismo clásico y del ecomarxismo. En dicha exposición se destacan los argumentos de quienes, como Jason Moore, sostienen que se debería hablar en cambio de Capitaloceno, en función de re marcar que la crisis ambiental no es producto de la humanidad en abstracto, sino de la economía capitalista, o más bien del sector de clase beneficiario de ella. En este capítulo cobra vuelo el intento por descolonizar el pensamiento occidental, apelando a figuras importantes y a aportes como el del brasileño Eduardo Viveiros de Castro, para quien -como sostienen algunos pueblos originarios-, animales y plantas no deben ser pensados como especies radicalmente distintas al ser humano: "con ello se viene abajo la idea de que la cultura es universal y nos distingue del resto del mundo natural" (p.143).

El capítulo 5 tiene la virtud de sistematizar algunas corrientes que han planteado mecanismos, recetas y guías, en función de "emprender aquellas acciones con las que se eviten las peores consecuencias de la desestabilización planetaria y nos permitan dar forma a un Antropoceno sostenible" (p.145). Se describen los puntos fuertes y débiles de las principales corrientes y propuestas para mejorar la situación planetaria, desde aquellas que plantean 'detener el experimento' -apelando a metáforas restrictivas en cuanto al consumo-, hasta las que proponen el 'aceleracionismo', que implicaría profundizar a gran escala herramientas como la geoingeniería, lo que le permitiría al hombre gobernar aún más al medio natural.

El capítulo 6 aborda las implicancias políticas del Antropoceno: es decir los conflictos y tensiones entre las libertades individuales para actuar, y los límites y restricciones hacia esas libertades en términos institucionales. Con asiento en los debates teórico-políticos del liberalismo, el autor sugiere -en pos de 'democratizar el Antropoceno'-, apelar a un sistema de gobernanza global basado en la cooperación internacional, y fomentar una conversación pública acerca del 'buen Antropoceno'; ambas implican la construcción de consensos que involucren a los Estados-nación, a

los organismos internacionales y, en definitiva, a la propia democracia.

En suma, este libro constituye un aporte sólido, claro y riguroso, que dota de nuevas herramientas a la comunidad científica en particular y a la sociedad en general, respecto de nuestro impacto como sociedades en dimensiones de escala planetaria. Enfrentar al Antropoceno 'como diagnóstico y como paradigma', al decir de Maristella Svampa, implica entonces ensayar respuestas ante una pregunta dilemática: ¿cómo combinar el 'descentramiento humano' con nuestro protagonismo geológico? El libro de Arias Maldonado constituye un aporte sustancial para robustecer las implicancias detrás de dicha pregunta. Se trata, en definitiva y como propone el autor, de una herramienta que ayuda al "ejercicio de reflexión acerca de la buena vida y la buena sociedad".

Ramón Fernández Durán. (2010). El inicio del fin de la energía fósil: una ruptura histórica total. En: *La quiebra del capitalismo global: 2000-2030. Crisis multidimensional, caos sistémico, ruina ecológica y guerras por los recursos. Preparándonos para el comienzo del colapso de la Civilización Industrial*. Madrid: Libros en Acción

Juan Acacio

IdIHCS/ Universidad Nacional de La Plata /CONICET, Argentina. Correo: acaciojuan89@gmail.com

Nazaret Castro

CONICET / Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina. Correo: nazaretcastro@gmail.com

El gran colapso energético que pondrá fin al mito del progreso / The Great Energy Collapse that Will Put an End to the Myth of Progress

Ramón Fernández Durán nació en 1947 en Sevilla y falleció el 10 de mayo de 2011 en la ciudad de Madrid. Ingeniero de caminos y urbanista de profesión, fundador e integrante del colectivo Ecologistas en Acción, fue un prolífico pensador, docente, activista ambiental y referente del

movimiento antiglobalización. Dedicó gran parte de su vida a reflexionar sobre temáticas como las problemáticas de las grandes urbanizaciones, la cuestión energética, la crisis ecológica, y también sobre los movimientos sociales anti globalización. Entre sus obras encontramos trabajos como *Transporte, espacio y capital* (1980), *Contra la Europa del capital y la globalización económica* (1996), *Capitalismo (financiero) global y guerra permanente* (2003), *Claves del ecologismo social* (2009), *El Antropoceno. La expansión del capitalismo global choca con la biosfera* (2011); y el ya clásico *En la espiral de la energía* (2014), escrito en coautoría con Luis González Reyes.

