



Universidad Autónoma del Estado de México
Facultad de Planeación Urbana y Regional



La Biopolítica en la concepción objetivista de la naturaleza en la sociedad occidental

T E S I S

Que para obtener el título de
Licenciada en Ciencias Ambientales

Presenta:

Alejandrina Viesca Ramírez

Director de tesis:

Dr. en C. S. José Juan Méndez Ramírez

Septiembre de 2017

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	5
METODOLOGÍA.....	11
1. ANTECEDENTES DE LA SEPARACIÓN HOMBRE-‘NATURALEZA’.....	17
A. LA COSMOVISIÓN TRADICIONAL Y SU TRANSFORMACIÓN.....	18
I. La naturaleza como divinidad: pueblos originarios.....	19
<i>i. Pueblos originarios.....</i>	<i>19</i>
<i>ii. Conquista: dominación, civilización y progreso.....</i>	<i>24</i>
II. Los inicios de la concepción moderna de la ‘naturaleza’.....	29
B. TÉCNICA Y MODERNIZACIÓN.....	34
I. Técnica.....	34
II. Modernización.....	38
2. UNA CLARA SEPARACIÓN.....	42
A. APROPIACIÓN DE LA NATURALEZA Y PROPIEDAD PRIVADA.....	43
I. Territorio y propiedad.....	43
II. Capitalismo.....	46
B. GLOBALIZACIÓN.....	50
C. LA TRANSICIÓN HACIA LA POSMODERNIDAD.....	53
I. Personalización y desvinculación.....	55
II. Sujeto-Objeto.....	57
3. BIOPOLÍTICA.....	61
A. BIOPOLÍTICA.....	62
B. BIOPOLÍTICA EN LA CONCEPCIÓN DE LA ‘NATURALEZA’.....	73
I. El tránsito de la cosmovisión a la concepción objetivista.....	73
II. Saber-conocimiento-ciencia-poder.....	77
III. Nuevas subjetividades y objetividades.....	87
<i>i. La ‘naturaleza’ como objeto: apropiación y explotación.....</i>	<i>89</i>
<i>ii. El hombre como objeto: consumo.....</i>	<i>92</i>

4. CORRIENTES ALTERNAS AL PENSAMIENTO HEGEMÓNICO OCCIDENTAL	97
ECOSOCIALISMO Y ECOMARXISMO.....	99
BUEN VIVIRO <i>SUMAK KAWSAY</i>	100
PERMACULTURA.....	103
EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD.....	105
CARTA ENCÍCLICA: <i>SOBRE EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN</i>	108
LA <i>UMWELT</i> Y <i>UMGEBUNG</i> DE JAKOB VON UEXKÜLL.....	112
LA <i>RACIONALIDAD AMBIENTAL</i> DE ENRIQUE LEFF	115
PUNTOS DE LLEGADA.....	119
REFERENCIAS.....	125

La Biopolítica en la concepción objetivista de la naturaleza en la sociedad occidental

«Solamente el hombre ha podido apartarse de la naturaleza. De aquí que éste mismo afirme que existe, por un lado, la naturaleza y por otra, el hombre, sin darse cuenta de que él mismo es también naturaleza, pues él también procede de ese encadenamiento de fuerzas ciegas que le preceden.»

Sierra Montiel (2014, pp. 108-109)

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la concepción de la naturaleza en la sociedad occidental, por lo cual parte de que desde los inicios de la civilización occidental, se ha separado al ser humano de lo que actualmente se comprende como ‘naturaleza’¹: un ente físico externo al hombre compuesto de diversos seres: animales, plantas, y seres ‘inertes’. Dicha separación se funda sobre una clasificación de los rasgos humanos –concebidos en abierta diferenciación– respecto a aquellos de los

¹ A lo largo de todo este trabajo se hace referencia a la ‘naturaleza’ (entrecomillada) debido a que se emplea el término en tanto da cuenta de todo aquello externo al hombre; manifiesta la diferenciación que el hombre ha hecho de sí con respecto a todo lo que conoce y desconoce en la Tierra, siendo justamente ésta una crítica que se plantea en este trabajo, por lo que se orienta hacia una reconceptualización del término ‘naturaleza’ y del *objeto* a que se refiere dicho término. Congruentemente, en ocasiones se encontrará el término *naturaleza* (sin comillas), haciendo referencia a la unidad hombre-‘naturaleza’, a todo lo existente como una unidad. A falta de otro término que satisfaga la necesidad de hacer referencia a dicha unidad, se recurre al mismo término, buscando evocar un significado distinto.

otros seres, y que conducen a la conclusión de la superioridad del hombre: razón, consciencia de sí, identificación de finalidad propia y de sus actos, consciencia de la relación causa-efecto, comunicación, voluntad, capacidad para realizar trabajos, para transformar intencionalmente el medio, para crear cultura, política, religión e historia, para experimentar vergüenza, entre otros. Se ha demostrado recientemente que algunos de estos rasgos que se creía que eran exclusivos de la especie humana también los poseen otras especies, particularmente especies animales; pero ello no evita que sigan siendo consideradas inferiores (Sierra Montiel, 2014).

Para el ser humano inmerso en una civilización resulta clara la diferencia existente entre sí y la 'naturaleza', y los argumentos que sustentan esta visión son sólidos en tanto se basan en la percepción del hombre de sí mismo y de su entorno, puesto que para él es solamente comprensible su propio pensamiento e intención, y por tanto su acción; mientras que no es posible que logre comprender al ser interior de otro y por tanto sus manifestaciones, que cada cual percibe desde su propio marco de referencia. Por lo tanto, resulta lógico que el ser humano conciba a todos los seres externos a su cuerpo físico como *el otro*, pero el salto entre reconocer al *otro* y el considerarse superior a éste ha requerido milenios de justificaciones y explicaciones por parte de los pensadores y científicos. Una explicación ampliamente socorrida es aquella que hace referencia a la ruptura que ha hecho el hombre en la continuidad de la naturaleza por medio de la transformación de ésta a raíz del desarrollo de la razón, de la técnica² y del trabajo³, y con ellos el haber conseguido esquivar la cadena alimenticia con el consecuente aumento de población humana y su sedentarización.

Sierra Montiel (2014, pp. 13, 225) indica que a la sensación de superioridad humana inspirada por la técnica y la razón, se le suma que desde la Grecia antigua se afirmara la superioridad moral humana al abandonar el canon de representación de deidades zoomorfas por la representación de dioses con

² Ver Heidegger (1997) y Espejo (1987)

³ Ver Engels (2007)

formas humanas; lo que condujo a la humanización de lo sagrado, a la sacralización de lo humano, y eventualmente a la teología cristiana en la cual el hombre es el gobernador de todos los seres sobre la Tierra, y la 'naturaleza' no es activa porque no se autodirige, sino que requiere de que alguien la dirija, ya sea Dios o el hombre.

Sobre el fundamento de la superioridad humana hallada en lo sagrado y en la práctica de apropiación y transformación de la naturaleza, desde la Edad Media numerosos pensadores han hecho patente la separación entre el hombre-sociedad y la 'naturaleza', entre el *sujeto* que realiza la acción, que posee voluntad consciente y actúa conforme a ella, y el *objeto* que sufre la acción; lo que constituye el eje sobre el que tanto la ciencia como el pensamiento se han continuado desarrollando. Sobre esta base filosófica, social, moral y religiosa se llevó a cabo la colonización de los pueblos de América, África y Australia, que implicó la colonización, la conquista espiritual, y la apropiación de sus territorios y sus recursos; y que en lo profundo significaba «la destrucción de la diferencia por la vía simbólica o por la crudeza del exterminio», debido a que «se consideraba al indígena como parte de la otredad que debía ser alejada del mundo en el cual vivían, es decir, había que sacarlos del estado salvaje, primitivo, inhumano [...]; existía la obligación política-religiosa de emanciparlos del estado en el que vivían hasta antes de la llegada de los occidentales» (Pérez-Taylor, pp. 63, 66, 60-61).

A partir de dichas conquistas se conformó el mundo occidental de la actualidad, abarcando los territorios cuya población fue en alguna medida sustituida y/o incorporó en gran medida los principios de la colonización, lo que implicó que abandonaran la cosmovisión de los pueblos originarios y adoptaran otra forma de convivencia con el mundo una vez que se comprendieran como seres diferentes, lo que implicaba que se pudiera obtener utilidad de él sin necesidad de mostrar alguna forma de reciprocidad. Esta lógica constituye uno de los cimientos de la economía capitalista, en la que, además de buscar la apropiación de los objetos y su acumulación, se pretende que el crecimiento sea progresivo, sin considerar que la naturaleza tiene un límite de existencias y de resiliencia; como lo pone de manifiesto a finales del siglo XIX Engels (2007) al criticar el modo de producción capitalista

en relación a la 'naturaleza', indicando que muchos efectos de los desarrollos y acciones humanas sobre la 'naturaleza' son desconocidos, y los que son conocidos no se evitan o amortiguan.

Ya en el siglo XX, el desarrollo económico y tecnológico de algunas naciones y la imposición de su poder sobre otras, generó la clasificación de las sociedades de acuerdo al estadio de 'avance' en el que se encontraban, y con ella la noción de *desarrollo* que nuevamente justificó la intromisión de ciertas naciones en el desenvolvimiento de otras, y además el empleo de mecanismos económicos, tecnológicos, de consumo, estéticos, científicos e ideológicos para orientar al mundo hacia la replicación de ciertos patrones de comportamiento.

Desde que el hombre procuró abandonar su animalidad para considerarse superior a la 'naturaleza' y con ello separarse de ella, y con el desarrollo del trabajo como transformación-generación de bienes y riquezas, la división social del trabajo comenzó a estratificar la sociedad, generando desigualdad resultado de la propiedad privada, la acumulación, y el despojo de recursos y bienes. Conforme se extendió el capitalismo y la civilización se fue desarrollando sobre el consumo de naturaleza, la desigualdad aumentó, fragmentando crecientemente a las sociedades. En el siglo XX, cuando a la fragmentación de la sociedad se sumó la decepción de las promesas de la modernidad con las Guerras Mundiales y las crisis económicas, la sociedad comenzó a reemerger sobre los valores del individualismo, los derechos y libertades individuales y el abandono de las responsabilidades sociales e institucionalizadas; todo lo cual también implica la producción sin límites, el consumismo desenfrenado, y la depredación de la 'naturaleza'. Así, dicha reemergencia de la sociedad se ha ido constituyendo en la posmodernidad, que, a la vez que profundiza en la problemática ambiental, dificulta la generación e implementación de alternativas debido a la fragmentación social y al aumento de diferencias entre los distintos grupos sociales, a lo que se le suma el aumento de los mecanismos de control y manipulación social, que abarcan el amplio espectro de las necesidades humanas, entre ellas: alimentación, salud, vestido, vivienda, educación, espiritualidad, economía, innovación, resistencia, política, reconocimiento.

Desde los comienzos de la civilización occidental ha habido grupos de poder que se encargan de generar nuevas subjetividades e implantarlas en la sociedad por medio de mecanismos diversos, y de transformar las nociones preexistentes de manera que se adecúen a sus fines o intenciones. Debido a que la historia de las civilizaciones está minada de guerras, invasiones y conquistas, este proceso ha sido continuo; aunque en la actualidad la acción bélica no sea la principal encargada de transformar sociedades, sino que se las transforma con mecanismos más sutiles y con acciones de efectos más profundos. Foucault explica dichos mecanismos e intenciones y los nombra bajo el concepto de *Biopolítica*: el control sobre todos los aspectos de la vida.

A partir del desarrollo histórico brevemente descrito, la presente investigación indagó sobre la concepción de la naturaleza en diversas sociedades que en la actualidad se comprenden como occidentales –en diferenciación de las sociedad orientales– conformando una generalidad denominada ‘sociedad occidental’, en la cual se identificó que la concepción de la naturaleza fue transformada y orientada hacia la objetivación de la naturaleza y la consecuente separación hombre-sociedad-‘naturaleza’; separación que fue diseminada y elaborada a partir de la Biopolítica.

De lo anterior surge la hipótesis de trabajo de la presente investigación:

La Biopolítica como ejercicio del poder sobre el hombre y la ‘naturaleza’ ha conformado una cosmovisión hegemónica en la sociedad occidental que emana de la ruptura del vínculo entre lo humano y lo ‘natural’, significando ello la capacidad y la justificación de que el ser humano transforme, manipule, dirija y controle la realidad.

A fin de defender o refutar la hipótesis, se establecieron los siguientes objetivos:

- **Objetivo general:**

Analizar si la concepción de la ‘naturaleza’ en la sociedad occidental ha sido configurada por el ejercicio de la Biopolítica.

- **Objetivos específicos:**

- Describir el desarrollo histórico de la sociedad occidental desde los pueblos originarios hasta la modernidad.
- Describir la resignificación de la ‘naturaleza’ a partir del proceso evolutivo del capitalismo, y su tránsito hacia la posmodernidad.
- Describir los principios de la Biopolítica y vincularlos a la concepción de la ‘naturaleza’ en la sociedad occidental.
- Analizar algunas corrientes alternas al pensamiento hegemónico occidental en torno a la relación hombre-sociedad-‘naturaleza’.

La relevancia de esta investigación yace en que establece amplias relaciones entre conceptos que en la bibliografía no son comúnmente integrados en relación a la concepción de la naturaleza, y, al ser una investigación teórica, permite aportar una nueva perspectiva para abordar, interpretar y explicar la realidad, así como promover la generación de otros marcos de investigación y acción sobre el tema. Sumado a esto, la presente investigación incursiona e introduce hacia un nuevo discurso contra el pensamiento hegemónico occidental, considerando que algunas propuestas y estudios que aparentan realizar esto, en realidad retoman el mismo discurso que ‘critican’ (Asamblea General de Naciones Unidas, 2016; Leff, 2002; Lovelock, 1985; Van Assche, Beunen, Duineveld y Gruezmacher, 2017).

Estamos conscientes de que todos somos parte de un núcleo social, físico, histórico, emocional, afectivo, y que sustraerse del todo de éste es imposible, por lo que necesariamente lo que se presenta lleva una orientación; conlleva interpretaciones, sesgos e intenciones que forman una propuesta interpretativa y crítica con la intención de dar un giro al presente para sembrar un futuro diferente.

METODOLOGÍA

La metodología empleada en este trabajo fue aquella enmarcada en la fenomenología de Edmund Husserl (2011), por lo que se procederá a desarrollar en qué consiste dicha fenomenología para posteriormente explicar su método e integrarlo a la investigación.

Husserl, en su fenomenología, considera que no existe una realidad independiente a la conciencia del individuo, lo que significa que la realidad es necesariamente asequible, razón por la cual reconoce a la fenomenología como la ciencia de los fenómenos cognoscitivos en dos sentidos: el sentido de las apariciones mismas (los objetos mismos) y el de los fenómenos como apariciones (el conocimiento del objeto), lo que implica distinguir entre el contenido objetivo del pensamiento y el acto de pensar; así como distinguir entre la intuición⁴ sensible, que requiere de una percepción inicial, y la intuición categorial, que funda objetos intencionales que remiten a algo ya percibido.

A partir de esta distinción, Husserl busca generar un método que permita llegar a la esencia de las cosas mismas, al margen de todo presupuesto dogmático, por lo que elabora una crítica del conocimiento que cuestiona la forma en que se obtiene el conocimiento, partiendo de que entre el objeto y el conocimiento del objeto hay una distancia que no se considera en lo que llama 'actitud natural' de las ciencias positivas y naturales⁵. Así, busca otorgar un criterio de verdad a los conocimientos para fundamentar la teoría del conocimiento.

A fin de alcanzar dicho criterio de verdad, genera el método fenomenológico, que él describe en tres pasos pero aquí se desglosa en más pasos a fin de hacer más comprensible la secuencia:

Paso 1. Cambiar la actitud hacia la realidad, abandonar la 'actitud natural' por la 'actitud filosófica', que implica dejar de considerar que existe una realidad independiente de la conciencia, base de las

⁴ La intuición para Husserl es «un acto que nos *da* el objeto mismo en propia persona y esto, a menudo, es fruto de una compleja actividad intelectual» (las cursivas son mías) (2011, p. 23).

⁵ Otras razones por las cuales la fenomenología de Husserl está enclavada en la crítica del conocimiento son que: se opone al naturalismo filosófico y a la extrapolación del razonamiento, método y lógica de las ciencias naturales a las ciencias humanas.

ciencias positivas; y cuestionar la validez de todo conocimiento, no dar nada por hecho. Husserl es particularmente severo al respecto al indicar que «puedo recurrir a todas las ciencias solo en cuanto fenómenos, esto es, no en cuanto sistemas válidos de verdades que puedan servirme de punto de partida, ni como premisas de ellas, ni siquiera como hipótesis de las mismas» debido, en parte, a que «el conocimiento es, pues, tan solo *conocimiento humano*, ligado a las *formas intelectuales humanas*, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, las cosas en sí» (2011, pp. 64, 80, las cursivas son del autor).

Paso 1b. Partir del conocimiento de los objetos y actos internos (inmanentes) –debido a lo cual la donación en este medio es absoluta–, para conocer lo que hay fuera por medio de lo que esto transmite u ocasiona al interior (transcendente) y así construir el objeto: «toda objetivación se lleva a cabo a través de la conciencia, es decir, a través de lo “subjetivo”» (Heidegger, 2005, p. 124).

Paso 1c. Prestar atención a las cosas en su donación inmediata a la conciencia: como la realidad es dada y sin mediaciones previas. Desarrollar la intuición a fin de que se *reciba*⁶ algo en su forma originaria a partir de la reducción fenomenológica⁷ que permita descubrir la subjetividad trascendente y la constitución para finalmente producir unidades objetivas. Es decir, traer lo trascendente intuitivamente a donación para que se muestre ante la conciencia (reducción), se le comprenda desde el sujeto (subjetividad trascendente) y sea posible aportarle un marco de sentido (constitución) que le produzca como objeto.

⁶ Aquí yo empleo el término *recibir* como la complementación de lo dado o de la donación, cambiando la perspectiva del objeto que se nos *da* hacia el sujeto que lo *recibe*.

⁷ Husserl indica dos vías de reducción fenomenológica: a) la vía cartesiana: parte del *cogito* para comprender que lo subjetivo es indubitable porque la conciencia aparece en su totalidad y los objetos de manera fragmentaria; b) la vía ontológica: busca la condición que hace posible una región ontológica y lo dado en ella, encontrando que el sujeto es quien permite que se muestren y signifiquen los objetos, a la vez que los objetos distinguen al sujeto; de esta manera la subjetividad permite clarificar el mundo y viceversa, aunque reconoce que existen objetos trascendentes a uno mismo que no pueden reducirse a la experiencia individual.

Paso 2. Una vez realizada la reducción y alcanzadas las intuiciones, se recurre a la abstracción ideativa: «incorporar por medio de la intuición los objetos universales de esta esfera a la conciencia de lo universal» para alcanzar la esencia del conocimiento (Husserl, 2011, p. 66). Así, se encuentra evidencia⁸ en las donaciones e intuición, para generar una nueva objetividad: la objetividad esencial, que genera a su vez enunciados sobre las esencias; pero estos enunciados siempre forman parte del conocimiento en un momento dado, por lo que dista de lo universal mismo y requerirá adaptaciones en el futuro.

Paso 3. Discernir el fenómeno del conocimiento (la aparición) y el objeto del conocimiento (lo que aparece); y localizar las formas de donación y las correlaciones, y analizarlas; abarcando sus conexiones y complejidades.

Paso 3b. Realizar un seguimiento de los datos en todas sus modificaciones, y comprender que se alcanzó al objeto y cómo; así como la manera en que el objeto se constituye continuamente. Entonces, establecer principios, obtenidos a partir de la autodonación para generar conceptos y leyes.