En el trabajo que aquí reseñamos, Fernández Durán nos propone aventurarnos en un ejercicio de análisis y proyección científica – y también de ficción- para dar cuenta del devenir de la civilización industrial y del capitalismo global frente al declive de las energías fósiles, que ya han llegado a su pico de extracción. El autor propone realizar un análisis de la sociedad actual, tomando como variable independiente la disponibilidad y el agotamiento de los recursos energéticos fósiles, es decir, del petróleo, el carbón, y el gas. Nos llevará por un complejo camino para dar cuenta de las transformaciones que sufrirá la sociedad actual frente al declive de las energías fósiles, tratando de describir y mostrar las distintas aristas de la crisis multidimensional que dicho fenómeno traerá aparejado. Pero también nos invita a pensar en las alternativas y en las resistencias para atravesar el colapso civilizatorio, y pensar así nuevas formas de reproducción de lo social.

Fernández Durán establece dos fuerzas principales que van a sacar a la luz las mutaciones globales que vienen teniendo lugar desde el año 2000, y que se incrementarán hacia el año 2030. Una de esas fuerzas tiene que ver con el agotamiento de los recursos fósiles y el fin de la energía barata; la segunda implica a los límites ecológicos planetarios causados por el despliegue del capitalismo global, en el marco de la civilización industrial. Ambas fuerzas, interrelacionadas, son las que llevarán al colapso del capitalismo, y no los límites al interior del sistema – la contradicción entre

trabajo y capital a la que se refería Marx –. El colapso vendrá marcado por los límites ecológicos, los de ese ‘Afuera’ que el capitalismo precisa continuamente para la extracción de materiales sobre la que se fundamenta la producción de mercancías y la acumulación del valor.

Lo que se evidencia es la falacia discursiva de un sistema económico que se presenta como autónomo en sí mismo, que actúa *como si* no dependiese de los límites ecológicos que impone el planeta o, en otros términos, de los flujos de materiales y energía de los que precisa la actividad humana para producir mercancías. La ignorancia de tales límites ha llevado a la imposición de la lógica del valor de cambio, de la rentabilidad en términos monetarios, obviando tales flujos. Veamos apenas un caso: a partir de la Revolución Verde, el sistema global del agronegocio impone una forma de trabajar la tierra de forma intensiva, con insumos químicos que utilizan petróleo, y que dejan un balance energético deficitario; en otras palabras, el monocultivo agroindustrial gasta más energía de la que se produce¹. Este tipo de evidencias nos llevan a la necesidad de disputar una noción de *eficiencia* que vaya mucho más allá de la rentabilidad económica.

El inminente colapso energético supondrá, según Fernández Durán, un largo declive que podría demorar dos o tres siglos, lo que tardó en consolidarse el modelo capitalista de producción y consumo. El autor desarrolla su trabajo en base a la tesis de que esta crisis del capitalismo global no es una crisis más: es una crisis distintiva que implicará la caída del sistema financiero, industrial y urbano, así como también del armado geopolítico global. La civilización industrial sólo fue posible por la disponibilidad de enormes reservas de energía barata, ya que todo el sistema de producción y circulación de mercancías, así como los movimientos poblacionales, son posibles y dependen exclusivamente del petróleo, el gas y el carbón. El carácter definitivo de esta crisis está dado porque es una crisis de carácter físico, y no político

ni militar: hablamos de límites materiales, de las leyes de la termodinámica y la entropía, que no dependen de decisiones políticas ni de proyecciones voluntaristas.

En su panorámica de las próximas dos décadas, el autor trata de imaginar una sociedad que deberá reconfigurar todo el espectro de actividades sociales, e incluso de reconfiguración de los distintos estados y bloques regionales. Es probable, apunta, que las nuevas relaciones estén signadas por la competencia, por la búsqueda de nuevas fuentes de energía y acceso a recursos primarios. Fernández Durán bosqueja algunos elementos para pensar esta primera etapa de declive de lo que llama la Sociedad Industrial, marcada por la caída del capitalismo global. En primer lugar, destaca la caída del sistema económico, impulsada por la escasez y carestía de combustible. El decrecimiento en la producción mostrará las limitaciones de un sistema financiero basado en la expansión masiva del crédito. Existe además el riesgo de que se acelere la destrucción ambiental en el proceso de construcción de infraestructuras energéticas alternativas a los fósiles.

Para Fernández Durán, el desarrollo capitalista fue posible debido a la existencia de energía abundante y barata: cada ciudadano estadounidense sostiene su modo de vida opulento porque tiene a su disposición ese flujo energético que tiene como contrapartida el deterioro ambiental y la injusticia social. En paralelo, la ciudad es parasitaria del campo en términos del flujo de energía y materiales: el agotamiento de la energía fósil pondrá en evidencia los límites del actual metabolismo urbano-agro-industrial global. Algo similar puede decirse desde un plano geopolítico: el mundo ‘desarrollado’ depende de los recursos que fluyen desde los países periféricos, como trata de visibilizar la noción de *deuda ecológica* (Durán y González Reyes, 2014).

El pronóstico del autor es que los territorios más rurales y menos modernizados estarán en una situación más favorable para enfrentar el colapso.