El programa de Husserl se adapta a la presente investigación al partir de que esta investigación aporta a la crítica del conocimiento, ya que considera que la historia y la realidad son puestas en duda en su narración, su interpretación, y su explicación. Se enfatiza en ello porque, partiendo del reconocimiento que hace Husserl de que el objeto constituye al sujeto y viceversa, la forma en que se comprende a los objetos depende de cómo está estructurada la conciencia que los abarca; lo que destaca la importancia de este trabajo en tanto posibilita abarcar a la naturaleza desde otra perspectiva que también pudiera reconfigurar las interacciones con y en torno a ella.

Aunque la metodología de esta investigación se retoma de la fenomenología de Edmund Husserl, esta investigación teórico-cualitativa quedaría incompleta sin una perspectiva de mayor escala que

⁸ Para Husserl, 'evidencia' significa autodonación adecuada; es la certeza de que el objeto ya es inmanente a uno después de la reducción fenomenológica, de modo que se comprende cabalmente y se *recibe* como es-dado, dando sentido al conocimiento.

permitiera que todas sus partes tuvieran razón de ser y coherencia hacia la consecución del objetivo. A fin de aportar esta perspectiva, se considera el modelo rizomático que plantean Deleuze y Guattari (2004), que implica:

- A. Que se trata de un estudio desde una perspectiva macrosocial abstracta, considerando que los procesos aquí abordados tienen consecuencias microsociales, así como que lo micro también da origen a lo macro.
- B. Que se reconoce que lo que se dice es resultado de las circunstancias y el contexto en que se presenta, y que cada factor y categoría no ha de ser aislado de su contexto.
- C. Que se definan categorías esenciales sobre las cuales profundizar para expandir conceptos, indicadores, y perspectivas; a saber, la civilización occidental, la técnica, la Biopolítica, el dilema sujeto-objeto y la naturaleza.
- D. Que se comprenda que cualquier situación, eventualidad, o concepto planteado puede relacionarse con otro, lo que implica que el rizoma crezca indefinidamente y siempre se puedan generar nuevas conexiones múltiples y abiertas; aunque, para fines explicativos y reconociendo que las posibilidades y combinaciones son infinitas, es necesario acotarlo con una línea que no niegue que al otro lado de ella hay más, pero resaltando lo que queda en su demarcación.
- E. Que se reconozca que siempre surgen nuevas preguntas, situaciones y problemáticas que aclarar, pero que el presente estudio se centra en sólo algunas de ellas.

Para toda la investigación, la técnica de investigación empleada fue la documental. A partir del método fenomenológico y la perspectiva rizomática, se consideran tres etapas en el desarrollo de la investigación para cubrir los objetivos y apartados mencionados previamente. Éstas son:

- Etapa 1. Investigación y descripción. Se llevó a cabo a partir de la técnica documental y del paso 1 del método ya acotado. La técnica documental fue central en el desarrollo de los cuatro capítulos, aunque permitió la consecución del primer y segundo objetivo específico.

- Etapa 2. Análisis. Se desarrolló a partir del paso 2 del método ya descrito y con auxilio de la técnica documental, por lo que permitió la aproximación al tercer objetivo específico y contribuyó al desarrollo del cuarto capítulo. La técnica documental permitió contrastar posturas, historicidades y discursos.
- Etapa 3. Relación y crítica. Se desarrolló en torno al paso 3 del método, lo que implicó que se integraran los conceptos previamente abordados, el desarrollo histórico, y las conexiones descubiertas, para alcanzar el tercer y cuarto objetivo específico, y aportar otra perspectiva de la realidad. Esta etapa permitió consumir el trabajo y elaborar los puntos de llegada.

En correspondencia con la problemática identificada, la hipótesis y los objetivos planteados, esta investigación se estructuró en cuatro apartados principales:

1. Antecedentes de la separación hombre-‘naturaleza’. En este capítulo se abordó la historia de la sociedad occidental, partiendo de los pueblos originarios y la colonización, y terminando con el desarrollo de la técnica y la modernización. En él, se describió someramente la concepción implícita y explícita de la naturaleza en distintas sociedades, tanto las aborígenes como las colonizadoras.
2. Una clara separación. En este apartado se describió el proceso de modernización de las sociedades occidentales a partir del desarrollo del capitalismo, que permitió que la concepción de la naturaleza se transformara radicalmente hacia una concepción instrumentalista, y que eventualmente derivó en la generación de la sociedad posmoderna, desprovista de referentes para su desenvolvimiento.
3. Biopolítica. En este capítulo se elaboró la teoría de la Biopolítica de Michel Foucault, y se la relacionó con el contenido de los capítulos anteriores para interpretar la concepción de la naturaleza desde la Biopolítica y comprender el actuar del poder sobre el hombre, sobre la ‘naturaleza’ y sobre la separación entre ambos.

4. Corrientes alternas al pensamiento hegemónico occidental. Este capítulo se destinó a compilar y analizar diversas corrientes que van en contra del discurso hegemónico occidental y de su concepción de la 'naturaleza'. En él, se analizaron las propuestas y se identificó si presentan rasgos o patrones del discurso hegemónico, o en verdad plantean alternativas hacia una concepción distinta de la 'naturaleza'.

Cabe mencionar que la estructura del trabajo –en concordancia con el modelo rizomático– podría reordenarse de múltiples maneras debido a que todos los apartados y subapartados se relacionan entre sí; no obstante el énfasis en estas relaciones se concentra en el tercer capítulo y por este motivo es el capítulo que permite que el todo tome coherencia y que se satisfaga el objetivo principal de la investigación.

1. Antecedentes de la separación hombre-‘naturaleza’

«Quien controla el pasado controla el futuro.

Quien controla el presente controla el pasado»⁹

George Orwell

En este primer capítulo se tratan los antecedentes de la objetivación de la ‘naturaleza’, para lo cual se parte de la concepción implícita en la cosmovisión de los pueblos originarios, para después narrar la transformación de dichos pueblos y que ha sido decisiva en la formación de la civilización y por tanto de la concepción moderna y contemporánea de la ‘naturaleza’. Así, una vez desarrollados los antecedentes culturales de la sociedad occidental, será posible explicar en el segundo capítulo los fenómenos que ocurrieron a partir del surgimiento del capitalismo.

Este capítulo se divide en dos partes principales: A. La cosmovisión tradicional y su transformación, cuyo primer apartado discurre sobre la cultura de los pueblos originarios y su relación en torno a y con la naturaleza, y cómo ésta se vio influenciada por las conquistas; y el segundo gira en torno a los antecedentes directos de la concepción moderna occidental de la ‘naturaleza’ y sus inicios; y B. La técnica y la modernización como dos hitos históricos que también han sido parte importante en la formación de la concepción de la ‘naturaleza’, y con las que el capitalismo se coordina para dar origen a la objetivación de la ‘naturaleza’ relacionada con la Biopolítica; lo que da pie a que a lo largo de los demás capítulos se elabore a profundidad la concepción en la sociedad moderna de la ‘naturaleza’ y aquella en la sociedad en transición hacia la posmodernidad (denominada contemporánea).

Es importante mencionar que la historia no es continua o lineal; la historia se construye con la confluencia de momentos que hasta determinado punto se encontraban distantes o paralelos, por lo que en ocasiones los sucesos surgen espontáneamente, o de algo que parecía totalmente

⁹ Traducción del original de la obra *1984* (1949): «Who controls the past controls the future. Who controls the present controls the past».

desconectado. El estudio de la historia que realiza la humanidad trata de organizar el tiempo y los momentos a fin de comprenderlos 'mejor', por lo que la –en ocasiones– aparente linealidad de la historia es resultado más de la construcción social que de la organización-en-sí de los eventos, que difícilmente el ser humano podría llegar a vislumbrar panorámicamente de no ser por dicha organización. La reconstrucción histórica que aquí se hace es un intento de organizar los momentos en el tiempo, de manera que sea posible explicar el desarrollo de la concepción de la 'naturaleza'.

A. LA COSMOVISIÓN TRADICIONAL Y SU TRANSFORMACIÓN

Descola (2001) reconoce que la 'naturaleza', como parte de la realidad, es una construcción social, producto de la historia y la cultura, arraigadas en las personas y en sus tradiciones y rituales; por lo que la interpretación del pasado que se hace desde el presente necesariamente arrastra un filtro, y el filtro de la sociedad occidental contemporánea es el de una visión dualista del universo, que separa el sujeto del objeto, el hombre de la 'naturaleza', la razón de la naturaleza/emoción; con lo que irremediamente las categorías del presente y del contexto se extrapolan al pasado, «no puede haber escape del privilegio epistemológico otorgado a la cultura occidental, la única cuya definición de la naturaleza sirve como medida para todas las demás» (p. 104), por lo que tanto la conceptualización de lo no-humano como de lo históricamente previo al humano, implica una comprensión sociocéntrica, sesgada.

En conformidad con lo anterior, a continuación se presenta una versión de la historia, comprendiendo que lo que hoy se nombra con determinados conceptos necesariamente difiere en alguna manera de la visión en otros contextos espaciales, temporales y culturales, pero comprendiendo también que a partir del horizonte presente es posible discernir aspectos genéricos y establecer similitudes.

I. La naturaleza como divinidad: pueblos originarios

i. Pueblos originarios

Descola (2001) clasifica las cosmologías en tres grandes retículas topológicas, que se pueden combinar entre sí aunque generalmente domina alguna de ellas: 1. El naturalismo (parte de una razón o causa originaria presupuesta –como Dios–, por lo que genera un dominio ontológico específico y diferenciado para lo no-humano); 2. El totemismo (dicotómico, pero correlaciona humanos y no-humanos a partir de clasificaciones basadas en semejanzas, analogías o diferencias) y el animismo (establece continuidad entre humanos y no-humanos a partir de rituales, símbolos, entre otros); y 3. La protección (se percibe a los no-humanos como dependientes de los humanos; «la dominación se transforma eufemísticamente en preservación paternalista y entretenimiento estético» (p. 112)). A continuación se mencionan ejemplos y descripciones que aporta Descola (2001) de estos esquemas:

Animismo:

- Indios tukanos (o tucanos) del oriente colombiano: Los humanos y no-humanos son equivalentes en el orden y equilibrio del cosmos, porque se sustituyen cuando sus almas transitan entre vidas de una forma humana a una no-humana o viceversa. Así, debe existir intercambio mutuo y reciprocidad. Similares a los inuits de Alaska, los montagnais-naskapi de zonas subárticas y boreales de Canadá, los ojibwa de Norteamérica, los crees de Canadá, los chewongs de Malasia, los ma'betisek de Malasia.
- Jíbaros del oriente de Ecuador y Perú: Los no-humanos y los humanos comparten atributos ontológicos; pero no se da un intercambio 'sereno' de vidas, sino una reciprocidad 'rapaz' en la que cada acción implica una reacción del otro que puede derivar en muertes o 'venganzas'. Similares a los mundurucús de Brasil y a los nivacles del Gran Chaco en Paraguay y Argentina.

- En mezcla con la protección, se identifica a los exirit-bulagat de Siberia meridional que distinguen entre los protectores (humanos), los no-humanos protegidos, y el Señor Toro que a su vez protege a los anteriores.

Totemismo:

- Aborígenes australianos, para los que la caza implica muertes que no requieren de compensación, por lo que no significa alguna alianza (Descola lo denomina 'relación rapaz'); las ceremonias y rituales incluyen animales sin que ello implique su inclusión en socialización o alguna reciprocidad¹⁰.
- Nuer del Valle del Nilo y Sudán del Sur, en los que se combina el sistema totémico y la protección; se clasifica a los no-humanos y se les incluye en los ritos, y a la vez se genera una identidad entre los humanos con algún buey en particular, por lo que se dedican a mantenerlos protegidos y en bienestar.

Naturalismo:

- Es un producto de la sociedad europea desde la Edad Media, legitimado en la filosofía cartesiana y perpetuando el dualismo ontológico en coordinación con el capitalismo.

Por otro lado, Ellen (2001) indica que todas las poblaciones humanas atribuyen vida a lo 'inanimado' y establecen categorías en la naturaleza referentes a un cierto orden, sin que ello excluya determinadamente a otra categoría de la misma naturaleza (esto es similar a la continuidad animista de la que hablaba Descola). Las aseveraciones anteriores se explican cuando describe que el pueblo nuaulu de Indonesia aplica distintos términos en algunas situaciones para designar lo relativo a lo humano en distinción a lo relativo a lo animal (por ejemplo, distinguen voz humana de voz animal), pero ello no es concluyente a propósito de una objetivización porque es parte de una clasificación en

¹⁰Líneas más adelante, esta descripción de Descola (2001) es desplazada por la de Rose (1996).

la que son equivalentes humanos y animales al compartir muchas características (anatomía, fisiología, organización social, comportamientos). Sumado a esto, los nuaulu reconocen a la selva como *lo* distinto de la aldea, aunque a su vez la selva contiene a la aldea; en ello se explica la continuidad de la que se hablaba anteriormente, puesto que la distinción no implica exclusión, el orden no significa separación. Además, los nuaulu admiten que solamente conocen parcialmente el orden establecido, y que parte de ese conocimiento implica que a la selva se le debe respeto en su totalidad: lo animal, vegetal, mineral, espíritus, y mezclas entre ellos.

A propósito de la cosmovisión mesoamericana –que se reconoce como una unidad debido a la comunicación entre sus pueblos y los movimientos migratorios de la época, aunque con diferencias regionales– López Austin (2008), destaca que en el *Popol Vuh* se menciona que algunos de los dioses quedaron atrapados en sus criaturas, por lo que cada criatura en y fuera de la Tierra tiene un poco de los dioses, y las almas –presentes en todo– transmutan en distintos cuerpos, por lo que no existe diferencia entre lo natural y lo creado por el hombre. De la misma manera, en esta tradición, el cosmos está formado por dos tipos de sustancias que son opuestas y complementarias: cálido-frío, masculino-femenino, seco-húmedo, fuerte-débil, Sol-Luna, día-noche; sin embargo esta oposición no juzga en términos de mejor o peor, sino en términos de equilibrio entre ambos tipos de sustancias, por lo que el Dios Supremo es Padre y Madre. Por otro lado, se concede un puesto especial a los hombres en el mundo, pues se dice que fueron creados para reconocer, obedecer, alabar y ofrendar a los dioses, y para trabajar. También es posible apreciar la complementariedad en esta visión a partir del nahualismo, en el que un alma humana puede poseer (mutación corporal) un cuerpo animal, e incluso almas animales pueden poseer otros cuerpos animales (López Austin, 2008).

Por otro lado, para los Waorani de Ecuador, y de acuerdo a Ima Omene (2012), hay varios mitos referentes al origen de los Waorani, uno de los cuales indica que provienen del maíz, y otro de una boa capturada por un águila. Tienen afinidades especiales por algunas plantas y animales, cuya existencia facilitan y fomentan por las representaciones que se hace de ellas, ya sea por su ancestralidad, por ser un indicador en el territorio, y/o porque son un puente entre pasado-presente-futuro; y creen en

espíritus del bosque, brujería y árboles sagrados. Asimismo, los Waorani tienen palabras específicas para designar la belleza en la naturaleza, y tienen ritos estéticos para reflejar la belleza (no sólo estética) de los animales en su cuerpo humano, o ritos que permiten la transmisión de energías o cualidades de plantas hacia humanos (protección, por ejemplo) y viceversa (siembra, por ejemplo), así como ritos de unión con el bosque. Consideran al ser humano como parte del proceso de regeneración de la naturaleza, que debe respetar el periodo y ciclo de cada animal y planta, y consumirlos de acuerdo a ellos; y bajo este principio es posible que los humanos vivan armoniosamente en la naturaleza.

Análogamente, Rowe (1946) describe que para la civilización Inca la llama era un animal sagrado, pero que ello no evitaba su uso y consumo, y que no se sacralizaba a otros animales, aunque sí se representaban serpientes, sapos, pumas y jaguares, invocando poder y protección; mientras que en la poesía Quechua se hacen referencias continuas, apasionadas y amorosas a la naturaleza. Asimismo, en sus mitos, los humanos fueron creados por Viracocha a partir de piedra o barro. Entre los dioses que se veneraban están: El creador: Viracocha (*Wiraqoca*), el Sol, el Trueno o Dios del clima (Illapa o *Ilyap'a*), la Luna (*Mama-Kilya*), las Estrellas (diversos dioses), la Madre Tierra (Pachamama o *Paca-Mama*), el Mar (*Mama-Qoca*), y los Huacas (*wak'a*, los demás poderes sobrenaturales, que también se diferencian entre sí, todos relacionados a elementos de la Tierra). Los incas creían en la adivinación, los sacrificios para complacer a los dioses, los presagios, las premoniciones, los amuletos.

Finalmente, un ejemplo más de la cosmovisión de los pueblos originarios, es aquella de los aborígenes de Australia, que detalla Rose (1996). Para los aborígenes australianos, el origen es la tierra (suelo), y, en una segunda acepción, la tierra es sagrada, es quien da vida y recibe vida, en la que se vive, y con quien se vive, y está compuesta por personas, animales, plantas, suelo y subsuelo, agua, aire y cielo. Es debido a esto que para ellos es de suma importancia cuidar y respetar la vida en: la caza y consumo para supervivencia, el deseo de vivir, el derecho de vivir la vida propia, el derecho a las condiciones que permiten la vida, el derecho de todo ser vivo a tener su modo de vida. Debido a que el derecho de los humanos a consumir y cazar para sobrevivir se superpone con el derecho de los seres vivos a vivir,

definen santuarios en los que no está permitido generar cualquier tipo de daño a cualquier ser vivo, y todo ser vivo tiene derecho a acudir a estos santuarios para vivir largamente. No hay forma en que «el interés de uno pueda ser separado de los intereses de otros *en el largo plazo*»¹¹, por lo que todo lo vivo es interdependiente (p. 10). Así, para estos pueblos los seres humanos no son superiores, e incluso la sabiduría de cualquier ser (tierra, persona, animal, árbol, Sol, Luna, lluvia) yace en estar consciente de los sistemas de vida y en comportarse de modo que este mundo creado pueda continuar existiendo.

En estos ejemplos de pueblos originarios dispersos en el mundo, se observa una constante, que es que la relación hombre-naturaleza se da en términos de un diálogo, de una interacción entre sujetos; se trata de una relación sujeto-sujeto, y no sujeto-objeto, en tanto el sujeto reconoce que el *otro* también es sujeto, también tiene capacidad de acción, de respuesta, de emoción. Además, es frecuente encontrar que a la naturaleza se la deifica, se la valora en su estética, en su función, en la representación que se hace de ella y en su *persona* (valdría la pena encontrar un término que tuviera las mismas implicaciones de *sujeto* que no fuera humano; quizás *ente* o *ser* sea mejor), en sí-misma.

En los ejemplos anteriores, la clasificación de los pueblos se da en términos genéricos porque cada grupo se compone de diferentes pueblos y comunidades, que tienen diferencias entre sí, que ameritan su estudio, descripción y valoración; sin embargo en este estudio se trata de un esbozo de diversos pueblos que en la actualidad tienen diversos grados de modernización y que permiten establecer un antecedente a la sociedad moderna, y a partir de los cuales –en su calidad de *pueblos originarios*– surgieron innumerables pueblos y civilizaciones, aunque en muchos casos hayan sido conquistados, oprimidos, atacados, exterminados, relegados, ocultados, despojados, e influenciados cultural, social, genética y subjetivamente.

En el siguiente apartado se tratarán estas transformaciones de los pueblos originarios.

¹¹ Traducido del inglés: «the interest of one can be disengaged from the interests of others *in the long term*».

ii. Conquista: dominación, civilización y progreso

La historia de la humanidad ha sido moldeada, en parte, por los conflictos que han configurado la geopolítica del mundo, y éstos a su vez han determinado parcialmente la relación de las distintas sociedades con la 'naturaleza'. Dichos conflictos, como toda disputa de territorios, siempre han implicado la expansión de algunos pueblos, la desaparición de otros, y la mezcla entre ambos; además de que cualquier relación o comunicación entre los pueblos representa irremediamente el intercambio de influencias.