¹ Resulta muy útil en este sentido el concepto de metabolismo social, que “comienza cuando los seres humanos socialmente agrupados se apropian materiales y energías de naturaleza (input)

y finaliza cuando depositan desechos, emanaciones o residuos en los espacios naturales (output)” (Toledo, 2013).

Por su parte, los restos urbanos serán las “nuevas minas” de las que extraer materiales. De otro lado, las tecnologías de la información requieren grandes dosis de energía, por lo que es previsible un colapso del sistema informático que supondrá, entre otras cosas, el colapso del sistema financiero global.

El diagnóstico del autor español, en fin, plantea una afectación creciente de la capacidad biótica y de regeneración del planeta, que se traducirá en cambios climáticos y en el colapso ecológico, que redundará en crisis social y aumento de la desigualdad. Ello acentuará el rol del cuidado que ha sido tradicionalmente asignado a las mujeres. La crisis será también geopolítica: los Estados Unidos perderán su hegemonía y surgirán nuevos bloques regionales que reivindicarán sus áreas de influencia. Esto podría llevar a regímenes más autoritarios, si bien ello dependerá en última instancia de la capacidad de organización colectiva al interior de cada sociedad. El paso hacia una sociedad post-fosilista será más o menos traumático, pronostica el autor, en función de la capacidad de resistencia colectiva frente a los sectores de poder que operan a nivel regional y global.

Lo que el futuro nos depare dependerá de esa capacidad para movilizarnos y articularnos como sociedad, pero el diagnóstico es claro: avanzamos hacia una pérdida de diversidad social y ambiental que probablemente llevará a un proceso de simplificación en nuestras sociedades, en las que las dinámicas individualistas propias del neoliberalismo habrán de dar paso, en aras de la supervivencia, a la lógica de la comunidad como base primordial de la sociedad. Las sociedades precapitalistas, basadas casi siempre en lógicas de cooperación y no de competencia, demuestran que las necesidades son finitas y se pueden resolver con un consumo austero; sin embargo, en el capitalismo, como nos recuerda el autor en otro texto, “la producción de valores de cambio no guarda más que una lejana relación con las necesidades humanas” (Durán y González Reyes, 2014).

Las futuras sociedades, cree nuestro autor, tendrán basamento en lo local y en las energías solares. Se impone la necesidad de impulsar tecnologías democráticas, de pequeña escala; sin

embargo, cualquier fuente alternativa y renovable será incapaz de compensar el aumento de la demanda energética, que es correlato del crecimiento económico. No bastará con ninguna “vía verde” que se niegue a cuestionar la lógica del capital, porque los recursos fósiles, por su densidad energética y cómodo transporte, son difícilmente sustituibles. Ninguna tecnología podrá ensanchar los límites ecológicos planetarios, ya que no se puede aumentar artificialmente la biocapacidad de la Tierra. Se nos previene así de los riesgos de una huida tecnológica hacia adelante, como la que nos propone la geoingeniería. Los cambios que se requieren son mucho más profundos: estamos hablando de la caída de los grandes ‘dioses’ de Occidente, sobre todo del ‘progreso’ como sinónimo de civilización, entendido como bueno en sí mismo, aunque no esté claro su fin ni su dirección. O la noción del crecimiento económico *per se*, acompañada de la falacia de que el desarrollo es posible a escala planetaria en un planeta de recursos finitos (Durán y González Reyes, 2014).

Si el capitalismo necesita de las crisis para cambiar el régimen de acumulación, esta crisis definitiva y radical, que nos confronta incluso con la posibilidad de la extinción de nuestra especie, puede implicar la posibilidad de pensar formas de organización social post-capitalistas y post-fosilistas, marcadas por una relación armónica entre los seres humanos y nuestro entorno. Ello pasará por derribar la fe en el progreso y la tecnología, así como en el credo del crecimiento perpetuo. Habremos de cuestionarnos el modelo urbano, parasitario del campo y altamente insostenible, e ir hacia la simplificación global. Pero estos símbolos de la modernidad -que parecen todavía firmes, pero ya están siendo subterráneamente desgastados- tienen raíces profundas, como el patriarcado, que desde hace seis mil años impone una lógica de competencia y violencia en las relaciones entre humanos. El ecofeminismo, como corriente nacida en la praxis política antes de llegar a la academia, viene señalando la relación entre la dominación patriarcal y el modelo extractivista (Svampa, 2015).