Actualmente, se clasifican los imperios en antiguos, pre-modernos, y modernos, sin embargo es claro que incluso desde miles y cientos de años antes de nuestra era ya existían imperios en Roma, China, India, África, Asia, Mesopotamia (Burbank y Cooper, 2010). Los territorios que actualmente conforman Europa han sido habitados por numerosos pueblos, y cada nueva conquista representó nuevos sincretismos; lo que distingue a Europa de otros continentes es la gran extensión espacial y temporal –así como la diversidad de territorios que atravesaron– de los imperios de los que ha formado parte (entre los más importantes, están el imperio Romano y el imperio Mongol de Gengis Khan), lo que ha ocasionado que dichas mezclas sean imposibles de rastrear. Si a estos conflictos se les suman los movimientos y mezclas 'internos', el resultado es una Europa cuya identidad como un todo y como territorios independientes, se ve transformada con cada movimiento demográfico, es por eso que Wolf (2006) acepta que la historia de los *unos* es la historia de los *otros* también.

Sin embargo, Burbank y Cooper (2010) permiten comprender que el caso de los otros continentes no es el mismo. En el caso de África, fue explorada y ocupada en el norte por el imperio Romano, el imperio Bizantino, y los califatos Islámicos, y de ahí portugueses y españoles tomaron esclavos para la conquista de América, pero fueron colonizados hasta el siglo XX. Por otro lado, respecto a América, si bien Wolf (2006) indica que en este continente, previo a la llegada de los europeos, había habido influencia entre pueblos tan distantes como los toltecas del ahora centro de México y los hohokames de Arizona, hasta finales del siglo XV habían mantenido su propia dinámica regional. De manera semejante ocurrió con Oceanía, que fue colonizada hasta el siglo XVIII. El caso de Asia es un caso

particular porque numerosos imperios surgieron ahí, generando a su interior civilizaciones tanto opresoras como oprimidas.

Esta breve reseña histórica permite comprender porqué en el presente estudio no se consideran como *pueblos originarios* a aquellos provenientes de Europa, y, por el contrario, se estudian las repercusiones que tuvieron las incursiones europeas en otros territorios.

El primer continente colonizado por los europeos fue América. El descubrimiento de América supuso la extensión de la posibilidad de continuar la ‘generación’ de imperios, puesto que para entonces en Asia y Europa se iban consolidando y fortaleciendo los territorios y resultaba más difícil conseguir conquistarlos bélicamente; mientras que en América (y Australia, posteriormente) la población resultó devastada con la sola difusión de enfermedades provenientes de los colonizadores (Burbank y Cooper, 2010). Sin embargo, la conquista no fue solamente una cuestión de someter y de explotar a ‘naturaleza’ y humanos; Machado Aráoz (2010, p. 39) se refiere a la conquista de América –y es aplicable a las conquistas de los pueblos originarios en general– como una «doble condición de conquista semiótica y de despojo material: epistemicidio, etnocidio y ecocidio, [...] creador de un ‘nuevo mundo’», a la que siguieron y siguen numerosas otras conquistas bajo diferentes formas, y que se tratarán en adelante.

En particular, Ima Omene (2012) habla de la transformación de su cultura (Waorani) a partir del primer contacto con la «sociedad nacional» (del Ecuador), que desde entonces ha fragmentado sus territorios y su sociedad, de tal modo que la juventud ahora anhela artículos modernos, como celulares, computadoras o televisores (p. 34), y han desarrollado la necesidad de trabajar de empleados, guías turísticos, técnicos o profesores, aunque aún sus actividades primarias son de subsistencia y respetando los ciclos naturales. De igual forma, la emigración ha ido aumentando por motivos de educación o de inserción en ciudades para formar organizaciones que representen a los Waorani en Ecuador; lo que ha derivado en la inserción de la cultura Waorani en el medio económico a través de la comercialización de artesanías y productos tradicionales; lo que a su vez ha transformado

la percepción de la propiedad, ya que antes lo propio era lo hecho por ellos mismos, mientras que ahora el dinero y el trabajo forman propiedad. Sumado a esto, Ima Omene (2012) menciona que a partir del contacto con la sociedad nacional, la salud del pueblo Waorani decayó, a raíz de la alteración de diversas variables: alimentación, actividad física, introducción de la lengua española, cambio climático, consumo de agua contaminada, consumo de vectores; a las que se les suma la endogamia que actualmente produce alteraciones genéticas y nacimiento de personas con ‘capacidades especiales’ (dificultades en la movilidad o en lenguaje).

Por otro lado, en el caso de los aborígenes australianos, la invasión británica implicó la matanza y desplazamiento de una porción importante de la población nativa, así como la destrucción de sitios sagrados y la degradación de la tierra como resultado de sobrepastoreo, quema excesiva, introducción de especies invasoras, agricultura intensiva, alteración del equilibrio salinidad-acidez en el suelo, aceleración de la erosión, sobreexplotación, e ignorancia de los ciclos naturales y del territorio (Rose, 1996).

Ambos ejemplos del ‘nuevo mundo’ surgido en los pueblos nativos y a partir de la conquista, dan cuenta de las transformaciones a las que se vio sujeto el territorio y sus habitantes nativos, y que tuvieron un impacto definitivo sobre sus emociones y actitudes tanto hacia el interior como hacia el exterior individual, social y ‘natural’; mientras que en el mundo colonizador del siglo XVII se gestaba «la creciente artificialización de la naturaleza que ha caracterizado las operaciones de la ciencia y la tecnología» y que «sólo fue posibilitada en la práctica por un reforzamiento de la oposición polar entre naturaleza y sociedad» (Descola, 2001, p. 109).

Este tipo de polarizaciones fue común en los discursos colonizadores, siendo a partir de ellas que se justificaron las invasiones-conquistas-colonizaciones. Wallerstein (2005, p. 81) se refiere a estos discursos como argumentos racistas que versaban sobre la ‘inferioridad’ cultural y la ‘incapacidad’ de los pueblos nativos, lo que justificaba la función ‘civilizadora’ que la estructura colonial llevaba a cabo.

Algunos de estos discursos legitimadores a propósito de la colonización de América los desarrolla Cañizares-Esguerra (2014), señalando que ellos parten de la necesidad de realizar(se) la justificación legal y moral para irrumpir en territorios ajenos y apropiarse de ellos, por lo que se elaboró un discurso basado en la religión católica que permitiera cubrir ambos aspectos. En el ámbito legal, se dijo que Dios mandó al hombre a ocupar y dominar todas las tierras, por lo que si no había propiedad ni dominación sobre ellas, entonces no eran territorios propiamente, sino espacios susceptibles de apropiación; en algunos casos a este argumento se le sumó la supuesta aceptación oral (e incluso escrita en Nueva Inglaterra) por parte de los emperadores o líderes sociales de América de la sumisión al yugo del soberano europeo y la cesión de territorios a éste. En el ámbito moral, el argumento residía en la evangelización: era necesario convertir a los indígenas al catolicismo a fin de salvar sus almas¹² y ganar la batalla contra el demonio. Sin embargo, para que ambos objetivos pudieran llegar a término, era necesario antes *civilizar* a los indígenas, alejarlos de su modo de vida *salvaje y bestial* y reconducirlos hacia los patrones europeos de conducta (Cañizares-Esguerra, 2014). Esto, por supuesto, implicaba una transformación profunda de los indígenas: de su modo de vida, de sus creencias, de sus comportamientos, de su ‘animalidad’, de su cosmovisión.

Por otro lado, Villaverde (2014) retoma dos posturas principales de los pensadores de la Ilustración hacia los pueblos indígenas en general. Una de ellas, es aquella que nace de la crítica a las sociedades europeas, a las que se consideraba en degradación, por lo que realza a los pueblos indígenas en tanto se consideraban ‘sencillos’ o ‘modestos’ en comparación con los europeos. La otra postura, es aquella que califica a los indígenas como inferiores en relación a los pueblos ‘civilizados’ (en ocasiones se les consideraba no humanos, animales, y en otros casos se les consideraba humanos poco evolucionados), como rezagados en relación al ‘progreso’, y como oprimidos por las incapacidades

¹²Pérez-Taylor (2013, p. 33) indica que parte de este discurso de ‘salvación’ estaba relacionado con la ‘salvación’ de los pueblos de sí mismos, de su ‘barbarie’, para que pudieran ser ‘inscritos en la historia’, en la sociedad; es decir, como un mecanismo normalizador.

que les imprimía el clima y su ubicación sur (determinismo geográfico). Esta postura dio origen a que los ilustrados representaran a los indígenas como ‘salvajes’, en contraste con la ‘civilización’, y que se realizara la búsqueda del ‘progreso’, de la ‘evolución’, de la ‘civilización’, y del ‘desarrollo humano’, entendido entonces como el progreso humano hacia la perfección.

John Locke fue uno de los mayores expositores de la postura que consideraba inferiores a los indígenas (Villaverde, 2014), lo que refleja Castilla Urbano (2014) al retomar algunos de los comentarios que hizo Locke para sostener dicha noción. Así, Locke en Castilla Urbano (2014) elabora el discurso de la inferioridad de las sociedades e individuos no europeos partiendo del principio de una evolución desde el estado ‘primitivo’ o ‘estado de naturaleza’ hacia la sociedad europea, regida por leyes, desarrollada en su conocimiento, con una economía de ganancias y acumulación de capital, con un régimen de propiedad y trabajo que permite apropiarse de la tierra y de sus frutos, con una «preocupación por la productividad de los europeos (que) descansaba, por otra parte, sobre una concepción de la tierra que la hacía objeto de dominio y explotación» (Castilla Urbano, 2014, p. 56). Debido a esta visión europea sobre el territorio que consideraba que tenía que ser explotado y cercado para constituir propiedad, es que Rose (1996) refiere que los colonizadores británicos se encontraron con territorios de los aborígenes australianos pero no fueron capaces de reconocer que eran propiedad de los nativos debido a que se encontraron con una forma de propiedad distinta de la suya; en la que no existían cercos que delimitaran, y la forma de aprovechar la tierra no resultaba devastadora. De esta manera, los colonizadores se apropiaron de la tierra, desplazaron y eliminaron pueblos originarios, y fragmentaron el vínculo con la naturaleza en los territorios colonizados, formando en occidente una cosmovisión de explotación y usufructo de la ‘naturaleza’ y el hombre (Pérez-Taylor, 2013).

Para el siglo XIX, la clasificación europea del mundo era sumamente clara: los estados ‘modernos’ se encontraban en Europa; los ‘primitivos’ eran las colonias y excolonias; y al margen se ubicaba a los pueblos de oriente –China, India, Persia, y el mundo árabe– como las ‘altas civilizaciones’ que, a diferencia de los pueblos ‘primitivos’, poseían escritura, un idioma dominante y una religión común –además, de acuerdo a Ellul (1964), una parte importante de la técnica de la Grecia y Roma antiguas,

provino de lo que tomaron de los pueblos orientales–; sin embargo no poseían las tecnologías ni el poder militar de los estados ‘modernos’ (Wallerstein, 2005, pp. 20-22). Esta clasificación posteriormente justificó nuevas formas de dominación, que se tratarán más adelante.

II. Los inicios de la concepción moderna de la ‘naturaleza’

Coincidiendo con lo anteriormente planteado, Wolloch (2011) indica que en la perspectiva clásica se consideraba a la ‘naturaleza’ sumisa al control humano, siendo un componente importante de la tradición clásica la cosmología antropocéntrica que contribuyó al desarrollo de la ética occidental de dominio de la ‘naturaleza’, y que fue influenciada por pensadores como Aristóteles y Platón, que fueron las principales fuentes para el desarrollo de la teoría de la Gran Cadena del Ser. Lovejoy (2001) describe la Gran Cadena del Ser como la condensación de concepciones cosmológicas formadas a lo largo de la historia en una escala graduada infinitesimal y continua que establece el orden jerárquico de la existencia: desde lo apenas existente y las existencias más ‘mezquinas’, hasta el ente perfecto, el ser absoluto; siempre existiendo seres ‘intermedios’ que conectan una categoría con otra. Lovejoy (2001) destaca que en esta escala el ser humano se encuentra en el punto medio entre los seres meramente sensibles (terrenales) y aquellos intelectuales (superiores, celestes), y que el ser humano debe conformarse con estar en ese término medio por ser esa su naturaleza en el orden designado y respetar la naturaleza de los demás seres; sin embargo, para Lovejoy (2001), el hombre, siempre insatisfecho con su posición y alimentado por su ego, ha deformado la interpretación de la escala y se ha llegado a considerar superior a los seres de menor jerarquía e incluso superior a sus congéneres, lo que ha derivado en la explotación de la ‘naturaleza’ y del hombre.

Por otro lado, durante la Edad Media la ‘naturaleza’ se consideraba como una manifestación de la divinidad y por esta razón se la percibía como superior, de tal manera que se creía en la acomodación

divina¹³, y se consideraba que la humanidad tenía el poder de controlar la ‘naturaleza’, aunque el éxito en ello se debiera a la tolerancia de la divinidad y dentro de los márgenes que la divinidad permitía. La acomodación divina se incluye, además, en los mitos romanos, que, de acuerdo a Livy en Wolloch (2011), pueden ser o haber sido utilizados como superstición para mantener a la población bajo control, con lo que se muestra que la religión y las creencias populares tenían la capacidad para arraigar valores en la sociedad, así como para crear nuevos valores a arraigar en las sociedades. De esta manera, la noción de acomodación divina fue utilizada durante la Edad Media por el Cristianismo como forma de coaccionar y castigar a los que la contravinieran, ocasionando temor entre la población, tanto por el argumento en sí mismo, como por los castigos impuestos a quienes se juzgaba que iban en contra de la voluntad divina (Wolloch, 2011).

A la acomodación divina como dispositivo del Cristianismo, se le suma la fe en el progreso perpetuo que Lynn White (1967) identifica con la tradición judeo-cristiana, así como la superioridad y el dominio del hombre sobre todos los demás seres terrestres que describe el Génesis y que sugiere que dichos seres han sido creados para la satisfacción de los humanos, mientras afirma que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. A raíz de la evangelización de los pueblos y la supresión del animismo pagano, estos componentes arraigaron en la sociedad occidental, sentando las bases para la tradición antropocéntrica occidental (Lynn White, 1967). Este proceso Ellul (1964) lo denomina ‘secularización de la naturaleza’, debido a que el Cristianismo alteró la comprensión y la relación en torno a la ‘naturaleza’, por lo que restó el peso que generaban las fuerzas naturales como secreto orden y designio, favoreciendo así su exploración, descubrimiento, y explotación. De igual manera, Machado Aráoz (2010), destaca que es a partir de la tradición judeo-cristiana que en la

¹³ Wolloch, N. (2011, p. 9). «Divine accommodation was thus both the conception of divine influence on the operation of nature and history, but also an explanatory outlook which made the complex phenomena of the world comprehensible and meaningful to human beings». Se refiere a una perspectiva interpretativa que acomoda lo inexplicable de modo que sea explicable por medio de la divinidad, ya sea en su forma de ‘voluntad divina’ o bajo la forma de causas divinas.

Ilustración se radicalizó la ruptura entre el hombre y la ‘naturaleza’, sustentándola en la razón, en la oposición sujeto-objeto, y en la des-sacralización de la ‘naturaleza’.

Así, la acomodación divina fue cambiando: de la expresión de una supuesta voluntad divina que derivaba en castigo a los que la incumplían, a una forma de explicar el mundo y sus procesos –lo que implica la existencia de leyes naturales–; de una consideración de la ‘naturaleza’ desde una perspectiva empírica (Edad Media), a una interpretación desde la religión cristiana y a una nueva tradición empírica y filosófica con un trasfondo religioso (siglo XVII), en el que la ‘naturaleza’ era conquistable aunque todo lo que ocurriera fuese posible gracias al aval de la divinidad y por medio de la ‘naturaleza’ (Wolloch, 2011).

Sin embargo, para Wolloch (2011), fue hacia fines del siglo XVII que comenzó la secularización de la ciencia, siendo la religión cada vez menos influyente como recurso explicativo e histórico, y ya en la Ilustración (periodo que Wolloch ubica desde finales del siglo XVII hasta la Revolución Francesa en 1789)¹⁴, a comienzos del siglo XVIII, la acomodación divina comenzaba a desvanecerse, aunque fue hasta la segunda mitad de dicho siglo que ya era un recurso explicativo poco socorrido. Sin embargo, «la noción de superioridad natural humana y unicidad cosmológica no fue sacudida por este cambio, aunque estuviera basada en tan gran medida en la tradición religiosa»¹⁵ (p. 24); al grado de que los historiadores de la Ilustración promovieron la ética moderna naciente al elogiar el mando de la ‘naturaleza’ como prerequisite para el proceso civilizatorio.

¹⁴ Cabe destacar que la clasificación histórica que se hace de la Edad Moderna corresponde a la historia Europea, puesto que fue en parte de este territorio que se desarrollaron los cambios que delimitaron una época de otra. Así, lo que para los europeos de occidente fue la Edad Moderna, para los pueblos de América fue la colonización. Aunque el crecimiento de los pueblos colonizados se ha ido empalmando con el de los pueblos europeos, sigue considerándose que existe un rezago en el desarrollo de los primeros, y parte de esta idea es posible que parta precisamente de la clasificación temporal que se ha hecho de la historia, en la que los pueblos colonizados ‘llegaron tarde’ al progreso, y por tanto son llamados subdesarrollados, en vías de desarrollo, pobres, tercermundistas, etcétera.

¹⁵ Traducido del original en inglés: «The sense of human natural superiority and cosmological uniqueness was not shaken by this change, even though it was based to such a large degree on religious tradition».

Wolloch (2011) indica que, entrado el siglo XVIII, la 'naturaleza' tomó importancia como el eje sobre el cual se desarrolla la civilización, mas para entonces ya la visión occidental de la 'naturaleza' era antropocéntrica, teniendo subyacente la teoría de la Gran Cadena del Ser (o la deformación a la que se refiere Lovejoy (2001)) amalgamada con la tradición bíblica. Con esta nueva perspectiva, creció en importancia el control de la 'naturaleza', y eventualmente derivó en que la intensidad y el modo de usar la 'naturaleza' representara superioridad y determinara lo 'civilizado' o 'avanzado'; creyéndose que entre más distante se encontraba una sociedad de la 'naturaleza', y entre más se la transformaba y utilizaba, más 'civilizada' era esta sociedad, lo que –como ya se ha visto anteriormente– justificó y promovió la colonización de territorios y la opresión de numerosos pueblos.

A partir de la relación que se generó con dicho cambio, Wolloch (2011, pp. 24, 70, 88, 110, 91-92, 148) sugiere que existe confrontación de la humanidad con la 'naturaleza' en diferentes sentidos: en el comportamiento de la humanidad; en el uso del espacio y la concepción del mismo; en la valorización que se hace de la naturaleza como medio para procesos humanos y sociales o para alcanzar fines humanos. A través de la revisión que realiza, descubre que varios pensadores, como Locke, Hume, Mascoy, Robert Henry, Raynal, y William Robertson, consideran a la 'naturaleza' no cultivada como sin utilidad, mejorable con la intervención humana, irrelevante, e incluso inferior frente a aquella que ha tenido modificaciones por la mano del hombre.

Como muestra de la influencia de la religión en los científicos y pensadores, Locke (ya descrito en Castilla Urbano, 2014), de acuerdo a Wolloch (2011), basa sus análisis de soberanía y propiedad en la garantía del dominio humano sobre la 'naturaleza', e indica que el trabajo le da a la 'naturaleza' un valor adicional al hacerla útil para el hombre, así como el hombre es susceptible de adquirir propiedad sobre la 'naturaleza' al imprimirle una modificación por medio del trabajo. Este tipo de justificaciones facilitaron el llevar a la práctica la superioridad del hombre por medio del ejercicio de la técnica sobre la 'naturaleza'. Al respecto, Touraine (1994) recalca que durante la Temprana Edad Moderna se desarrolló la secularización, la racionalización, el capitalismo, y progresó la subjetivación; siendo la secularización quien deteriora la imagen del Dios creador y todopoderoso y traslada algunas de sus

facultades al sujeto humano; humanizando al Dios creador y generando así un 'reencantamiento del hombre', liberando al sujeto; lo que implica que el hombre se desliga de sus relaciones con las entidades (en una sola realmente) que se creía que poseían mayor poder que él mismo: la divinidad y la 'naturaleza'; ahondando nuevamente la separación de la 'naturaleza' y del sujeto, dejando el ejercicio de la técnica al juicio del sujeto ya para entonces desapegado de tradiciones y creencias.

Mientras la 'naturaleza' se iba reconsiderando como uno de los elementos indispensables para el desarrollo de la civilización, y la búsqueda de control sobre ella se acentuaba, a la vez se desarrollaba la técnica y la ciencia; factores que culminaron en la Revolución Industrial de finales del siglo XVIII e inicios del XIX y en su concomitante capitalismo industrial, que se verán más adelante.

Por el momento, se ha trazado el camino que ha seguido de manera medianamente consistente la evolución de la concepción de la 'naturaleza' en la sociedad occidental: desde los pueblos originarios que se consideraban parte de ella, hasta la sociedad europea de comienzos de la modernidad que impuso sus valores sobre los pueblos colonizados, para la que el cristianismo encumbraba al hombre en relación con la 'naturaleza', y que después abandonó a la religión como uno de sus elementos constituyentes, pero conservó el encumbramiento del hombre que la religión fundamentó, dejando a la sociedad europea –desarticulada y secularizada en todos sus flancos– autodirigirse hacia la técnica y la ciencia.

B. TÉCNICA Y MODERNIZACIÓN

*«Pues, si Dios creó verdades y naturaleza,
es el hombre quien, gracias al conocimiento de las verdades,
va, en la era técnica, a reinar sobre una naturaleza privada de fines
y de formas propias, pudiendo entonces plegarse a los fines del hombre»*

Ferdinand Alquié¹⁶

I. Técnica

Existen diversas teorías sobre el origen de la técnica. Por un lado, Heidegger (1997) y Espejo (1987) consideran que la técnica nace en la Antigüedad con la creación de herramientas e instrumentos para la caza, en particular el arco, que permite al hombre trascender los límites de su cuerpo y el espacio para alcanzar sus fines, y gracias a los cuales puede enfrentar las resistencias que los procesos naturales le presentan, logrando así comenzar a dominar a la ‘naturaleza’, y, por tanto, a considerarse superior a ésta. Wolloch (2011), por otro lado, ubica los inicios de la técnica como tal en la agricultura, ya que ésta implicó la domesticación de la ‘naturaleza’ y su manipulación.

En contraste, para Ellul (1964), el ser humano de la Antigüedad desarrolló la técnica a partir de varias necesidades a la par: por un lado, la necesidad de producir instrumentos para su supervivencia, y por otro lado por un componente espiritual que hoy se conoce como ‘magia’. La magia se habría desarrollado como una forma de técnica, con procedimientos y ritos invariables con la finalidad de ofrendar a los dioses para que proveyeran aquello que hiciese falta, constituyéndose de esta manera en una técnica que sirviera de intermediaria entre el hombre y la divinidad, y que cediera el poder de

¹⁶ Alquié, Ferdinand (1950, p. 198). *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París. Traducción propia, el texto original indica: «Car, si Dieu a créé vérités et nature, c'est l'homme qui, grâce à la connaissance des vérités, va, en l'ère technique, régner sur une nature privée de fins et de formes propres, et pouvant dès lors se plier aux fins de l'homme».

los dioses al hombre, de la misma manera que la técnica que fabrica hace las veces de intermediario entre el hombre y la materia y provoca la sumisión de la naturaleza ante el ser humano.

Ya sea que la técnica haya nacido con la caza, con la agricultura, con los instrumentos, y/o con la magia, lo cierto es que le permitió al hombre establecerse y desarrollar sociedades arraigadas en un territorio. Aunque la técnica ha sido crucial en la separación del hombre de la 'naturaleza', no ha sido determinante en tanto los pueblos originarios se aferran a una cosmovisión integradora, en la que ellos son parte de la *unidad* de la naturaleza. Los mismos griegos antiguos, de acuerdo a Ellul (1964), no se interesaron en desarrollar la técnica más allá de lo estrictamente necesario por el menosprecio que tenían de la labor física –relacionada con la labor del esclavo– mientras que la actividad por excelencia era la contemplación, la generación de conocimiento; además de que guardaban aprensiones en torno a la técnica porque representaba una fuerza que se podía salir de control, por lo que el control de la técnica revelaba un auto-dominio necesario.

Lynn White (1967) ubica una de las transformaciones cruciales de la técnica en el norte de Europa hacia finales del siglo VII, en donde se creó un arado con mayor eficiencia que los anteriores, aumentando radicalmente la capacidad de trabajar las tierras, por lo que la relación del hombre con la tierra cambió desde sus cimientos, abriendo una brecha entre el hombre –que ahora era explotador– y la 'naturaleza' explotada.

Así, conforme se desarrolla el ser humano y sus sociedades, la concepción de la naturaleza –y del mismo ser humano sustentado en el poder de la técnica– va cambiando, dependiendo de la cosmogonía y la religión, por lo que eventualmente, a pesar de la técnica, el hombre se considera a sí mismo como indefenso ante la 'naturaleza' (como ya se ha descrito a propósito de la acomodación divina en Wolloch, 2011); situación que se refuerza de manera importante con el cristianismo en la Edad Media, que emplea el argumento del poder divino para colocar al hombre en una situación de incapacidad de lidiar con las 'calamidades naturales' (Wolloch, 2011); a pesar de que sea el hombre quien esté designado a reinar sobre el mundo 'natural', las fuerzas naturales son designios del poder

divino capaces de someter al hombre. De ahí, en parte, que el hombre quiera superar su cerco, desarrollarse para 'defenderse', aún si existen 'determinaciones' divinas 'insorteables'.

Una vez superado el argumento del poder divino como emisor de castigos en forma de fenómenos naturales, y con el desarrollo del pensamiento y de la ciencia, la técnica se desenvuelve como el eje del trato del hombre con el mundo, que inevitablemente implica la utilización de la 'naturaleza' para los fines del hombre; a lo que se le suma la distinción que el hombre hace de sí mismo al considerarse un ente 'pensante' y capaz de transformar su entorno, en contraste con los demás entes del mundo 'no pensantes' que se encuentran a su disposición (Heidegger, 1998).

Esto implica un salto más en la concepción de la naturaleza y por tanto en el comportamiento que tiene el hombre hacia ella por medio de la técnica y de las ciencias y disciplinas que la aplican, constituyendo este cambio los cimientos para la civilización como proceso y como entidad. El cambio esencial que reseñan tanto Espejo y Heidegger como Lynn White y Ellul, radica en la disociación sujeto-objeto en que el humano es el sujeto y la 'naturaleza' es el objeto de su control y dominio, hecho que se ve evidenciado, como lo indica Touraine (1997), en la separación entre la producción y la experiencia directa de las personas, que significa que se utiliza a la 'naturaleza' como espacio habitable, como útil o materia prima y para consumo, pero el sujeto que consume a la 'naturaleza' se encuentra desligado del proceso de transformación que condujo al resultado o producto final, por lo que el sujeto está distanciado del objeto en-sí y de la producción del objeto como tal.

Así, para Heidegger (1997), el papel central del hombre de la era técnica es provocar a la 'naturaleza' a desocultarse: se la pone bajo la exigencia de liberar su almacén de energías para que sean explotadas, aprovechadas y acumuladas, y al provocarla a desocultarse, se le establece aquel carácter que se desocultó, limitando así sus otras posibilidades de ser, y determinándola como un útil con un carácter específico; todo lo cual constituye el 'comportamiento establecedor' del hombre.

Como manifestación del comportamiento establecedor del hombre, Heidegger (1997) señala a la ciencia natural exacta, mientras que Rutherford (2000) apunta específicamente a la ecología

contemporánea como 'productora' e instrumentalizadora de la 'naturaleza', que simultáneamente constituye una técnica de control y producción social. De manera similar, Heidegger (1997) acusa a la teoría científica de determinar la realidad del hombre a partir de establecer y explicar, en tanto identifica consecuencias y causas, y por tanto relaciones; y en tanto se pone al servicio de la técnica moderna que provoca, desoculta y establece continuamente; a lo que se suma que la 'nueva' teoría científica o de la 'naturaleza' se ajusta a la normativa y objetiva de la teoría previa, por lo que está de cierto modo predeterminada a establecer a la 'naturaleza' como una conexión calculable de fuerzas, y a construir la realidad sobre esta base.

Ante esto, Heidegger hace una denuncia: que se descubre el mundo en tanto útil, no se la descubre en su «puro estar-ahí»; el descubrimiento que se hace es parcial y « [...] a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje» (1998, pp. 79-80). Además, Heidegger (1998, p. 105) denuncia que la perspectiva de Descartes y su clasificación de las sustancias en *res extensa* y *res cogitans* hacen que lo extenso sea lo material a lo cual se le debe de atribuir cualidades, valores, que al no ser percibidos por su valor en-sí, sino por lo que se les atribuye a partir de comparaciones y contrastes, transforman a lo material en un bien, en un útil para el hombre; lo que concuerda con el dilema sujeto-objeto como detonador del utilitarismo de la naturaleza. Como alternativa, Heidegger (1997) rescata el *habitar* como el proteger, sin dominar y sin esclavizar a la Tierra; y recalca que los humanos tienen que buscar la esencia del *habitar* y aprenderla; y valorar que el construir produce lugares, tramando el espacio y determinando su concepción.

La separación sujeto-objeto de la que habla Heidegger, y que ya se venía formando desde los inicios de la técnica, se acentúa con la modernidad, que implica rupturas múltiples: el individuo se aísla por la descomposición de la familia, la sociedad se fragmenta por el ejercicio de poderes sociales manipuladores, y la 'naturaleza' se ve depredada por la técnica y la tecnología, siendo esta última quien revela las relaciones vitales del hombre y el proceso de producción de su vida (Schmidt, 2007, p. 25),

mientras que la racionalidad instrumental conduce a la técnica, y los mecanismos de poder orientan a la racionalidad subyacente a la técnica (Touraine, 1994).

A partir de las rupturas ya mencionadas, a continuación se desarrollará la modernidad como el pivote que permitió la ampliación de la brecha hombre-sociedad-‘naturaleza’.

II. Modernización

Touraine (1994) divide la modernidad en tres etapas:

- Renacimiento: Comienza en los siglos XV y XVI en Europa Occidental. La época del desarrollo de las libertades, la igualdad, la ciencia, el Estado, y las revoluciones que consistieron en el paso de la sociedad política a la sociedad económica.
- Sociedad Industrial: Siglo XVIII-XX. Se caracteriza por la lucha de clases, entra en crisis en 1968 con los movimientos sociales e intelectuales europeos.
- Sociedad posindustrial o programada¹⁷: Inicia en la década de 1980. Se caracteriza por la generación de nuevas categorías morales, por el surgimiento de la sociedad de consumo, la crisis ambiental, el dualismo economía-identidad cultural, los límites al crecimiento; la producción de bienes materiales se ve superada por la producción de bienes culturales.

Los comienzos de la modernidad se caracterizan, como ya ha sido mencionado, por la racionalización, la secularización, el nacimiento del capitalismo, y la subjetivación. La creación de una sociedad racional está relacionada a la secularización, ya que para que la racionalización fuera exitosa se requería que se generara una ruptura entre la razón y las creencias y filiaciones sociales y culturales; entre las

¹⁷ Touraine rechaza el concepto de ‘posmodernidad’ porque considera que la actualidad aún es parte de la modernidad, pero lo que en este trabajo se llamará ‘posmodernidad’ concuerda de manera general con la sociedad posindustrial de Touraine; lo que a su vez concuerda con la distinción que hace Lyotard (1987) entre sociedad postindustrial y cultura postmoderna, precisando que el término ‘postindustrial’ corresponde a la sociedad, mientras que ‘postmoderno’ a la cultura.

que destaca la religión y el lugar que Dios tiene como explicación del mundo, trasladándose esta explicación hacia las leyes naturales generadas por la ciencia y la técnica. De esta manera, la razón tendría como función el regir la actividad científica, la técnica, el gobierno y la administración (Wolloch, 2011; Touraine, 2007).

Estas aplicaciones de la razón a la vida en sociedad, condujeron al capitalismo; primero al capitalismo mercantilista, y luego al capitalismo industrial, constituyendo el modelo occidental de modernización que según Touraine (2007, p. 210) «consistió en *polarizar* la sociedad por medio de concentrar todo tipo de recursos en las manos de una élite y de definir negativamente las categorías opuestas, que se construyeron como inferiores»¹⁸, tal como es el caso de lo masculino y lo femenino, el hombre y la ‘naturaleza’, el colonizador y el colonizado; teniendo como resultado el despojo de tierras y recursos a los actores menos competitivos, la producción acelerada y la acumulación del capital. La ruptura entre la razón y las creencias y filiaciones se convirtió en la estrategia principal para extender la modernización y el capitalismo en todo el mundo, para lo cual se aprovecharon todo tipo de recursos técnicos y tecnológicos (Touraine, 2007).

Para Touraine (1994), el periodo de la temprana modernidad (que inicia en el Renacimiento) termina con la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, hitos históricos del «diálogo sin componendas posibles entre la racionalización y la subjetivación» (p. 44), debido a que la modernidad favoreció dos procesos opuestos: a) movimientos sociales de liberación y de ruptura con las instituciones, de liberación de los yugos tradicionales religiosos, morales y sociales, de la replicación de cánones y predestinaciones; y b) la dirección que la racionalidad instrumental hace del sujeto, orientando su comportamiento hacia el ‘bien común’ y la auto-reproducción de la sociedad. El concepto de progreso surgió de esta dualidad, por lo que abarca un amplio espectro de nociones

¹⁸ Touraine (2007, p. 210) «The *Western* model of modernization consisted in *polarizing* society by concentrating resources of all kinds in the hands of an elite and by negatively defining the opposite categories, which were constructed as inferior» (las cursivas son del autor).

diversas: liberación, desarrollo industrial, movilización social y política, abundancia económica, desarrollo científico, libertad de unos a costa de la opresión de otros; todo lo cual derivó en la auto-elaboración que hicieron las sociedades industriales de sus derechos sociales, y, simultáneamente, en la transformación de la realidad histórica y social que hace el dúo razón-control (Touraine, 1994). Este dúo permite que la razón domine no como orden, sino como poder de transformación y de control, separándose y separando más al hombre de la 'naturaleza', sobre lo cual Touraine indica contundentemente que «después de este pensamiento de las Luces se producirá un último intento de unificación [...], pero ya nunca, después de Rousseau y Kant, el hombre vuelve a encontrar su unidad con el universo»¹⁹ (1994, p. 30).

A partir de la transformación social e histórica sustentada en la razón, se descarta al individuo progresivamente en aras de un sistema social que se espera que sea autoproducido, autocontrolado y autorregulado, para lo cual los esfuerzos de producción y control se centran en cuatro dimensiones: «el industrialismo, el capitalismo, la industrialización de la guerra y la vigilancia de todos los aspectos de la vida social» (Giddens en Touraine, 1994, p. 35). Sin embargo, esta dilución del sujeto, la secularización y la racionalización, fortalecen a la misma modernidad generada del desencanto y perpetuada en el mismo; a la modernidad caracterizada por conquistas, por la dominación de élites racionalistas y modernistas, del comercio, la industria, y la colonización. El sujeto de por sí difuminado es reprimido y controlado por medio de la definición y normalización que se hace de él, de la definición del sujeto a partir de los demás elementos del sistema.

En concordancia con lo ya descrito, Foucault (2007) identifica a la modernidad como un instrumento de control, integración y represión por medio de la moralización, con lo que se conseguiría controlar y reprimir sobre el fundamento de la distinción 'social' entre lo normal y lo anormal. Estos movimientos de moralización en realidad implican normalización y estandarización, por lo que

¹⁹Esta es la razón por la cual Wolloch (2011) realiza su estudio a partir de la Ilustración.

someten los intereses de cada uno a los intereses del todo en la búsqueda de universalizar ciertos patrones de conducta y pensamiento. Se profundizará al respecto en el tercer capítulo.

A partir de los procesos descritos con anterioridad, es posible concluir que la modernidad se define por la modificación de órdenes antiguos, por la instauración de una racionalidad instrumental más que una objetiva, por la secularización, por la creciente separación del mundo objetivo y del mundo de la subjetividad: el mundo manipulado por la técnica y la razón, y el sujeto que realiza la acción (que también es manipulado). Con las Guerras Mundiales y los movimientos sociales de la década de 1960, la modernidad entra en crisis y los valores que promueve comienzan a ser cuestionados; el optimismo en la técnica y la tecnología se tambalean y comienzan a surgir nuevas formas de organización social, económica, y en relación con la 'naturaleza'; mismas que se enmarcan en la sociedad posindustrial y en la cultura posmoderna, en la que conviven remanentes inerciales de la modernidad clásica y de la crisis de la modernidad en todas sus aristas.

Se ha elaborado a lo largo de todo este capítulo un esbozo de la sociedad occidental, desde sus orígenes hasta la modernidad, y se ha desglosado la formación de la concepción de la 'naturaleza' en dicha sociedad, a partir de lo cual ha sido posible observar algunos puntos de inflexión: la separación sujeto-objeto a raíz de la técnica, la explotación de la 'naturaleza' como consecuencia de ello y de la ruptura del vínculo hombre-sociedad-'naturaleza', la diseminación de dicha ruptura como consecuencia de la invasión a pueblos originarios, la polarización de la sociedad como resultado de la modernidad aunada al capitalismo; el afianzamiento del poder en el capital, en la modernidad, entre sociedades e individuos, en la relación hombre-sociedad-'naturaleza'.

En el siguiente capítulo se profundizará en algunos temas y características de dichos puntos de inflexión en el contexto de la separación hombre-sociedad-'naturaleza'.

2. Una clara separación

En este capítulo se desarrollan algunos de los componentes que han dado origen a la concepción occidental y objetivista de la 'naturaleza', partiendo del capitalismo, puesto que es a partir de éste que la separación hombre-sociedad-'naturaleza' se acentúa. Si bien en los pueblos originarios, en la Época Clásica y en la Edad Media ya existía la intención de control o subyugación de la 'naturaleza', es la lógica del capital inmersa en la modernidad la que lo concretiza como noción y extiende las prácticas de apropiación, conquista, explotación, instrumentalización de la 'naturaleza' y –por extensión– del hombre.

A fin de describir estos procesos, este capítulo consta de tres apartados. En el primero se desarrolla la apropiación de la 'naturaleza' bajo la forma de territorio y de propiedad, las cuales se articulan con el capitalismo. En el segundo apartado se describe la globalización como un proceso que promueve la desigualdad, la generación de conceptos y modelos que son a la vez clasificatorios, discriminatorios e impositivos. Finalmente, en el tercer apartado se analizan los cambios que han sufrido la modernidad y sus valores en las sociedades occidentales, y que han colocado a la sociedad occidental en una transición hacia lo que ha sido llamado 'posmodernidad', y que implica ruptura, deterioro, y nuevas posibilidades.