Aunque el tono de Fernández Durán resulta por momentos catastrofista, y puede haber errado el

horizonte temporal del colapso, ello no desmerece el diagnóstico y la pertinencia del texto para pensar la complejidad de los desafíos -y en particular la transición energética- en tiempos del Antropoceno. Dicho diagnóstico nos insta a organizarnos colectivamente en torno a la construcción de un nuevo paradigma basado en la relación armoniosa de los seres humanos con nuestro entorno. No será fácil volver, pues hemos quemado las naves; pero hemos de "mirar por el retrovisor para ver qué tienen esos mundos no modernizados que les han permitido permanecer más en el tiempo", afirma nuestro autor. No existen soluciones fáciles, pero sí "eutopías" que cristalizan en lugares concretos, con base en la simplicidad voluntaria. Por el momento, como afirma el proverbio chino citado al comienzo del texto que reseñamos, "lo primero que hay que hacer para salir del pozo es dejar de cavar", y pulsar ese freno de emergencia al que se refería Walter Benjamin.

Se trata, en definitiva, de ser capaces de construir nuestros propios 'dioses', antes de que se configuren nuevas estructuras de poder que lo hagan por nosotros. Y, concluye el autor, el tiempo es ahora, porque el colapso ya es inevitable.

Referencias Bibliográficas

Fernández Durán, R & González Reyes, L. (2014). *En la espiral de la energía. Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no sólo.)* Volumen 1. Madrid: Ed. Libros en Acción.

Svampa, M. (2015). Feminismos desde el Sur y ecofeminismos, *Nueva Sociedad*, n° 256, marzo-abril.

Toledo, V. M. (2013). El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica. *Revista Relaciones*, n°. 136, otoño, p.47.

Jason W. Moore (Ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press.

Daniel Torunczyk
Argentina
Correo: danieltschein@gmail.com

¿Antropoceno o Capitaloceno? Esa es la cuestión /
Anthropocene or Capitalocene? That is the
Question

¿Antropoceno o Capitaloceno? Constituye la pregunta principal del libro coordinado por Jason W. Moore.

El término Antropoceno, acuñado por el biólogo Eugene F. Stoemer, y popularizado por el premio Nobel de Química Paul Crutzen en la década del 2000 arguye que el Hombre se convirtió en una fuerza geológica mayor que explicaría la crisis ecológica global que atravesamos como especie humana. El concepto alcanzó una enorme repercusión en la academia, abrió el diálogo entre las ciencias naturales y sociales, y le otorgó visibilidad a la problemática del cambio climático en la esfera pública global. Según Jason W. Moore, el concepto de Antropoceno realiza una contribución significativa desde las ciencias físicas para describir las transformaciones radicales acontecidas en la biosfera que explican el cambio de era geológica. Sin embargo, el autor, objeta que el Antropoceno está lejos de poder explicar las causas subyacentes a esta transformación.

El libro *Anthropocene or Capitalocene?* dividido en tres partes, constituida por siete capítulos, los autores cuestionan en términos ontológicos, históricos, geográficos, culturales y políticos el concepto de Antropoceno. Cómo conceptualizar la crisis ecológica en curso es de suma importancia para entender sus causas, y vislumbrar las posibles alternativas políticas al Antropoceno.

La tesis fundamental de la crítica de Moore al Antropoceno, expone que la transformación acontecida a la biosfera, no es únicamente el resultado de un proceso geológico, sino histórico. Por esa razón, es necesario analizar las relaciones entre poder, naturaleza y acumulación capitalista en perspectiva histórica que constituyeron la Ecología-Mundo, la forma que Moore define al capitalismo, y explican la emergencia del Antropoceno.

El Antropoceno, lejos de cuestionar el dualismo entre sociedad y naturaleza fundante de la modernidad, a partir de la filosofía de Descartes, no

hace más que profundizarla. Continúa el relato del Hombre como sujeto de la Historia, y no puede explicar ni el ¿por qué?, ni el ¿cómo? se fue construyendo la relación entre historia natural y social como dos entidades diferenciadas.

El sujeto del Antropoceno es el Hombre, que aparece como una entidad indiferenciada, detrás de las transformaciones operadas en la naturaleza. Para Moore, es necesario desplazar la unidad de análisis e indagar las diferentes organizaciones y relaciones sociales que establecen una relación de imbricación con la naturaleza en la Ecología Mundo. El Antropoceno tampoco cuestiona los orígenes de la dinámica de degradación de la naturaleza, consecuencia directa de la violencia inherente al proceso de acumulación capitalista que la convirtió en "Naturaleza Barata". Por esa razón, Moore para explicar las causas que el Antropoceno no puede explicar, el concepto de Capitaloceno. El capitalismo, como Ecología-mundo, constituye el punto ciego del Antropoceno, y el punto de partida de una lectura crítica a este término desde el Capitaloceno, a partir de tres preguntas fundamentales que articularán el libro:

¿Quién el sujeto que construye el Antropoceno cómo agente de cambio geológico? ¿Cuáles fueron las condiciones de posibilidad históricas en la Ecología Mundo qué explican su emergencia? ¿Qué alternativas políticas de emancipación es posible vislumbrar?