A. APROPIACIÓN DE LA NATURALEZA Y PROPIEDAD PRIVADA

«El capitalismo tiene el doble mérito histórico de haber elevado la técnica a un alto nivel y de haber ligado a todas las partes del mundo con los lazos económicos. De ese modo ha proporcionado los pre-requisitos materiales para la utilización sistemática de todos los recursos de nuestro planeta»

León Trotsky²⁰

I. Territorio y propiedad

En los comienzos del desarrollo de las sociedades humanas, en los pueblos originarios, el trabajo de la tierra se realizaba de manera comunitaria, por lo que la propiedad de la tierra y sus productos era común (Touraine, 1994). La noción de la propiedad de la tierra era ambigua, ya que «mientras la naturaleza es apropiada en forma agraria y, por consiguiente, se mantiene absolutamente independiente de los hombres, éstos son abstractamente idénticos a ella, están sumergidos, por así decirlo, en el ser natural»; sin embargo, cuando se empieza a *dominar* la ‘naturaleza’ a partir de la técnica, la ‘naturaleza’ se comienza a concebir como algo exterior a los hombres (Schmidt, 2007, p. 90). De esta manera, la cosmovisión y el vínculo con la ‘naturaleza’ se fragmentan a partir de la dominación, pero también ésta se genera como consecuencia de dichos cambios.

A partir de esta apropiación y dominación surge la noción de territorio, que consiste en algo inevitablemente sometido al poder y por tanto apropiado, que refiere a «una noción jurídico-política: lo que es controlado por un cierto tipo de poder» (Foucault, 1979, p. 116). Aunque para los pueblos originarios el territorio era una demarcación que implicaba una propiedad común, y de esta manera un cierto tipo de poder, cuando este poder se exalta en la dominación, la noción de territorio lleva ya implícita dicha dominación.

²⁰León Trotsky (1962). *El pensamiento vivo de Karl Marx*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

Posteriormente, surge la propiedad privada como resultado del reconocimiento del trabajo (individual) como el mecanismo que permite la extracción y transformación de un bien para su uso, posesión, o propiedad (Touraine, 1994). John Locke (2006; Castilla Urbano, 2014) desarrolla la noción de propiedad privada, reflejando los presupuestos morales y cristianos europeos (al menos del siglo XVII). Locke (2006) se ampara en el cristianismo para fundamentar la posesión de la tierra por el hombre, indicando que Dios dio todo en la tierra al hombre, pero que le fue dado en calidad de género humano, por lo que es necesario cambiar la propiedad común hacia una propiedad particular que permita apropiarse y beneficiarse de la tierra plenamente. Para Locke (2006), el mecanismo que permite hacer esta transición es el trabajo, que saca algo del ‘estado de naturaleza’, lo transforma, le suma un componente de origen humano, y entonces se lo apropia, imprimiéndole un valor para el hombre, ya que «la tierra que proporciona las materias primas es de escaso valor, si es que tiene alguno. [...] Es, pues, el trabajo lo que pone en la tierra la gran parte de su valor; sin trabajo, la tierra apenas vale nada», debido a que «el valor intrínseco de las cosas, [...] sólo depende de su grado de utilidad para la vida de un hombre» (pp. 47-48, 42).

Así, sobre la base de la apropiación y del valor, el trabajo quita el derecho sobre *algo* a otros, desapareciendo la propiedad común y constituyéndola privada: « [...] este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás»²¹ (Locke, 2006, p. 34). Es importante destacar que Locke (2006) indica que la propiedad adquirida por medio del trabajo debe tener un límite: no debe rebasar el umbral de lo utilizable, de lo aprovechable por uno mismo, y debe dejar otro tanto utilizable por otros; empero, los objetos durables se pueden acumular aún sin estar en uso, siempre y cuando conserven

²¹ Este pensamiento puede ser parte del origen de lo que el concepto de ‘desarrollo sustentable’ –definido como «desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades» por la Comisión Mundial en Ambiente y Desarrollo de la ONU (1987)– encarna, al considerar que se pueden consumir los recursos en tanto no se agoten en cantidad o calidad.

sus propiedades (no se pudran, no se descompongan, no se corrompan). Debido a lo perecedero de los objetos, surgió el dinero como algo conservable, no perecedero, acumulable e intercambiable por útiles más perecederos con utilidad práctica, por lo que no interesa cuánto se tenga siempre y cuando sea producto del trabajo y no se desperdicie por inutilización, dando así origen a la desigualdad económica.

La traslación de la dominación sobre el territorio –sostenida sobre la propiedad, el trabajo y el valor– al campo técnico, económico y científico, generan el modelo de desarrollo del que surge el capitalismo, por lo que el capitalismo se basa en el sometimiento de la ‘naturaleza’, y la valoriza como una mercancía que incorpora al sistema económico como un bien o servicio, que explota con fines productivos de cada vez mayor escala (Schmidt, 2007, p. 90). Los beneficios obtenidos de esta apropiación-explotación se distribuyen en la sociedad de manera desigual, a lo que se suma que también el hombre se convierte en un recurso que se valoriza en el mercado (Carrasco Aquino, 2006).

Como consecuencia de esta visión utilitarista, para las sociedades occidentales un síntoma de la propiedad de la tierra es la presencia de signos de cultura, de presencia humana; lo que revela una visión egocéntrica en la que un territorio (que ya implica propiedad) no puede ser dejado a su ‘naturalidad’, sino que tiene que ser modificado y marcado por el hombre. Esta perspectiva cegó a los exploradores y conquistadores a la percepción de territorios nativos, y cuando se encontraron con los nativos los menospreciaron al no ver en ellos los mismos signos de su civilización (Rose, 1996).

Como parte de esta misma perspectiva, Locke en Castilla Urbano (2014) describe a los indígenas como pobres, por no practicar la agricultura de la misma manera que los europeos, por ser cazadores-recolectores, y/o por ser nómadas; lo cual evita que se genere propiedad (como valor de uso) o que se apropie ‘cabalmente’ (al modo europeo de dominación) la tierra. En los casos en que Locke (Castilla Urbano, 2014) llegó a encontrar propiedad de la tierra de tipo comunal, la descalificó, puesto que consideraba que la propiedad privada era la propiedad por excelencia, que implica trabajo y confiere derechos. Debido al tipo de aprovechamiento en la propiedad comunal, y en contraste con

la propiedad privada en las sociedades europeas, la continuidad de esta vida tradicional de los pueblos es vista como un obstáculo para el progreso (Pérez-Taylor, 2013). Aun así, el capitalismo ha encontrado formas de permear en todas las sociedades, imponiendo su visión utilitarista y mercantilista del hombre y de la 'naturaleza', por lo que el siguiente apartado se dedicará a este tema.

II. Capitalismo

Para Touraine (1994), el capitalismo es resultado de la racionalización económica y de la ruptura – que se da desde la Temprana Edad Moderna– entre la razón y los vínculos sociales, las creencias religiosas y las instituciones sociales, lo que implica también la ruptura con el sentido tradicional del mundo y el quehacer en éste. Así, a lo largo de su desarrollo y desde el capitalismo mercantilista, el capitalismo va fragmentando progresivamente la sociedad, de tal modo que «el capitalismo y la sociedad burguesa privaron a los individuos de una comunicación directa e inmediata de unos con otros y los forzaron a comunicarse sólo por intermedio de un aparato administrativo y centralizado. Por lo tanto, los [han] reducido a la condición de átomos, sometidos a una autoridad, una autoridad abstracta en la que no se reconocen» (Foucault, 2007, pp. 144-145).

Además de la fragmentación social que ha generado, el capitalismo industrial se basa en gran medida en la explotación de la mano de obra, en la concentración de los medios de producción, y en la represión de filiaciones sociales y culturales; a la vez que es un instrumento de racionalización y de generación de subjetividades en la población, siendo algunos de sus productos: la idea de progreso, el hacer al dueño de los medios de producción posicionarse social y económicamente sobre los otros agentes, y la imposición de «un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformación y normalización», generando una sociedad de masas normalizadas pero fragmentadas al interior (Touraine, 1994; Foucault, 2007, p. 145).

Debido a las desigualdades que genera el sistema capitalista, han surgido críticas, de entre las cuales destaca la que hace Karl Marx (2001, 2008, 2009), y que es relevante para el presente estudio porque

trasciende en las ciencias sociales y el entendimiento de la economía, y porque, a pesar de tratarse de una crítica a la voracidad social del capitalismo y a la imparable acumulación de capital, no hace una crítica consistente y continua al capitalismo como devastador de la ‘naturaleza’; en algunas ocasiones incluso alienta la explotación como medio hacia el progreso, y en otras ocasiones sí hace una crítica de tintes ecologistas a la producción capitalista²² (Löwy, 2003).

Para Marx (Schmidt, 1977), el hombre es parte de la naturaleza²³, por lo que toda modificación que realiza en ésta lo modifica a él también; sin embargo es innegable la necesidad del trabajo sobre la ‘naturaleza’ para la supervivencia del hombre y de la sociedad, y debido a que el trabajo imprime valor económico a la naturaleza. A partir de esto, para Marx existe una ‘naturaleza’ presocial ante la cual el ser humano desorganizado está a su merced; mientras que en el mundo socialmente mediado, el desarrollo del hombre, su organización, y el desarrollo de la técnica permiten que exista apropiación y transformación de la ‘naturaleza’, que se consume y que este consumo permita mejorar las condiciones de vida del hombre (Schmidt, 1977).

Esta clasificación resulta en que la apropiación de la ‘naturaleza’ siempre se da de una forma social y mediante ella, lo que condiciona los significados de la naturaleza y de las relaciones entre hombres y con la ‘naturaleza’, generando un conflicto en el que «todo trabajo comienza por separar las cosas de su conexión inmediata con la masa de la tierra», por lo que «el trabajador utiliza las propiedades

²² Por ejemplo, en el tomo 2 del libro 1 de El Capital, Marx (2009, pp. 612-613) escribe: «Todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo*. [...] Este proceso de destrucción es tanto más rápido, cuando más tome un país [...] a la gran industria como punto de partida y fundamento de su desarrollo. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*» (las cursivas son del autor).

²³ Esto queda evidenciado en Marx (2001) cuando dice que «La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre [...] 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» (p. 61). Asimismo, indica que «La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo» (p. 66).

mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas actuar, *según su propio fin*, como medios de poder sobre las demás cosas» (Schmidt, 1977, pp. 80, 117; las cursivas son de Schmidt).

Ello revela que, aunque para Marx (Schmidt, 1977) el hombre es parte de la naturaleza, también considera que el proceso de producción comienza con la apropiación de la ‘naturaleza’ a fin de controlarla y entonces generar valores de uso a partir de ella como fuente de todo lo material y como objeto de las transformaciones a realizar; es decir, la ‘naturaleza’ se conceptualiza como el *objeto* de la acción del hombre y el *medio* para la satisfacción de sus necesidades.

Parcialmente inspiradas por la crítica de Marx al capitalismo, en mayo de 1968 surgieron grandes revueltas estudiantiles en todo el mundo, rechazando la sociedad jerárquicamente organizada, la oligarquía, instituciones que se iban vaciando de sentido social, y la sumisión como forma de admitir todo ello (Cohen, 2009). A partir de esto, se gestó una de las rupturas culturales de las que afloró el individualismo y que se sumó a otras rupturas: la ‘nueva revolución industrial’ (finales del siglo XIX, el desarrollo de la energía eléctrica); la devaluación de la labor humana frente a la capacidad de las máquinas; la crisis económica de 1929, los mercados financieros, y las acciones correctivas ante la incertidumbre económica; y la globalización, que se ubica con la entrada de China, India y el ex bloque soviético al capitalismo mundial a finales del siglo XX, lo que implica también la occidentalización de oriente (Cohen, 2009). Estas rupturas proveyeron las condiciones para las grandes transformaciones de finales del siglo XX, algunas de las cuales se tratarán a continuación.

En las décadas de 1970 (finales), 1980 y 1990 el paradigma económico hegemónico fue sustituido por el neoliberalismo, que «afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio» (Harvey, 2007, p. 6). Así, para Harvey (2007), el pensamiento neoliberal se funda sobre los ideales políticos –y socialmente atractivos– de ‘dignidad’ y ‘libertad individual’, y considera que la intervención del Estado bloquea y amenaza la posibilidad de

alcanzar estos valores, por lo que resulta necesario reducir la intervención estatal y fortalecer la individualidad. El neoliberalismo parte de «la suposición de que las libertades individuales se garantizan mediante la libertad de mercado y de comercio» (Harvey, 2007, p. 13), por lo que pretende lograr el ‘progreso’ y el ‘bienestar’ de la población a través de la liberalización.

Inicialmente, el neoliberalismo es implementado a finales de los setenta e inicios de los ochenta en las sociedades industriales avanzadas, como Gran Bretaña y Estados Unidos. Sin embargo, a raíz de los movimientos sociales desde 1968 y la desestabilización que generaron sobre el dominio de dichos países, los países más favorecidos recurrieron al proteccionismo, limitando las exportaciones de los países menos favorecidos (de la periferia) y ocasionando que su población aumentara junto con sus necesidades; por lo que, una vez instituidos Margaret Thatcher como Primer Ministro de Gran Bretaña, y Ronald Reagan como Presidente de Estados Unidos, resolvieron permitir a los países ‘tercermundistas’ retornar al comercio internacional y reprogramar su deuda, a cambio de que aplicaran las reformas neoliberales dictadas. El Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio se encargaron de coordinar esta tarea y de exigir el cumplimiento de los términos; así, los países ‘tercermundistas’ se vieron orillados a abrir sus fronteras para el libre comercio, a reducir el papel del Estado y privatizar las empresas estatales, a recortar el gasto social, a flexibilizar la legislación mercantil, entre otros «ajustes estructurales»; todo lo cual permitiría que dichos países participaran de la economía mundial bajo las reglas de los países ricos (Harvey, 2007; Wallerstein, 2005; Cohen, 2009), hegemonizando el neoliberalismo.

Estas reformas en aras del ‘progreso’, del ‘bienestar’, de la ‘libertad’, y de la ‘dignidad’, en realidad van en detrimento de la vida y el trabajo de las clases menos acomodadas por distintas vías: a) las compañías industriales se reorganizan para distribuir el riesgo por medio de las acciones, de modo que los inversionistas en lugar de poseer compañías con giros diversificados para protegerse y proteger a los trabajadores en caso de inestabilidad económica, poseen acciones de varias compañías, desprotegiendo a los trabajadores; b) se desregula la actividad económica en los ramos industriales, agrícolas y extractivos; c) se terciariza la economía, lo que ha generado una sociedad de servicios en

la que la materia prima es el hombre mismo; d) el trabajo humano se desvaloriza frente a la producción con maquinaria debido a que los costos de producción se reducen con la producción en masa, y por lo tanto se invierte más en investigación y diseño que en mano de obra; e) se busca hacer más productivas a las personas más calificadas mientras que se devalúa la mano de obra menos calificada, lo que significa que existe exceso de mano de obra no calificada con remuneraciones muy bajas, y se amplían las desigualdades y problemas sociales e individuales (Cohen, 2009; Harvey, 2007).

Sumado a esta serie de contrariedades, cabe destacar que la individualización es central en el neoliberalismo, por lo que Touraine (1994, p. 192) indica que éste convierte a la sociedad en un mercado sin actores, en el que las relaciones interpersonales son simplificadas y reducidas a transacciones mercantiles y racionales; siendo ello una de las causas de que el neoliberalismo desmantelara a la sociedad industrial, dando origen a la transición hacia la sociedad posindustrial (o posmoderna), que implica crecimiento demográfico aunque la tasa de natalidad se haya reducido, un nuevo modo de vida con mayor consumo de la 'naturaleza', bienes y servicios, grandes desequilibrios ecológicos, acentuación de la occidentalización de oriente, multipolarización del mundo, y «dominación mundial política de Estados Unidos de América»; que a su vez origina un estado de guerra, violencia y terror constantes, multiplicación de conflictos, y globalización de condiciones económicas, políticas, comunicativas, materiales, ambientales (Touraine, 2007).

B. GLOBALIZACIÓN

La globalización consiste, de manera general, en la expansión de las fronteras físicas, sociales, intelectuales; por lo que desde el surgimiento de la globalización, el capitalismo, como proceso expansivo, es un fenómeno continuo. Touraine (2007) define la globalización como una forma extrema del capitalismo a partir de que éste se asocia con el neoliberalismo, conduciendo a la disolución de fronteras y por ende a la mayor fragmentación de la sociedad; lo que favorece la

clasificación de las sociedades y el combate a ciertas formas de vida no compatibles con los modelos hegemónicos.

A comienzos del siglo XX surgió la noción de ‘desarrollo’, que implica que las sociedades recorren estadios que van desde lo primitivo hasta lo avanzado, por lo que los Estados más avanzados o desarrollados fungirían como modelo y facilitadores para que los Estados menos desarrollados progresaran (Wallerstein, 2005). Sin embargo, este modelo privilegia a los países e individuos más ricos y poderosos, mientras que no le permite a los más pobres²⁴ prosperar de igual manera (Cohen, 2009; Wallerstein, 2005), por lo que a mediados del siglo XX surgió el concepto de relaciones centro-periferia²⁵ y la teoría de la dependencia²⁶.

La relación de poder entre países que se explica por medio de estas teorías, dio origen a la división internacional del trabajo del siglo XX, que se estructuró en torno a ciertos ejes: a) la infravaloración y el desplazamiento del trabajo del sector primario (posteriormente también el sector secundario fue desplazado); b) la especialización del centro en actividades específicas de mayor importancia económica, procurando dejar los sectores desplazados a las periferias; c) la reducción de la capacidad de especialización de la periferia, haciéndose vulnerable ante cualquier competencia que pudiera surgir; d) la acumulación de capital en el centro, conduciendo a desigualdades crecientes (Cohen, 2009). Esto colocó a la periferia en una situación poco favorecida: por una parte, con atributos limitados pero con aspiraciones cuya referencia es el centro, y que para satisfacerlas se busca realizar

²⁴Wallerstein (2005, pp. 80-81) clasifica a los Estados en fuertes y débiles, coincidiendo los débiles con las colonias, que antaño fueron colonizados por Europa (a excepción de Estados Unidos) y hoy día son ‘colonias modernas’, supeditadas al poderío económico de los Estados más fuertes y a sus reglas.

²⁵Concepto desarrollado en la Comisión Económica Para América Latina de las Naciones Unidas (CEPAL), que implica que los países del centro (más poderosos) generan el progreso técnico, por lo que concentran los medios y los rendimientos del progreso, mientras que los países de la periferia (más débiles) principalmente proveen los recursos para dicho progreso pero no tienen posibilidades de intercambio justo con los países del centro, lo que los conduce a la dependencia (Prebisch, 1984).

²⁶La teoría de la dependencia consiste, esencialmente, en que los países del centro persuaden y coaccionan a los países de la periferia hacia cierta toma de decisiones, hacia cierto comportamiento acorde a sus intereses, y hacia cierta inacción o ausencia de creatividad que evita que salgan de la dependencia, que se desarrollen autónomamente (Prebisch, 1984).

transiciones demográficas, económicas, educativas, de salud, gobernanza, y estructuras socioculturales; y por otra parte, en la posición de recepción de valores, ideologías y formas culturales que exporta –inclusive de forma deliberada y sistemática– el centro en el poder (Cohen, 2009; Prebisch, 1984).

Debido a la búsqueda que hacen los países de la periferia de los atributos de los países del centro, Cohen (2009) distingue entre globalización virtual y real, es decir la vida a la que se aspira y las condiciones reales, lo que ejemplifica diciendo que « [...] las mujeres del mundo ven en televisión un modo de vida que les fascina: aquel de la mujer Occidental. A través de las imágenes a las que tienen acceso, entran en un mundo muy remoto en términos materiales de aquel en el que viven, aun así suficientemente cercano como para generar un deseo de comportarse como si ya estuvieran dentro de él»²⁷ (2009, pp. 54-55). Dicho ejemplo es muestra de la magnitud de las representaciones que el modelo genera en un medio ajeno, dando origen a subjetividades que no tienen un fundamento histórico y cultural en la sociedad en la que se implantan.

Paradójicamente, dado que en el contexto de competencia mundial se busca imponer modelos foráneos, y a aquellos que no los implementan se les considera ‘rezagados’, algunos Estados modernizan su sociedad para *preservarla*, buscando soporte para la defensa de su identidad y autonomía al reducir los intentos de foráneos de ‘modernizarlos’; sin embargo esta modernización endógena parte de referencias exteriores y por lo tanto termina generando los mismos modelos que le restaran identidad en el otro escenario; de manera que de una u otra forma, ya sea por imposición o por imitación, se reproducen ciertos modelos entre países, sociedades o comunidades. Parte importante de dichos modelos es la generación y normalización de categorías ‘superiores’, como lo occidental, el colonizador, lo masculino, el poder económico y/o político, y la razón; sobre categorías

²⁷ Traducido del original: « [...] the women of the world see on television a way of life that fascinates them: that of Western women. Through the images to which they have access, they enter a world very remote in material terms from the one they are living in yet sufficiently near to generate a desire to behave as though they had already entered it.»

‘inferiores’, como lo femenino, lo infantil, los trabajadores, el mundo colonizado, la ‘naturaleza’, la vida privada (Touraine, 2007).

Estas categorías tienen como fundamento la supuesta supremacía de la razón, puesto que lo ‘inferior’ es aquello que se considera desapegado de los criterios racionales y ‘objetivos’, por lo que con ellas se busca formar una sociedad en la que la subjetividad se supedita a la objetividad; en la que el individuo se subordina al funcionamiento social en aras del progreso. Para ello se generan mecanismos sociales que se encubren bajo la forma de ‘libertades’, siendo «la peculiaridad de las formas de dominación el hacerse pasar por naturales – y por consiguiente no impuestas»²⁸, con lo cual se orientan las preferencias y las conductas (Touraine, 2007, p. 80).

Ante la crisis de los sistemas de dominación tradicionales impulsada por los movimientos sociales que individualizan y reivindican las categorías ‘inferiores’, los actores se desvinculan del sistema social, generando una crisis colectiva de identidad y la necesidad de la reestructuración de la sociedad, de dejar de definir conductas y sociedades a partir de las categorías desarrollo-subdesarrollo, tradicional-moderno; lo cual conduce a la posmodernidad como ruptura con los valores de la modernidad (Touraine, 1994).

C. LA TRANSICIÓN HACIA LA POSMODERNIDAD

La posmodernidad no se comprende como un proceso descontextualizado, puesto que necesariamente una sociedad tiene que ser moderna antes para ser posmoderna en un momento dado. Touraine (1994) considera la ‘hipermodernidad’, como una extensión y exacerbación de los valores de la modernidad (a tal grado que se descomponen), por lo que rechaza el concepto de ‘posmodernidad’, aunque sí acepta la existencia de la sociedad posindustrial. Por otro lado, para

²⁸ Del original en inglés: «The peculiarity of forms of domination is to pass themselves off as natural – and hence non-imposed».

Lyotard (1987), la edad 'postmoderna' sí es una fase posterior a la modernidad y corresponde a la cultura, mientras que la edad postindustrial corresponde a las sociedades; sin embargo en el presente texto se unifican dichas categorías (tanto las de Touraine (1994) como las de Lyotard (1987), y en vista de que son compatibles en sus rasgos esenciales) bajo el término de 'posmoderno', considerando que el objeto de estudio no es la sociedad en términos históricos, sino la cultura ampliamente concebida; y puesto que dicho término implica ruptura con la modernidad. No existe una delimitación espacial o temporal precisa que separe a la posmodernidad y a la modernidad, y la transición hacia la posmodernidad no ha sido completada, por lo que se comprende que en la multiplicidad y complejidad del presente se entrelazan.

La posmodernidad implica una descomposición de la imagen clásica de la modernidad, en tanto existen las rupturas sistema-actor, y orden humano-orden de las cosas (Touraine, 1994). Así, es un proceso surgido a mediados del siglo XX como alternativa a la tradición técnica, filosófica, cultural y social del siglo XIX, cuestionando los propios cimientos de la sociedad occidental, por lo que parte de la incredulidad de «los grandes Relatos», que constituyen lo normal y la norma, lo legítimo y la verdad, a saber: la ciencia, la técnica, el progreso, el conocimiento, el crecimiento económico, las clases dirigentes, la sociedad 'orgánica', la libertad, entre otros (Lyotard, 1987).

Así, mientras que la modernidad está definida por la secularización, la racionalización, y el capitalismo, y estos principios conducen al 'progreso', para la posmodernidad el 'progreso' ha fallado, y la sociedad debe encontrar otra forma de construirse. Destacan dos ejes principales que requieren de reconstrucción: el del saber, y el del sujeto en sociedad. A propósito del saber, para Lyotard (1987), el saber científico entra en crisis a partir del surgimiento de la incredulidad, de la perspectiva, de la deslegitimación, de los replanteamientos de las ciencias, del cuestionamiento de la autonomía, la justicia y la ética en la ciencia y en la verdad; por lo que el saber busca continuamente legitimarse y para ello elabora discursos y los inserta en la sociedad para que se reproduzcan y reproduzcan las legitimaciones auto-fabricadas.

A propósito del sujeto en sociedad, Touraine (1994) señala que la sociedad ha dejado de regirse por los valores y las relaciones culturales y sociales que daban la apariencia de que el sujeto estaba integrado en el sistema, por lo que se desapega de ellos y desvanece los principios que definían tradicionalmente al 'bien' en relación a los núcleos sociales; y los reconstruye para orientar su acción a partir del derecho y la libertad individuales, estableciendo al individuo como principio en sí, desligado de vínculos y responsabilidades sociales. Para Touraine (1994), esta disociación sistema-actor no está completa aún porque a pesar de esta individualización, el sujeto se afirma continuamente en la lucha contra los poderes que buscan dominarle. Resulta cuestionable si en algún momento sería posible que dicha disociación se completara, puesto que, como indican Touraine (1994) y Pérez-Taylor (2013), la identidad propia se conforma por contraposición con la otredad; la percepción del *otro* define al *uno* en tanto se diferencia de aquél; siendo esta una constante histórica –e incluso un motor– en el desarrollo de las sociedades.

En los dos siguientes apartados se abarcarán estos dos ejes: el del saber, y el del sujeto en sociedad, que, como ya se ha visto, están íntimamente relacionados. Se partirá del sujeto, puesto que la individualización de la que habla Touraine (1994) ha sido determinante para la transición hacia la posmodernidad, así como ésta ha desencadenado la individualización. Posteriormente, se abarcará el campo del saber partiendo de la concepción del individuo en distinción de lo externo a él, y en relación a los sistemas de saber que consolidan dicha distinción.

I. Personalización y desvinculación

Durante el auge de la modernidad y del capitalismo, la globalización implicaba conexiones y relaciones múltiples, sin embargo, con la transición hacia la posmodernidad, la sociedad occidental tiende a fragmentarse y a individualizarse, generando una sociedad en proceso de desubstancialización (Touraine, 2007; Lipovetsky, 2000). Estos son procesos envueltos en un ciclo, ya que la fragmentación conduce a la individualización, y éstas a la desubstancialización, que a su vez

acelera las anteriores. Para que dicha interrelación sea posible, es necesario que las transformaciones se lleven a cabo desde lo cotidiano, por lo que los mecanismos operan a nivel individual; como resultado de, y como detonadores de la desigualdad.

Así, los individuos buscan diferenciarse de otros por medio del consumo, mas en una sociedad de masas el consumo ha de ser sumamente diverso para satisfacer todas las variantes posibles, por lo que surgen mercados y estrategias que afectan a todas las esferas de los individuos: desde la sexualidad hasta el consumo de medios de comunicación. A través del consumo y de los valores, estándares, estereotipos y significados que distribuye, los individuos pierden relación y comunicación con su tierra natal, con los otros, con las tradiciones, con las identidades, con las instituciones y entidades sociales, con las clasificaciones de género, con las normas sociales, con su propio cuerpo y ser; todo lo cual implica que los individuos se quedan sin referente, indiferentes hacia el bienestar común y hacia su entorno, centrados en sí mismos, sin confianza en el futuro y en las instituciones, sumidos en el hedonismo, en el vacío y en el aislamiento; lo que nuevamente conduce al consumo en búsqueda de la satisfacción del vacío que genera la desprovisión de los referentes sociales (Lipovetsky, 2000; Touraine, 1994).

Este vacío conduce a requerir de continua estimulación y satisfacción de necesidades, de la generación de alicientes materiales e ideológicos, como la idea de libertad y realización personal, que se convierten en los móviles centrales del comportamiento individual. A su vez, estos satisfactores y alicientes conducen al consumo de publicidad, de información, de bienes materiales, de experiencias; que dan al individuo la sensación de emancipación, de independencia de la sociedad, de distinción. A partir de dicha sensación de diferencia, los individuos buscan nuevamente alejarse de las masas, desvincularse más del sistema en la búsqueda de la libertad, fragmentándolo más y, paradójicamente, facilitando su inserción en un sistema de manipulación masiva pero personalizada e individualizada, de uniformización y regulación encubierta bajo la apariencia de multiplicidad de opciones, infiltrada en todos los campos sociales de modo que haya tantas combinaciones posibles que el individuo se

personalice y el sistema se personalice para satisfacerlo; ocasionando finalmente un 'eclecticismo cultural' que en realidad es desvinculación de todo (Lipovetsky, 2000).

Dicha desvinculación es una forma de ampliación de la distinción sujeto-objeto, ya que el sujeto se encuentra tan ensimismado en su propio vacío, que busca agentes externos que pueda utilizar para su satisfacción. La distinción sujeto-objeto conduce a la separación hombre-'naturaleza', lo que implica que el hombre se desterritorialice y a la vez se conceptualice a la 'naturaleza' como un satisfactor del vacío humano, cuyo proceso ya ha sido descrito y que esencialmente reside en la desvinculación del hombre de la 'naturaleza', en la desubstancialización de la naturaleza por el hombre.

II. Sujeto-Objeto

Históricamente el hombre ha buscado diferenciarse de su entorno, y ya desde los antiguos griegos se reconocía al ser humano de entre los demás como el ser con raciocinio y sensibilidad, lo que le confería la creencia de poder –por medio de la técnica– transformar el mundo, y la visión de sí mismo como un ser superior a los demás entes terrestres (Sierra Montiel, 2014). Esta visión se heredó a la civilización occidental, que se configuró por medio de conquistas y dominaciones del mundo 'natural' y de las sociedades mismas, a partir de la consideración de la otredad como susceptible de ser conquistada, dominada, transformada; como lo manifiesta Machado Aráoz (2010, p. 39):

«La colonización que la razón opera de lo 'humano' en tanto 'ser civilizado' implica, además, la decisiva separación del Sujeto respecto de la Alteridad. [...] Lo 'otro' va a ser el lugar de lo residual: lo residualmente humano. La constitución del otro tiene lugar así también en tanto 'objeto', objeto de dominio y de control por parte del sujeto.»

Balza (2013), ubica a la otredad en la persona misma, que gracias a la consideración de su moralidad y racionalidad se la separa de lo animal y de su propia animalidad, estableciendo un límite a partir del cual el individuo que muestra una conducta que rebasa la norma social es excluido y calificado de 'monstruo', calificativo que además se extiende implícitamente a los pueblos nativos 'incivilizados', a

determinadas etnias o razas, grupos sociales, y a determinadas sexualidades; todas ellas representadas como la alteridad negativa de lo humano y por lo tanto rechazadas.

Con base en la diferencia que implica la racionalidad, René Descartes (2011) clasifica a las sustancias que componen todo lo que existe (excepto Dios) en sustancia extensa y sustancia pensante, y reconoce que ambas sustancias confluyen en el hombre, en tanto la sustancia pensante es el sujeto que piensa en la forma extensa que posee. Al pensarse a sí mismo, se constituye como *sujeto* y *objeto* a la vez, distinguiendo en particular el objeto de su pensamiento (sí mismo); pero debido a que no puede tener la certeza de que otros entes también se reconocen como sujetos, porque uno sólo los percibe como objetos, desprovee del carácter de sujeto a lo externo a sí mismo. Bajo la misma consideración, indica que el mundo y los demás seres animados funcionan mecánicamente, formando un cúmulo de seres en el que sólo el hombre está dotado de razón, de conciencia de sí, y de libertad para obrar y para transformar, constituyendo al ser humano como el único sujeto y agente (además de Dios), mientras que todo lo que éste puede concebir o percibir, es *objeto* para sí. Asimismo, como todos los objetos de la naturaleza extrahumana están mediados y son medibles con los hombres, lo único confiable –a su parecer– es sí mismo y lo que su razonamiento le permite dilucidar de la realidad que percibe.

Así, Descartes (2011) fundamenta su pensamiento en el *yo*, y con ello ubica al hombre en el centro de la razón y del desarrollo, exaltándolo frente a la ‘naturaleza’ y justificando así la sujeción del *objeto* (considerado por contraposición como sin razón o con menor capacidad). Con ello, Descartes (2011) contribuye a consolidar la modernidad al ‘liberar’ –por medio de la razón– al hombre de las creencias que lo ligan a la ‘naturaleza’, difuminando el principio de unidad hombre-naturaleza, razón-alma, espíritu-cuerpo, y reforzando el predominio de la razón; minimizando por lo tanto la consideración de los elementos culturales y emocionales que constituyen la percepción y la formación del sujeto (Touraine, 1994).

La certeza del poder del hombre como sujeto y el ímpetu transformador de la ‘naturaleza’ de Descartes quedan expuestos en el Discurso del método (2011, p.142) cuando dice: « [...] hube adquirido

algunas nociones generales de la física [...] esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que [...] es posible encontrar una práctica, por medio de la cual [...] podríamos aprovecharlas [...], y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.» Como queda manifiesto con Descartes, la distinción esencial que se hace entre sujeto y objeto (consecuencia de la racionalización y el desapego de la tradición), la definición del hombre como *sujeto* y de la ‘naturaleza’ como *objeto*, y la consecuente conceptualización del hombre como superior, son parte importante de la causa y justificación teórica del dominio que éste impone sobre la ‘naturaleza’ y sobre el hombre mismo.

Con base en estos fundamentos y distinciones, Descartes (2011) generó un método para la ciencia, un esquema de funcionamiento para el pensamiento ‘objetivo’ y una perspectiva para el filósofo y el científico; empero, estos cambios a los que dio origen Descartes con su trabajo, eran dirigidos a la minoría de la población, al selecto grupo social de los pensadores, por lo que su trascendencia al campo meramente social permanece oscura. Sin embargo, es posible que dicha transición entre una perspectiva para un grupo limitado y una perspectiva hegemónica se constituya a partir de lo que Lyotard (1987) describe como un discurso que se auto-justifica, que se auto-explica y se auto-legitima tanto hacia el interior como hacia el exterior, componiendo verdades sociales que configuran consensos y clasificaciones, y que eventualmente erigen la cultura. Dicho discurso se puede construir autónomamente o como resultado de una relación de desigualdad entre narrativas sociales; es decir, puede ser inducido por medio de la clasificación y la desacreditación de aquello que no coincida con el discurso proyectado, o por medio de la penetración del discurso proyectado en lo no-coincidente, empleando discursos como los de la ‘civilización’, la ‘educación’, el ‘desarrollo’ (Lyotard, 1987).

Para Touraine (1994), esta separación entre sujeto y objeto consolidada a partir de Descartes, es un indicador de la profundización en la modernidad: las sociedades se adentran más en la modernidad (o en la posmodernidad) cuanto más se ahonda en esta separación porque se fortalece el sujeto en la diferencia respecto al objeto y ello conduce a un mayor ejercicio de poder, y a una mayor resistencia ante éste. Asimismo, la separación sujeto-objeto también implica una separación entre el sujeto y el

sistema en que está inmerso, por lo que se puede ahondar la brecha por medio del despojo del sujeto de su referencia social, siendo un mecanismo importante para ello el consumo: consumo desligado de su origen, consumo por imitación, consumo de lo innecesario (Touraine, 1994).

El individuo busca continuamente enaltecer su calidad de sujeto, por lo que obra de modo que sea reconocido como actor, por lo que defiende sus libertades, su independencia y sus derechos en oposición a la definición que hacen de él los roles sociales y la socialización; lo que en último término culmina en individualización, en escisión sujeto-sistema, en una sociedad autocentrada separada de lo teológico, de lo 'natural', y de lo humano (Touraine, 1994). A partir de ello, Foucault (2009) y Butler (2001) ven sujeción en la subjetivación, puesto que se construye al hombre interior desde una perspectiva exterior ya previamente manipulada; formándose entonces un *sujeto* desde el comienzo sujeto a cierta intencionalidad de origen externo.

Este segundo capítulo comienza con la noción de territorio y propiedad, en tanto ambos son decisivos en la concepción de la naturaleza y en tanto permiten distinguir la apropiación que se hacía de ésta en los pueblos originarios en contraposición a la apropiación que desencadena la técnica en conjunto con la visión capitalista, que modifica la relación hombre-sociedad-'naturaleza' a partir del ejercicio de poder sobre la naturaleza y patenta la distinción de la 'naturaleza' como ente externo al hombre. Simultánea y posteriormente, la globalización como consecuencia de la serie exploración-conquista-dominación, exporta e impone dicha relación hombre-sociedad-'naturaleza' y la cosmovisión concomitante. El desarrollo de la sociedad occidental ha derivado en que se encuentre en transición hacia la posmodernidad, implicando ello que la sociedad se quede sin referente espiritual, comportamental, emotivo, relacional, y que esto a su vez profundice en la marginación conceptual de la 'naturaleza'. El eje que parece poder explicar los procesos ya descritos, es la Biopolítica como control y poder sobre el hombre y sobre la 'naturaleza'.

3. Biopolítica

«El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él.»

Michel Foucault (2009, p. 39)

En los primeros dos capítulos se reseña el desarrollo de la sociedad occidental desde una perspectiva histórica, mientras que en este tercer capítulo se articula esta historia con su visión política, lo que significa desmenuzar los aspectos centrales de la historia para explicar la concepción de la ‘naturaleza’ a partir del ejercicio de poder. Para ello, de manera general, este apartado consistirá de dos partes principales: A. El desarrollo de aspectos generales de la teoría de la Biopolítica de Michel Foucault con la complementación de otros autores; y B. La aplicación de dicha teoría a la problemática en cuestión, a saber, la concepción de la ‘naturaleza’ en relación al hombre y en la que aparece como *objeto* y objeto de dominación.

Si bien Michel Foucault no ideó el término Biopolítica, sí fue el primer autor en atribuirle un significado histórico que relaciona íntimamente la vida y la política sin subordinar un concepto al otro, sino comprendiendo la fragilidad que dicha relación genera en estos campos ahora inseparables (Lemke, 2011). Foucault (2009) comienza el desarrollo de la teoría de la Biopolítica a partir del estudio del control político sobre los individuos, la moral, los sujetos, los ciudadanos; e indica que «la era clásica no lo ha inaugurado; la ha acelerado, ha cambiado su escala, le ha proporcionado instrumentos precisos y quizá le ha encontrado algunos ecos en el cálculo de lo infinitamente pequeño o en la descripción de las características más sutiles de los seres naturales» (p. 162). Aquí Foucault menciona ‘ecos’ relativos al conocimiento y la ciencia del entorno, de la ‘naturaleza’, a partir de que su conceptualización ha sido influenciada por las tecnologías de control y de encauzamiento de la conducta. Si bien Foucault no desarrolla esta vertiente particular de la Biopolítica, e incluso se centra

en los actores humanos y sociales²⁹, la intención de este capítulo es extender su teoría al campo de la ‘naturaleza’.

A. BIOPOLÍTICA

Para Foucault (1979, 2007, 2009) el poder y la economía están íntimamente relacionados, siendo ésta uno de los móviles más importantes en la conducción del poder, de tal modo que desde la antigüedad el poder que se ejerce sobre el hombre ha tenido fines económicos; persigue la utilización económica del cuerpo, para lo que se configura todo un sistema de sujeción social, en el que toman parte tanto los soberanos como la población en sus diversos ámbitos de acción. Aunque la utilización del hombre no es solamente con fines económicos, este es un componente que no resulta ignorado.