ANTROPOCENO: UN CONCEPTO HUMANO DEMASIADO HUMANO

En el capítulo primero, "El antropoceno y sus descontentos. ¿Hacia Chthulucene?", de Eileen Crist examina las cuestiones ontológicas en relación al Antropoceno. Para la autora, el Antropoceno no cuestiona la racionalidad instrumental que constituye el capitalismo, y éste propone soluciones técnicas, en consonancia con el discurso de desarrollo sostenible para gestionar los efectos del Antropoceno en la biosfera. El Antropoceno expresa la "pobreza de nuestras nomenclaturas", ya que define únicamente una época geológica. Según Eileen, el Antropoceno constituye un discurso tibio basado en el postulado que los "humanos están

"cambiando, reconfigurando, transformando o alterando la biósfera", "creando nuevos ecosistemas y biomas antropogénicos" (p. 27), sin problematizar la violencia que ha engendrado la Ecología-Mundo en los hombres y la naturaleza.

En el capítulo segundo, Donna J. Haraway, "Quedarse con el problema, Antropoceno, Capitaloceno y Chthulucene", es el capítulo más denso y de difícil comprensión del libro por las múltiples referencias de la autora y el estilo de su escritura. Sin embargo, Haraway concluye que el Capitaloceno debería constituir el punto de partida, en lugar del Antropoceno, para pensar una emancipación de las especies que la autora denomina Chthulucene, en referencia a las múltiples relaciones complejas que la humanidad establece con el mundo de la vida. A su vez, Haraway critica la preeminencia que el concepto de Antropoceno le atribuye al Hombre como sujeto histórico, su indefinición con respecto a cómo pensar en términos de emancipación, y la pobreza de la teoría geológica para concebir las relaciones entre el hombre y la naturaleza

EL CAPITALISMO COMO ECOLOGÍA MUNDO: CAPITALOCENO

La segunda parte se basa en explorar las dimensiones históricas y geográficas del Antropoceno. En el capítulo tercero, el "Nacimiento de la Naturaleza Barata" de Jason W. Moore", el más logrado y extenso del libro explica en profundidad y con claridad la crítica al Antropoceno y la categoría de Capitaloceno. Para Moore, el concepto y la epistemología de Antropoceno es incapaz de explicar las múltiples relaciones sociales (clase, género, políticas, etc.) que nos ha llevado a la crisis planetaria actual que modificaron radicalmente las relaciones entre sociedad y naturaleza desde el siglo XV.

Moore contrapone el concepto de Ecología-Mundo para definir la violencia histórica intrínseca al capitalismo a través del colonialismo e imperialismo, que establece "una relación humanidad-naturaleza como una doble internalidad, humanidad dentro de la naturaleza, y la naturaleza dentro de la humanidad" (p. 79). La estrategia de acumulación

del capitalismo, para Moore se basa en la apropiación gratuita de la naturaleza en un doble sentido: "los componentes de la naturaleza son baratos en precio, y en abaratar, degradar la naturaleza en un sentido ético-político, y así extraer: comida, energía, materias primas y vida humana".

En términos históricos, Moore critica la idea del Antropoceno como un concepto Eurocéntrico que tendría sus orígenes en el nacimiento del capitalismo en Inglaterra en el siglo XVIII, consecuencia de la Revolución Industrial y el consumo de combustibles fósiles. La Ecología-mundo fue resultado de una conquista global de América y África que comenzó en el siglo XV que sentó las bases de acumulación para el nacimiento del capitalismo mediante la apropiación de la "Naturaleza Barata".

En el capítulo cuarto, "Acumulación por Extinción, Catastrofismo Planetario en el Necroceno". McBrien argumenta que la acumulación del capital no es productiva, sino que la aniquilación de especies biológicas, hombres, culturas, etc., es intrínseca al capitalismo. El autor propone el concepto de Necroceno, "el capital como máquina de muerte", que entiende la historia de la expansión del capitalismo como un proceso de "acumulación por extinción", constituido por cuatro períodos históricos: la Conquista de América (1492); la reorganización del capital a través de la gestión científica y la extracción de combustibles fósiles (1750); el período de posguerra (1945) y el nacimiento del neoliberalismo (1980). Mc Brien propone analizar la extinción natural y social en el capitalismo como un objeto de conocimiento para comprender nuestras "futuras catástrofes".

Para el autor el Antropoceno refuerza la idea que "el capital quiere crear: que la naturaleza humana, no el capital precipitó la crisis planetaria del presente" (p.134).

En el capítulo quinto, Elma Alvater, "El Capitaloceno o, Geoingeniería contra las fronteras planetarias del Capitalismo", argumenta que el Capitaloceno no es solo una cuestión de acumulación, sino de racionalización. Alvater cuestiona la idea de Crutzen, uno de los impulsores del concepto de Antropoceno, que la geoingeniería

podría resolver las consecuencias del cambio climático. Las alternativas de emancipación al Capitaloceno no pueden ser técnicas, sino sociales y políticas.