Aunque reconoce que el poder se ejerce sobre los cuerpos desde hace milenios, Foucault (2007) define la Biopolítica como una forma particular de ejercer el poder a partir de un conjunto de procesos, métodos, técnicas, tecnologías que se desarrollaron durante la modernidad, comenzando en el siglo XVI con la emergencia de una nueva racionalidad gubernamental, ‘razón de Estado’, que considera al Estado como algo que debe llegar a ser fuerte, rico, sólido, permanente, autónomo; pero que a la vez precisa de instituciones y mecanismos que le permitan gobernar, siendo algunos de ellos el mercantilismo³⁰ (que prima la acumulación y con ello el crecimiento económico y demográfico) y la reglamentación-regulación. Sin embargo, para el siglo XVII, y con mayor fuerza en el siglo XVIII, la racionalidad gubernamental se transformó para incorporar a la economía política, y con ella:

²⁹Lemke (2011, p.96) resalta esto cuando sugiere que la Biopolítica de Foucault es una ‘antropolítica’, puesto que no considera como actores a seres no humanos o a entidades no sociales.

³⁰Foucault (2007, pp. 70-71) indica que «para el mercantilismo, la competencia entre Estados supone que todo aquello mediante lo cual uno de ellos se enriquece pueda, y a decir verdad deba, sacarse de la riqueza de los otros. Lo que uno adquiere debe quitarlo a otro; sólo es posible enriquecerse a expensas de los demás. [...] Cada vez que uno de los Estados se enriquezca, lo hará apropiándose de una parte de la reserva común y, en consecuencia, empobrecerá a los demás.» Este principio del mercantilismo constituye el fundamento del extractivismo y la deuda ecológica, de los que se hablará más adelante.

a) La autolimitación del ‘arte de gobernar’, para gobernar estrictamente lo necesario, de manera que se generara un crecimiento-enriquecimiento para el Estado y una libertad-satisfacción-consumidora en la población, para lo cual la limitación del gobierno tendría que ser esencialmente en el campo de lo económico, con lo que se tendría que liberalizar la economía.

b) El principio de verdad, por medio del cual se establece un régimen de verdad³¹, generado a partir de discursos y prácticas que legislan la verdad o falsedad y con base en ello lo ‘bueno’ o ‘malo’; pero esta verdad también es generada por el mercado en tanto que los mecanismos del mercado permitirán reflejar el quehacer del gobierno, «falsear y verificar la práctica gubernamental» (p. 49) por medio de la valoración de la cualidad y cantidad del intercambio, orientado a satisfacer las necesidades de la población. A la par, el Estado es el garante de la economía; siendo ambas razones por las cuales se debía ‘dejar hacer’ (*laissez-faire*) al mercado.

A partir de la inscripción de la economía política y sus mecanismos en la racionalidad gubernamental, nació el liberalismo, que tuvo efectos profundos en la economía y en la población. Uno de estos efectos fue la concepción de la libertad como «la independencia de los gobernados con respecto a los gobernantes» (p. 61), que resultó ser esencial en la nueva racionalidad gubernamental de ‘gobernar lo menos posible’ y de la búsqueda de la utilidad individual y colectiva –entre las cuales prima la utilidad colectiva–, por lo que el poder y el derecho se configuran en torno a la maximización de ambas.

³¹ Foucault (2014, pp. 116-123), diferencia la *verdad* del *régimen de verdad* debido a que la verdad hace su propia ley, coacciona y coacciona por sí sola, y establece su estructura y procedimientos, sin embargo el imperio de derechos, obligaciones, juicios, sanciones, no lo crea la verdad por sí sola, sino que es parte de un juego de discursos, lógica y reglas; así, Foucault indica que los regímenes de verdad son «los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos.»

Tal era la búsqueda de la 'libertad', que con el desarrollo del capitalismo industrial, se acentuó la búsqueda del beneficio económico por medio de la utilización del hombre, pero también la necesidad de dominación sobre los hombres para proteger los bienes y beneficios obtenidos con el crecimiento económico. Debido a que la política era 'gobernar lo menos posible', pero imperaba la necesidad de control para protección, el Estado se configuró para dominar y controlar –es decir, limitar la libertad– aparentando proteger la libertad misma, para ser proveedor de 'seguridad'. Sin embargo, es el Estado quien genera los valores que requieren de 'seguridad', y genera simultáneamente las condiciones para la inseguridad. De esta manera, el sistema de sujeción consiste en disponer de y manipular las necesidades del individuo: por un lado, el sistema priva al individuo de satisfacer las necesidades originales y aquellas que le ha generado, mientras que por el otro lado le provee el medio –a través del sistema mismo– para satisfacerlas; o al menos algunas de ellas, las que le sea conveniente para mantener el sistema de sujeción (Foucault, 2007).

Resulta indispensable, entonces, mantener al sujeto dentro de la sujeción, para lo cual es necesario robustecer el sistema, y lograr que sea capaz de reproducirse y propagarse. A fin de cumplir dicho cometido, surgen diversas formas de poder, entre ellas el poder disciplinario, cuya función dentro de la razón de Estado es la de aumentar la eficacia productiva y el aprovechamiento de todo lo que se produce, insertándose en la economía capitalista, en la «acumulación de los hombres y acumulación del capital», razón por la cual el poder disciplinario ha sido un «instrumento fundamental en la constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa» (Foucault, 2009, pp. 254, 149).

Butler (2001) destaca que la sujeción consta de dos procesos simultáneos: el ser subordinado al poder, y el formar(se) como sujeto, y esta sujeción como *devenir sujeto* implica una dependencia fundamental del poder, en tanto el poder hace discurso del y en torno al sujeto, y es por ello que el sujeto se reconoce en su existencia, por lo que depende del poder y su discurso para existir, siendo esta la sumisión primaria al poder. Butler indica que «ningún sujeto puede emerger sin este vínculo formado en la dependencia, pero en el curso de su formación ninguno puede permitirse el lujo de

“verlo”» (p. 19), por lo que cuando el sujeto ya puede ‘ver’ la dependencia y la sujeción en las que se encuentra, ya se encuentra formado y debe negarse parcialmente a sí mismo para emerger, lo que a su vez implica que se convierta parcialmente en *objeto* para sí mismo. Es debido a esta ambivalencia de la sujeción que para Foucault (2009) lo que se juzga y controla, en el fondo, es todo aquello que salga de la normalidad y por tanto ponga en riesgo el orden de las cosas: las patologías, las anomalías, las desviaciones, las pasiones, los impulsos, los deseos, los instintos del hombre; sus sombras a la luz de la sociedad estructurada, jerarquizada, dominada, disciplinada. A partir de este juicio, se clasifica y se asigna valores a los individuos, y se busca controlarlos y reducirlos por medio de la normalización. Algunas de las tácticas de poder con miras a la normalización, son: la individualización, el terror, el ejemplo, la disciplina, la dirección (Foucault, 2014), el castigo, el examen (Foucault, 2014), la patologización, la monsterización (Balza, 2013), el adiestramiento, la utilización, la transformación, el perfeccionamiento, la capitalización del tiempo, la vigilancia y fiscalización, la historicidad ‘evolutiva’, la articulación cuerpo-objeto, la objetivación; todas ellas medios por los cuales el poder forma individuos sometidos y de los que se apropia.

De estas tácticas, la individualización es crucial debido a que elimina «el efecto colectivo, se anula en beneficio de una colección de individualidades separadas», diluye las relaciones de solidaridad, la resistencia, la memoria; reprime, controla, limita, y permite imponer un orden. «A medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados» (Foucault, 2009, pp. 233, 224). Asimismo, la individualización favorece la reducción del sujeto en su potencial de acción y por lo tanto la aprehensión del sujeto de sí mismo como *objeto* de regulación, y con ello a su vez la ampliación del objeto de regulación y la multiplicación de los objetos de regulación. De esta manera, el individuo es el ente formado como resultado de la estimulación de una representación diferenciada de sí mismo, y de la realidad fabricada por las tecnologías de poder que objetivizan y constituyen verdades.

Es así que Foucault (2009) destaca que la ‘tecnología política del cuerpo’³² convierte al hombre en *objeto* y a través de ello se construyen relaciones de poder, relaciones verticales, y se da origen a la sujeción del hombre como *objeto* de saber y del ejercicio de poder, al mismo tiempo que se le individualiza en su calidad de *sujeto*. Aunque Foucault parte del análisis del control del cuerpo humano físico, también reconoce que el poder ha migrado de tener efectos meramente físicos a tener efectos sobre la moral, el campo emocional, mental, personal, social, simbólico, institucional, del individuo y de la sociedad; del poder físico al poder ideológico. Para ello, el poder se ejerce de manera tal que obre sobre la conciencia –ya no solamente sobre el cuerpo– a fin de ‘corregir’ el actuar del sujeto desde la ‘reforma’ de su sentir y de su pensar, siendo «preciso, en definitiva, tener un amo, hallarse inserto y situado en el interior de una jerarquía; no se existe más que estando fijado en relaciones definidas de dominación» (p. 340). Así, a fin de controlar mejor y de fondo a los individuos, es necesario que el sistema genere *valores* y que se implanten en el individuo y en la sociedad; es necesario que manipule las ideas del sujeto para que el sujeto le reconozca y así engrandezca al poder que generará nuevos significados para recursivamente ampliar su control.

Ello revela que el poder descansa sobre el reconocimiento que se hace de él por aquellos que lo reconocen, así sea para combatirlo, puesto que el reconocimiento de la opresión emana de aquel que se siente oprimido, reforzando y concretando la intención del opresor. Simultáneamente, las manifestaciones del poder alientan la resistencia (Foucault, 2009), por lo que el poder perfecto es aquel visible pero inverificable, envuelto en un proceso circular, generando la ‘microfísica del poder’, de tal manera que «los detenidos [los sometidos] se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son los portadores», que «una sujeción real nace mecánicamente de una relación

³² Para Foucault, *la tecnología política del cuerpo* es la conjunción del ‘saber’ del cuerpo (no sólo de su funcionamiento) y del dominio de sus fuerzas (2009, p. 35). También distingue la *tecnología del alma*, que se encarga de controlar lo no corpóreo del hombre, siendo la incubadora del poder sobre el cuerpo. Estos términos le sirven de base para desarrollar el concepto de *microfísica del poder*, que abarca la tecnología política del cuerpo, sus mecanismos y efectos, y sus reproducciones en todos los niveles y relaciones.

ficticia», en la que «el que está sometido [...] reproduce por su cuenta las coacciones del poder; [...] inscribe en sí las relaciones de poder; [...] se convierte en el principio de su propio sometimiento» (Foucault, 2009, pp. 233, 234, 235).

Bourdieu (2000) da cuenta de lo anterior cuando explica que la fuerza dominante primero inculca determinadas disposiciones, y posteriormente las desencadena por medio de una exposición prolongada a las interacciones de la dominación y, dado que ya existen estructuras cognitivas (percepción y sensibilización) que conducen la construcción social y del mundo, el poder se ejerce y es legitimado socialmente porque los límites posibles ya se encuentran previamente establecidos por el poder mismo, lo que deriva en que el poder es soportado, construido y reproducido socialmente. Así, la representación dominante genera una determinada socialización que imprime cierto significado a comportamientos y apariencias, formando y reforzando una construcción histórica del conocimiento que impone presupuestos y valores a los individuos.

Es en este sentido que Foucault (2014) reconoce al ejercicio del poder como ligado a una manifestación de verdad, con tres fines elementales: gobernar conociendo, informarse del orden de las cosas, y conducir a los individuos. A partir de ello, Foucault (2014, p. 25) define al conocimiento como «la producción de la verdad en la conciencia de los individuos mediante procedimientos lógico-experimentales», por lo que «la ciencia, el conocimiento objetivo, no es sino uno de los casos posibles de todas esas formas a través de las cuales se puede manifestar lo verdadero», y sobre los cuales se ha apoyado el arte de gobernar. Esta relación entre el poder y la verdad-conocimiento ha existido ancestralmente en todas las relaciones sociales, incluyendo el gobierno, el derecho, la familia, la enseñanza.

Dicha relación es la que Foucault (2014, 2009, 1979) denomina relación poder-saber³³, que también se trata de un proceso circular, puesto que el poder produce saber-verdad y lo legitima mientras que el saber asume las relaciones de poder a la vez que las genera: multiplica los efectos del poder, y le brinda herramientas al poder para ejercer su control; lo que nuevamente conduce al poder engrandecido produciendo saber-verdad por medio de una ‘economía de los discursos de verdad’. Asimismo, Foucault indica que el poder busca acumular y centralizar el saber, por lo que habla de «el “cuerpo político” como conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan convirtiéndolos en objetos de saber» (2009, p. 38), a la vez que los fabrican como individuos en el orden social.

Sin embargo, una de las condiciones para el ejercicio del poder es que la ‘verdad’ se manifieste, quede expuesta, y además se subjetive, siendo uno de los mecanismos para ello la formación de una ideología que relacione la manifestación de la verdad en la subjetividad con un ‘beneficio’ para el individuo – que en el caso del cristianismo se trata de la ‘salvación’ del individuo–. En dicho mecanismo, la verdad se manifiesta en la subjetividad cuando el individuo se adhiere a la ‘verdad’ y/o la ‘encuentra’ en sí mismo –posiblemente por la manipulación que ya se ha hecho de él, por las condiciones a las que está sujeta su vida o su modo de vivir, porque lo que se le muestra le parece evidente, porque la ‘verdad’ mostrada encaja en su marco de referencia, por buscar aparentar o encuadrarse en una clasificación determinada, entre otras tantas causas–, realizando actos de verdad, entre los cuales prima el aceptar el contenido de la ‘verdad’ y manifestar dicha aceptación; todo lo cual a su vez legitima al poder y sus leyes. El engranaje que emplea la ciencia es muy similar, aunque las vinculaciones que se establecen sean de distinto orden y con distintos efectos, pero siempre auto-marcando lo verdadero por el

³³ En su curso de 1979-1980, Foucault (2014, p. 31) decide desplazar la noción de poder-saber por la noción de *gobierno por la verdad*, aduciendo que con ello se da un «contenido positivo y diferenciado a los términos saber y poder»; sin embargo aquí se conserva la noción de poder-saber debido a la amplitud de aplicación que posee en comparación con la de *gobierno por la verdad*.

régimen de verdad en turno, que a su vez se articula con regímenes jurídico-políticos (Foucault, 2014).

Foucault (2014, pp. 169-171) destaca que la relación entre la verdad y la subjetividad es reorganizada por el cristianismo hacia los siglos II y III, orientando el encuentro de la verdad del alma y el ser hacia un encuentro con una *memoria instituida*, 'verdad' que a su vez reorganiza a la *verdad* como dogma con efectos sobre la subjetividad que la asume y sobre el Occidente cristiano. De esta manera, el individuo es *objeto* al aceptar una verdad que le ha sido mostrada, pero al re-producirla para sí, es *sujeto* de su propia sujeción en sus dos sentidos: producción como sujeto y estar sujeto a un marco de control, que en último término está constituido por el sujeto mismo y la discursivización que hace de sí y de su verdad.

Es de gran importancia para el poder no dejar espacios en su alcance, por lo que también es preciso que se ocupe de la relación cuerpo-objeto, para lo cual se sirve de la disciplina y la técnica, y precisa de un sistema de significados tan amplio que pueda definir la índole de cualquier relación. Así, a partir de una gran diversidad de técnicas y de instituciones, se busca normalizar a aquello claramente anormal, con visos de anormalidad, o con posibilidades de tender hacia ello, para lo cual tanto corrige como previene por medio de dos estrategias básicas: a) la división binaria y la marcación (incluso la eliminación); b) la coerción, distribución, individualización, control, vigilancia, disciplina (Foucault, 2009), y demás tácticas ya mencionadas. De esta manera, el poder se sostiene sobre la posesión de mayor conocimiento y la generación de verdad por parte de quienes ejercen el poder, así como sobre el desconocimiento, la manipulación de la verdad del *otro* y de su realidad.

Foucault comprendía la capacidad controladora, limitante y restrictiva del poder, pero también su potencial creativo, estimulante y productivo, por lo que subrayaba que el poder no tiene una sola vertiente, sino que su alcance llega hasta lo elemental, hasta lo cotidiano, y precisamente por eso permea desde los centros de poder hasta los mínimos corpúsculos sociales, y viceversa, constituyendo la microfísica del poder y adoptando cómplices en cada mecanismo y en cada ámbito del aparato

social; por lo que el 'resultado' en determinado momento no ha sido planificado, pero han existido en la historia agentes que han coordinado los mecanismos y las fuerzas: personajes, instituciones, discursos, disciplinas, espacios, saberes (Foucault, 1979).

Si bien, como reconoce Foucault (1979), el sistema biopolítico hegemónico en turno interviene directamente en las relaciones económicas y se avoca de manera importante a reproducir y sostener el capitalismo y sus relaciones asociadas de dominación y producción, se trata esencialmente de una relación de fuerza, que inscribe en los diferentes cuerpos (individuos, instituciones, lenguaje) ciertos esquemas; pero como relación de fuerza, siempre presenta resistencias que permiten la existencia del poder de la misma manera en que el sujeto permite la existencia del objeto y viceversa; es decir, gracias a que uno se conceptualiza, existe el otro, y gracias al contraste con el otro, se define el primero. Las resistencias al poder en la concepción de la naturaleza se tratarán en el cuarto capítulo, mientras que las relaciones de dominación al respecto se tratarán en el siguiente apartado.

Finalmente, es importante destacar que Foucault (2007) habla de la microfísica del poder, de la miríada de agentes del poder y sus efectos que se percolan a todas las escalas de la vida social, de la diseminación del poder. Sin embargo, ubica el nacimiento de la Biopolítica con el surgimiento de una razón de Estado determinada en la Época Moderna, con lo que esta diseminación del poder de la que también habla pareciera ser omitida en su idea del nacimiento de la Biopolítica, como si ésta hubiera surgido en el Estado y a partir de ahí se hubiera diseminado, con lo que necesariamente no podría haber habido Biopolítica ni antes, ni fuera del Estado.

Si bien es cierto que la razón de Estado de la que habla Foucault (2007) ha sido determinante en la formación de la Biopolítica como se conoce en la actualidad, y en el desarrollo del concepto que hace Foucault, resulta inverosímil que dicha razón de Estado surgiera espontáneamente y sin el impulso que le dieran micro-cambios hechos por micro-agentes que fueran sumando hasta consumarse en dicha razón. Aunque Foucault reconstruye a lo largo de sus obras la historia que condujo a dicha razón de Estado, no considera a esta historia dentro del marco de la Biopolítica, aunque sí dentro de su

contexto. Considerando esto, si bien es posible que la 'Biopolítica' como la concibe Foucault (1979, 2007), con determinadas características en la modernidad, surge con la razón de Estado que él indica (dado que es su formulación, necesariamente se encuadrará en el marco establecido), es posible comprender a la Biopolítica en términos generales como un proceso incluso previo a esta época, como algo que se ha ido manifestando paulatinamente, dando señas y dispersándose en diferentes formas a través del espacio-tiempo, aunque en determinado momento llegase a ser como Foucault la concibió.

Es necesario, entonces, comprender a la Biopolítica como un concepto dinámico, que se ha formado en el tiempo y de un momento a otro es perceptible como Foucault lo expresó a lo largo de su obra, pero que ya tenía milenios formándose, y continuará transformándose. Al respecto, Baudrillard (2001) indica que si el poder es tal, que oprime, dirige y controla, entonces también es tal que no es posible desentrañarlo para interpretarlo, comprenderlo y contrarrestarlo, por lo que aquello que se alcanza a comprender e interpretar del poder está rezagado en comparación con la vanguardia del poder: se comprende y se contrarresta al poder en su forma pasada (ya desmoronándose y por lo tanto susceptible de ser descompuesta en sus partes) porque es tal que su forma presente siempre aparece oculta, y aquello que se logra descomponer son visos del pasado e intuiciones del presente, por lo que necesariamente el poder va transformándose a mayor razón que la interpretación que se hace de él.