En la parte tercera, el Capitaloceno se examina desde los aspectos culturales y políticos. Daniel Hartley, en el capítulo sexto, "Antropoceno, Capitaloceno y el Problema de la cultura", propone articular el concepto de "Arreglo Cultural" al de Ecología-Mundo y "Naturaleza Social Abstracta". De acuerdo a Hartley, el concepto de Capitaloceno busca superar la narrativa de la historia humana fundada en la división entre Naturaleza y Hombre que razona Descartes. En ese sentido, es fundamental analizar la cultura como una variable central en la construcción de identidades sociales y de clase en el Capitaloceno para comprender los mecanismos de acumulación del capital entre la naturaleza y la sociedad a lo largo de la historia.

Christian Parenti en el capítulo séptimo, la "Creación del ambiente en el Capitaloceno: Ecología Política del Estado", concluye que el capitalismo no tiene una relación directa con la naturaleza, sino una relación mediada por el Estado. El Estado como organización política ejerce su poder en un territorio determinado. Parenti contribuye a la teorización del concepto de Capitaloceno de Moore, problematizando su relación al Estado como un actor central en el proceso de acumulación del capital, y remarca la necesidad de repensar otro Estado capaz de sostener las políticas de emancipación.

¿En suma, las distintas innovaciones conceptuales del libro *Anthropocene or Capitalocene?* constituyen un incontrolable para prevenirnos de los usos acrílicos del Antropoceno. Nos invita a pensar una agenda de investigación global para profundizar sus ideas aquellos que investigamos sobre temáticas ligadas a los conflictos socioterritoriales, la ecología política y el extractivismo en América Latina. Más allá que los distintos capítulos del libro son dispares en tanto a la claridad de su exposición, y por momentos, muchos argumentos se toman repetitivos, en términos generales, su contribución es mayor. El Antropoceno no es solo una nueva era geológica

que pueda explicarse por causas de orden tecnológico, demográficas o económicas, sino que debería dar cuenta de las dinámicas sociales, políticas y culturales del Capitaloceno que han posibilitado su emergencia. Toda posibilidad de pensar un proyecto de emancipación, debería tomar los postulados e implicancias del Antropoceno como un punto de partida, no de llegada

Bruno Latour. (2017). *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI. Buenos Aires

Belisario Zalazar

Universidad Nacional de Córdoba/CONICET, Argentina.
Correo: belazalazar@gmail.com

Marcelo Silva Cantoni

Universidad Nacional de Córdoba/Secyt, Argentina.
Correo: silvacantoni@gmail.com

Representando(se) a Gaia: la lectura terrestre de
Bruno Latour sobre nuestro presente /
Representing Gaia: Bruno Latour's terrestrial
reading about our present

Entrados ya en el siglo XXI, y subidos al tren imparable de la modernización, nos vemos en la necesidad urgente de comenzar a pensar acerca de los modos de vida y las formas de ocupar el suelo o habitar la Tierra. El monólogo occidental que define la historia como una narrativa de desarrollo indefinido nos impide ver (debido a la eficacia retórica de los *climatoescépticos*) que esa luz que vemos al final del túnel no es, como diría Zizek, una salida sino un tren que viene de frente. Las alarmas no han dejado de sonar, sin embargo, pocos han querido escucharlas. La articulación de esas alarmas nos informa que hemos entrado, de manera catastrófica, en un *Nuevo Régimen Climático*. ¡Malvenidos a la era del Antropoceno!

En la reciente traducción, editada por Siglo XXI, del libro de Bruno Latour *Face à Gaïa*. *Huit*

conférences sur le nouveau régime climatique (Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de posiciones), el autor presenta ocho conferencias dictadas durante el 2013 en Edimburgo, en el marco de las Conferencias Gifford sobre "religión natural". El título original en francés nos pone ante esa figura enigmática que convoca un conjunto intrincado de problemáticas, saberes y prácticas: Gaia. A su vez la intrusión de Gaia nos obliga a repensar, desmontar y reensamblar las categorías y disciplinas con las cuales nos hemos pensado en tanto sujetos humanos Modernos, inmersos en una historización causalista cuyo despliegue nos impulsa hacia la promesa del Progreso futuro, desde siempre imposible de ser alcanzado. Latour establece aquí una distinción entre los distintos *pueblos* terrestres, entre los que reconoce a los Modernos, en tanto pueblo que impuso un único modo de interactuar con los distintos agentes de la Tierra, a la par que suprimió otros modos posibles del habitar. Una figura que articula los distintos capítulos, y en la que podemos reconocer la interpelación directa a los Modernos, es la del "ángel de la geohistoria". Dicho pueblo para Latour, y a diferencia de una creencia generalizada, no mira tanto hacia adelante embelesado por un *futuro futurista*, sino que mira casi exclusivamente hacia atrás y es por eso que, como afirma el autor, lo sorprende y a la vez le horroriza la irrupción de Gaia.

Repensar las categorías que sostuvieron la racionalidad occidental de los Modernos significa exhibir la maquinaria denominada proceso civilizatorio que, a fuerza de "descubrimientos" y "desarrollos", encubrió la violencia y el exterminio de múltiples modos de relacionarse con lo que esa misma Razón llamó Naturaleza. Dicha Naturaleza no puede existir sin el par al que se opone, la Cultura de los seres humanos concebidos como los únicos seres con capacidad de actuar y transformar su entorno con el fin de subsistir y mejorar las (sus) condiciones (confort) de existencia.

La relación que establece el par Naturaleza/Cultura no es sino la del sujeto animado que se acerca a los objetos que lo rodean, el conglomerado de materia *desanimada*, buscando

extraer un conocimiento sobre ellos para de este modo utilizarlos en beneficio propio. La epistemología prima sobre la ontología diría Latour, y a través de ella nos vemos privados de concebirnos como uno de los tantos agentes con la capacidad de actuar, retroactuar e incidir en el proceso de “hacer mundo” Latour (2017: p.50). Sentir y percibir el *mundo*, y no ya el entorno natural, o el medio ambiente *desanimado*, es abrirse a los múltiples *existentes* y a la multiplicidad de maneras que tienen de existir. Desaparece así la Naturaleza, e indefectiblemente la Cultura, y nos las vemos cara a cara con *Gaia*. De lo que se trata en el choque entre Naturaleza y *Gaia* en definitiva es, no sólo, de diferentes cosmologías, o *cosmogramas*, sino de concepciones que entran en disputa (conflictivas) al momento de relacionarse y tejer redes -multiformes, caóticas, precarias, encarnadas y situadas a partir de *Gaia*- con el *pluriverso*, como diría William James. La figura de *Gaia* exige tomar a su cargo otras maneras de sensibilizar las *potencias de actuar* (*agency*) de/entre los existentes y sus performances, imponiendo así otras obligaciones, otras morales, otras leyes. Con *Gaia* nos hallamos ya no en la Naturaleza sino *sobre la Tierra*, sobre un *suelo* compartido con otros seres extraños y de exigencias multiformes. *Gaia* descompone a los Humanos para que de allí emerjan otras posibles maneras, políticas, de *componer* relaciones mutuas entre los *colectivos Terrestres*.

A lo largo de los ocho capítulos el pensador francés proveniente de los *Science and Technologies Studies* emprende la ardua tarea de (re)presentarnos a *Gaia*, figura-concepto llave que retoma de la teoría del *geofisiólogo* y multifacético James Lovelock. Lo que logra hacer Lovelock, que sirve a Latour para repolitizar las acciones de los *pueblos terrestres* en su lucha por la *toma de tierras* y la definición del *territorio*, es volver la mirada hacia el espacio *sublunar* (tercer planeta del Sistema Solar) y comprender esa zona metamórfica cuyo *drama geohistórico* y sus sucesivos *acontecimientos* conocemos como la aparición y avatares del “fenómeno vida”. El concepto de *Gaia*, profano, terrestre, rescata no sólo la precariedad y finitud de los modos de existencia (entre ellos la del *homo*

sapiens según el relato de la ciencia biológica), sino que, a su vez, captura la distribuida intencionalidad de todos los agentes, cada uno de los cuales modifica el entorno a su conveniencia: “Cada potencia de actuar modifica a sus vecinos, aunque fuere ligeramente, para tornar su supervivencia menos improbable” (Latour, 2017: 117). *Gaia* es esa zona metamórfica, es una Tierra que, a partir de la entrada en la era del Antropoceno, descubrimos que no sólo se mueve, como lo hacía la Tierra de Galileo -del discurso de la Ciencia Moderna-, sino que se *conmueve*. Es una Tierra con “zonas críticas”, que podemos conocer pues hemos ingresado en un tiempo -*Nuevo Régimen Climático*, advierte Latour una y otra vez- en el cual las sociedades de los Modernos y su(s) modo(s) de vida han pasado a ser una fuerza activa más entre aquellas consideradas durante el Holoceno como “fuerzas naturales”.

La era geológica relativamente estable del Holoceno ha quedado atrás, junto con la idea de la Tierra como un tablero sobre el cual se apoyarían los Estados-nación modernos: el territorio pensado bajo la categoría abstracta de espacio, propia de la Ciencia occidental. La Tierra del Antropoceno, uno de los tantos nombres de *Gaia*, es esa atmósfera en desequilibrio químico reconocida por los climatólogos: nodos conflictivos, y desde siempre ya en disputa, en y por los cuales, las prácticas de espaciamento definen los intereses y articulaciones de los agentes que *componen* mundo. La geopolítica del Holoceno es arrastrada por la Gaiapolítica del Antropoceno.

Hacer frente a *Gaia* es también asumir la retroacción de la Tierra. Latour retoma de la “comunidad de geólogos” el término Antropoceno con el que se busca definir una nueva época geológica, y lo extiende a un concepto antropológico, religioso y fundamentalmente político pertinente para desmontar las nociones de Moderno, de modernidad y los caminos que dichas nociones determinan. La llegada de esta nueva época ubica a los Humanos en una escritura de la Tierra (dejan su huella en la roca), y los inscribe por tanto en una *geohistoria*, destruyendo así una imagen global del planeta y situándolos literalmente sobre su suelo.

El planeta azul ya no puede ser concebido como una esfera capaz de ser contemplada desde afuera en una falsa pretensión de totalidad: “¿Cómo escapar- se pregunta Latour- de la carga excesiva del Globo?”, “¿Cómo no caer en la trampa global de un sistema superior que cubre la vida como forma de un termostato regulador?” (Latour, 2017: 151). Disuelto este concepto de globalidad, el Antropoceno pone a la (geo)historia en el centro de la acción y a los distintos pueblos y entes animados de esa geohistoria como sus actantes. Latour recurre a la figura de la torre de Babel: una vez caída la torre se descompone el concepto universal, unificable y virtual (global) de *lo humano*. El Antropoceno no sólo pone fin al antropocentrismo, sino también, a la unificación de la especie:

Ante el Antropoceno, una vez descartada la tentación de ver en él simplemente un nuevo avatar del ‘Hombre frente a la Naturaleza’, probablemente ya no haya mejor solución que proseguir la desagregación de las figuraciones habituales hasta que lleguemos a *una nueva distribución de los agentes de la geohistoria*. Nuevos pueblos para los cuales el término humano no tenga necesariamente sentido y cuya escala, forma, territorio y cosmología estén por rediseñarse. Vivir en la época del Antropoceno es forzarse a redefinir la tarea política por excelencia: ¿qué pueblo forman ustedes, con qué cosmología y en qué territorio? (p.165), (el destacado es nuestro).

El calentamiento global, o cambio climático, es una de las tantas alarmas que nos han dicho que el Antropoceno ha llegado, y que vivimos en los tiempos del fin, *durante* el fin, no porque el Apocalipsis judeocristiano vaya a ocurrir, sino porque la vida de los varios existentes terrestres y sus modos de existir puede tener un final. Ser apocalípticos a lo Latour es *temer* el fin, pero para *equivocarnos*, únicamente para gozar cada día de la oportunidad de estar aquí. Ser apocalípticos implica saber que habitar este suelo terrestre es hacerlo en un *estado de guerra permanente*, donde los diferentes pueblos y sus composiciones de

colectivos –con su respectiva distribución de las capacidades de agenciamiento- luchan por la significación del territorio –aquello de lo que uno depende para subsistir-, que entre otras cosas no es sino admitir a quiénes se está dispuesto a sacrificar al momento de descubrir los intereses propios:

Ese es, a mi modo de ver, el interés de hacer frente a Gaia, que es una figura tan poco religiosa como secular. Gaia es un *mandato de rematerializar la pertenencia al mundo* (...). O para decirlo de otra manera, Gaia es una *potencia de historización*. O más sencillo aún, como su nombre lo indica, Gaia es la señal de regreso a la Tierra. Si quisiéramos definir su efecto, podríamos decir que es el único medio de hacer temblar nuevamente de incertidumbre a los Modernos sobre lo que son, así como sobre la época en que viven y el suelo sobre el que se encuentran, exigiendo de ellos que por fin empiecen a tomar en serio el *presente* (p.245).

La toma en serio del presente, la toma de las tierras (*Landnahme*), no es sino la operación de visualización, la internalización dirá Latour, de las innumerables superposiciones de aquellos de quienes descubrimos, poco a poco, cuánto dependemos para subsistir. Operación política si las hay, pues esa visualización supone representar de manera diferente el territorio al cual pertenecemos, es decir, retrazar el territorio dando lugar (*representación y voz*) a las *capas superpuestas* de agentes, humanos y no humanos, que ejercen una acción - una soberanía- en la aparición misma de esa parcela geohistórica. Actividad *geotrazante*, cuya virtud estriba no sólo en la recuperación del mundo común, sino en la toma de conciencia de que cada límite, cada frontera que delineamos mediante actividades de rastreo y parcelación del suelo, es el resultado de un bucle (nodo) colectivamente trazado, colectivamente repetido y ritualizado. Y ese colectivo, finalmente, no es otra cosa que la intra-agencia (synpoiética diría Haraway) de múltiples actores componiendo, siempre en lucha y conflictivamente, a Gaia, la Tierra, sencillamente.