Partiendo de lo anterior, es posible aventurar que lo que Foucault comprendió en su momento era ya algo que estaba mutando; mientras él conseguía apenas elaborar una propuesta sobre sus inicios, el poder se seguía desarrollando. De ahí la necesidad de una comprensión dinámica de los conceptos de Biopolítica y biopoder, que permita vislumbrar sus corpúsculos dispersos en el tiempo y en el espacio, en aras de una comprensión menos fragmentaria y de mayor amplitud hacia la interpretación del presente.

En mayor concordancia con una visión temporalmente más dinámica de la Biopolítica, Agamben (1998) reconoce que la Biopolítica comienza a formarse con la misma civilización occidental, desde

que surge la diferenciación-exclusión de seres humanos, el poder soberano y el estado de excepción³⁴, lo que nuevamente conduce a preguntarse qué llevó al surgimiento de la Biopolítica a partir del poder soberano; cuestión ante la cual emerge el concepto de biopoder.

Foucault comprende el biopoder como el control sobre la vida y los cuerpos individuales, en distinción a la Biopolítica como el control sobre las poblaciones; por lo que la distinción esencial entre el biopoder y la Biopolítica reside en que la Biopolítica ya consiste en una política establecida, para la cual se requiere necesariamente de una estructura social que determine quién hace política para quién; mientras que el biopoder se ejerce sin necesidad de una estructura social, por lo que es primario a la Biopolítica, poniendo de relieve el paso del ejercicio del poder a la constitución de un poder social, que a su vez se compone de micro-ejercicios de poder que revelan la complicidad de cada agente en la constitución de dicho poder, de la Biopolítica.

A partir de los desarrollos previos, es preciso decir que el biopoder nace junto con la técnica, al permitir el ejercicio del poder del hombre sobre la 'naturaleza', y con ello la separación entre sujeto y objeto; al consolidar su comportamiento establecedor y transformador, y al consolidar su posición de poder (no superioridad) sobre el *otro* externo –la 'naturaleza'– y eventualmente sobre el *otro* humano. Posteriormente, dicho comportamiento –en la forma de lo que después fue denominado biopoder–, se estableció en la Biopolítica, adquiriendo mecanismos y formas particulares, que se elaborarán en el apartado siguiente.

³⁴ Para Agamben (1998, pp. 15-18), el 'estado de excepción' consiste en la paradoja de la soberanía, en la cual el soberano decreta que todo pertenece al orden jurídico, pero él está fuera al crear dicho orden sin necesidad del mismo, con lo que es la excepción a la regla y justamente a partir de esta excepción es que se crea la regla. Tanto el poder soberano como el estado de excepción son importantes para Agamben debido a que son los mecanismos que permiten que *alguien* genere mandato sobre *otro*.

B. BIOPOLÍTICA EN LA CONCEPCIÓN DE LA 'NATURALEZA'

«Es precisamente esa capacidad de [...] interactuar con el medio ambiente y distanciarnos de él, lo que nos distingue de los primates no humanos.»

Ellen (2001, p. 142)

I. El tránsito de la cosmovisión a la concepción objetivista

Giorgio Agamben (2006) reconoce que la 'vida' nunca ha sido definida en-sí, y sin embargo es un eje importante en la conceptualización del hombre, para lo cual se divide al concepto 'vida', asumiendo que lo vivo es aquello animado, pero divisible en categorías jerárquicas con determinadas características funcionales a través las cuales se le *atribuye* determinada 'vida' a determinado ser. Así, como en la Gran Cadena del Ser, en los niveles inferiores de dichas categorías su ubica lo 'vegetal', lo 'orgánico', lo 'meramente nutritivo', y en los niveles superiores los 'animales *superiores*', en los cuales conviven características de los niveles inferiores con lo distintivo propio de aquellos niveles superiores: la relación con el mundo exterior. Dentro de esta concepción, el ser humano se encuentra entre los 'animales superiores' con el elemento adicional de poseer conciencia y alma, diferenciándose así de los otros seres vivientes. Agamben indica que, en lugar de conceptualizar de esta manera al hombre, «tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación» (2006, p. 35). Así, para Agamben (2006) existe una 'máquina antropológica' que produce lo humano en oposición a lo animal, a lo no-hablante, a la *vida nuda*³⁵, pero siempre faltando en el esquema el eslabón de transición entre uno y otro; por lo que el

³⁵ La *vida nuda* de Agamben es traducida en ocasiones como *nuda vida*, *vida desnuda*, y en inglés como *bare life*. El original en italiano es *nuda vita*.

hombre lucha constantemente por definirse como distinto del animal, marco de conflicto en el que surge la política occidental y la Biopolítica.

En la búsqueda por dichos inicios de la Biopolítica, Agamben (1998) rescata la distinción entre *bios* y *zoē* que hacían los griegos antiguos para distinguir la *vida* (*bios*) de la *vida nuda* (*zoē*). La *bios* expresa la vida y la forma de vivir propia de un individuo o un grupo, con una connotación política y jurídica, y por tanto humana; mientras que *zoē* se refiere a la vida común a todos los seres vivientes, una existencia simple y ‘natural’, inercial, sin razón y sin política; aquella que si bien también posee el ser humano, no es aquella que le dota de sus características distintivas en relación a los otros seres vivos (Agamben, 1998; Lemke, 2011). Agamben (1998) indica que es a partir de esta distinción que la *vida nuda* es inscrita en el campo político, con lo que se producen los cuerpos biopolíticos (y por tanto la Biopolítica) en el marco del poder soberano.

Dicha inscripción de la *vida nuda* en el orden político se da a partir de que el poder busca reducir la *vida* a la *vida nuda* a fin de que sea *objeto* del poder y del conocimiento, convirtiéndose así el ciudadano reducido a la *vida nuda* en el «nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad» (Agamben, 1998, p. 9). Así, la Biopolítica se encargará de asumir el control, valorización y uso de la *nuda vida*, para lo que se interconecta con las ciencias, los mecanismos moralizantes, los procesos y normas sociales. Esto es congruente con lo que plantea Foucault (2009) cuando indica que un modo de sujeción ha sido el considerar al hombre como un objeto de saber; de lo que es posible inferir que las relaciones sujeto-objeto inducen a las relaciones de poder: de la misma manera en que se sujeta al hombre haciéndolo *objeto*, también se sujeta a la ‘naturaleza’ separándola del hombre constituyéndola como *objeto*.

Como ya se ha mencionado con anterioridad, la constitución de la ‘naturaleza’ como *objeto* surge con la técnica, aunque la apropiación y transformación de la naturaleza –y con ello la consolidación de ésta como objeto– suceden hasta que se fragmenta el diálogo hombre-‘naturaleza’ en calidad de *sujetos*, se seculariza la naturaleza, se diluye la ‘acomodación divina’ con la modernidad, la técnica desarrolla con gran intensidad su comportamiento de desocultar y establecer, y surge la ciencia natural exacta como

el clímax de dicho comportamiento, conllevando el desarrollo de tecnologías que acentúan dicha objetivación. Asimismo, el surgimiento del capitalismo en sus diversas variantes, conlleva la ruptura de las conexiones socialmente comprendidas entre el objeto físico y su origen, por lo que se generan nuevos significados desprovistos de una visión integral de los objetos físicos obtenidos de la 'naturaleza', que eventualmente son designados *recursos* o *bienes*; lo que a su vez favorece una percepción instrumentalista que alimenta y acelera dichos procesos.

A partir de ello –y de lo que dan cuenta Ima Omene (2012) y Rose (1996)–, con la exploración que impulsaron la técnica y la racionalidad económica, se exporta este sistema de percepciones e interpretaciones y se implantan paulatinamente en los territorios descubiertos, conquistados, colonizados, explotados y evangelizados, conduciendo su desarrollo histórico en la dirección que el poder dictara, y deduciendo de estos pueblos capacidad de autodeterminación, así como generando una ideología de sometimiento y desestimación que refuerza al poder y sus mecanismos.

Para ello, se generaron nociones sobre las cuales se fundara la 'superioridad' de unos pueblos sobre otros, clasificando a las sociedades de acuerdo a los valores dominantes gestados en la técnica, la racionalidad económica capitalista y el distanciamiento de la concepción de *unidad* del mundo. Algunas de estas nociones son la de 'occidental', 'civilización', 'desarrollo', 'progreso'; y a partir de ellas es que se asume la ya mencionada 'superioridad', con relación a lo 'primitivo', 'no civilizado' o 'incivilizado', 'subdesarrollado', ubicando a las sociedades occidentales industrializadas como aquellas con mayor capacidad, mientras que relegan a las orientales, indígenas y/o 'en desarrollo' al campo de lo incomprensible, lo marginado, lo menos racional, y por lo tanto lo menos capaz; en parte debido a que su relación con las cosmovisiones tradicionales no ha sido igualmente fragmentada.

Bourdieu (2000) analiza la dominación masculina como parte del sistema de división del universo, que establece asimetrías entre sujeto y objeto, agente e instrumento, hombre y mujer, equiparando los segundos elementos de estos dúos y «cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico poseído por los hombres» (2000,

p. 59). Aunque Bourdieu ejemplifica dichas divisiones en la relación hombre-mujer, es posible elucidar que estas asimetrías consisten en la auto-diferenciación del *sujeto* (relacionada a la auto-marcación de la verdad), por lo que es afín a la concepción de la 'naturaleza' como *objeto*, a los cuales se les busca funciones específicas de beneficio o utilidad para el hombre, lo que constituye su sentido de existencia *para* el hombre. De hecho, Ellen (2001, pp. 134-135), rescata el motivo «lo masculino es a lo femenino como la cultura es a la naturaleza» haciendo referencia al peligro de incontrolabilidad que significan la mujer y la 'naturaleza' para el orden masculino; por lo cual se deduce que resulta imperativo buscarles funciones de utilidad o beneficio.

A propósito de ello, y en concordancia con la Biopolítica de Foucault, Bourdieu (2000) sugiere que los agentes sociales se diferencian entre sí al seguir los cánones establecidos conforme a una previa definición social que determina sus comportamientos y los califica de adecuados o inadecuados, de manera que la visión de la sociedad sobre sí misma se legitima por sus prácticas y estructuras de producción y reproducción social, formando matrices de las percepciones que «al ser universalmente compartidas, se imponen a cualquier agente como trascendentes» (Bourdieu, 2000, p. 49). Como parte de la estructura social, las instituciones se encargan de reproducir dichos cánones y percepciones, facilitando la naturalización de las clasificaciones del ser social del individuo que le son inculcadas por medios comunicativos, sociales, de apreciación, percepción y acción.

A continuación, se profundizará en estas diferenciaciones y cánones en la relación hombre-sociedad-'naturaleza' y en la concepción de la 'naturaleza' en las sociedades occidentales.

II. Saber-conocimiento-ciencia³⁶-poder

«Nos estaríamos sobreestimando aún más si imagináramos que Dios creó todas las cosas solamente para nosotros, o si consideráramos nuestro intelecto lo suficientemente poderoso para entender Sus fines al crear el universo.»³⁷

René Descartes (1982, p. 84)

«Hay algo por lo que [...] la ciencia moderna en general – puede ser responsabilizada: por separar nuestro mundo en dos. [...] Hizo esto por medio de sustituir por nuestro mundo de cualidad y percepción sensorial, el mundo en que vivimos, y amamos, y morimos, otro mundo – el mundo de cantidad, de geometría reificada, un mundo en el que, aunque hay sitio para todo, no hay lugar para el hombre. [...] El verdadero mundo – fue enajenado y absolutamente divorciado del mundo de la vida, [...] llamándolo “subjetivo”.»³⁸

Alexandre Koyré

Para Prigogine y Stengers (1984), la ciencia occidental ha sido dominada desde los comienzos de la modernidad –y de la fe en la racionalidad (aunque ya en los griegos atomistas se veía esta tendencia) – por una visión mecanicista del universo y de la vida, que interpreta a la ‘naturaleza’ como extrahumana, pasiva, simple, automática, estática, continua, reversible. A partir de esta visión, se

³⁶ La ciencia a la que se refiere este apartado es la ciencia moderna, iniciada con Galileo, Newton, y Descartes, cuya aplicación es la tecnología; no a la ciencia como medio para el conocimiento último de las cosas y esencias en el sentido de los griegos.

³⁷ Traducción propia del inglés: «We would be overestimating ourselves still more if we were to imagine that God created all things solely for us, or if we were to consider our intellect powerful enough to understand His ends in creating the universe.»

³⁸ Koyré, Alexandre (1965, p. 23). *Newtonian studies*. London, Great Britain: Chapman & Hall. Traducción propia del inglés: «Yet there is something for which [...] modern science in general – can still be made responsible: it is the splitting of our world in two. [...] It did this by substituting for our world of quality and sense perception, the world in which we live, and love, and die, another world – the world of quantity, of reified geometry, a world in which, though there is a place for everything, there is no place for man. [...] The real world – became estranged and utterly divorced from the world of life, [...] calling it “subjective”.»

generaron 'leyes' consideradas universales, aunque en realidad se formulaban las preguntas que se pudieran responder con el propio lenguaje de la 'naturaleza', ajustando las preguntas y la interpretación de las 'respuestas' a nociones preconcebidas, y reduciendo la 'naturaleza' a modelos mecánicos y atemporales manipulables y predecibles, y a recursos organizables y explotables.

Dicha reducción de la 'naturaleza' reveló que –aparentemente– el hombre se encontraba solo en un mundo mecánico descubierto así por la ciencia, generándole un sentimiento de alienación, de soledad, que ha transformado la relación hombre-sociedad-naturaleza de una manera que los autores consideran irreversible porque se ha creado 'nueva naturaleza', un mundo hecho por el hombre; al grado de que Prigogine y Stengers (1984, pp. 30-31) mencionan que la «ciencia ha sido degradada de una fuente de inspiración para la cultura Occidental a una amenaza. No sólo amenaza la existencia material del hombre, sino que también, más sutilmente, amenaza con destruir las tradiciones y experiencias que están más profundamente enraizadas en nuestra vida cultural. [...] Todo lo que toca [la ciencia] es deshumanizado.»³⁹

Como parte de esta desilusión de la ciencia moderna y de los valores de la modernidad, surge el reconocimiento del hecho de que el positivismo científico no distingue entre lo prácticamente útil derivado del conocimiento científico y el conocimiento de la *verdad*, por lo que se ponen en entredicho las leyes universales generadas, entre las cuales destaca la división entre lo vivo y lo no vivo, y las clasificaciones jerárquicas que se han hecho de los 'seres vivos'.

Mientras que hay algunas concepciones que se han ido transformando con la transición hacia la posmodernidad, con los avances tecnológicos y las incursiones filosóficas, el modelo del universo como una máquina sigue siendo la referencia para la ciencia en general, así como la idea de que existe

³⁹ Traducido del original en inglés: «science has been downgraded from a source of inspiration for Western culture to a threat. Not only does it threaten man's material existence, but also, more subtly, it threatens to destroy the traditions and experiences that are most deeply rooted in our cultural life. [...] Everything it touches is dehumanized.»

algún conocimiento que pueda conducir a leyes universales. Asimismo, la acumulación de conocimiento ha sido un importante referente del 'exitoso' desarrollo de la humanidad, sustentando la idea de 'progreso' y los medios que ha generado la ciencia para alcanzarlo: la tecnología (Prigogine y Stengers, 1984).

En la presente investigación se ha considerado estudiar a profundidad a René Descartes debido a su influencia sobre el desarrollo de la ciencia y el pensamiento occidental como fundador de la ciencia moderna y en consideración de sus importantes aportes en este contexto. De manera general, Descartes busca desentrañar las reglas del universo, con la convicción de que el funcionamiento de éste puede ser explicado por medio de la utilización de su método y, una vez que se comprendan dichas reglas, puede el hombre controlarlas y hacer uso de ellas.

Descartes (2011) distingue dos sustancias: la sustancia extensa (*res extensa*), y la sustancia pensante (*res cogitans*); y a Dios como no perteneciente a alguna de ellas. La sustancia pensante abarca las cosas de la mente (pensamiento) o que pertenecen a las cosas pensantes, como la percepción y la voluntad; mientras que la sustancia extensa abarca las cosas materiales o que pertenecen a las cosas materiales (extensión), como el cuerpo, el tamaño, la figura, el movimiento, la divisibilidad de las partes; lo que es acorde a su comprensión de extensión como «todo aquello que tiene longitud, latitud y profundidad» (p. 54). Por otro lado, al ser humano lo caracteriza como un ser en el que confluyen el alma y el cuerpo, la sustancia extensa y la pensante (1982).

Considerando dicha división de las sustancias, es importante destacar que Descartes (2011) generalmente no hace uso del concepto de *naturaleza* como ente, sino como cualidad, aunque a lo largo de su Sexta Meditación revela que para él *naturaleza* comprende: a) «todas las cosas que Dios me ha dado» (p. 214), es decir lo material; b) cosas que pertenecen únicamente al espíritu; como la *luz natural*; c) cosas que pertenecen únicamente al cuerpo, pero que no son propiamente materia, sino propiedades de ésta; d) «por naturaleza, considerada en general, no entiendo ahora otra cosa sino Dios mismo, o bien el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas» (p.

213). De manera que lo que hoy día se entiende, en general, por *naturaleza* material (medio 'natural': biótico y abiótico⁴⁰) no es comprendido por él como una *unidad*, sino que la desagrega y estudia la física y la mecánica de distintos componentes de lo extenso (los cuerpos inanimados, las plantas, los animales) y los explica por medio de reglas. Hace una distinción especial de los animales al considerar que tienen extensión mas no espíritu, aunque realicen las mismas funciones que los seres humanos sin que ello involucre pensamiento alguno, por lo que los considera seres que sólo se ocupan en preservar su cuerpo, en tanto que los hombres sí se preocupan de cultivar su mente y son capaces de configurar lenguajes⁴¹ (1982, 2011). Aunque distingue esto en los animales, los considera seres meramente mecánicos, desprovistos de sensibilidad y pensamiento, de igual manera que considera a las plantas y a los seres inanimados.⁴²

Es importante considerar esta postura de Descartes (2011) hacia el mundo porque es a partir de ella, y de que concibe al mundo como un aglomerado de entes definidos por ciertas constantes, que Descartes señala la necesidad de unificar las ciencias, por lo que crea un método general que le permita llegar a formular la ciencia *verdadera*, partiendo de axiomas que van de lo sencillo a lo complejo, y que se complementan unos a otros. Cabe destacar que para Descartes el conocimiento se legitima no por la verdad (de Dios), que le es inasequible al hombre, sino por la utilidad que la aplicación del conocimiento tiene para la vida humana (la verdad para el hombre, así ésta implique una suerte de traducción de la verdad de Dios)⁴³. Así, la duda metódica de Descartes (2011) busca eliminar toda incertidumbre y encuentra base firme en la razón y la existencia del sujeto pensante (*ego cogito, ergo*

⁴⁰ La noción contemporánea occidental generalizada de *naturaleza* la comprende como el medio del hombre (todo lo que le rodea, medio ambiente), con lo que se excluye al hombre mismo de la naturaleza. En apartados anteriores se hace la distinción entre la naturaleza extrahumana y la naturaleza humana, sin embargo en este contexto es aplicable el término *medio* o *ambiente*, porque se refiere a la noción contemporánea.

⁴¹ Respecto del lenguaje, Descartes indica en el Discurso del método (2011, p. 139) que «[...] esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues ya se ve que basta muy poca para saber hablar».

⁴² Esto ya se esboza anteriormente en el apartado Sujeto-Objeto.

⁴³ Descartes (2011, pp. xxxi, xxxviii, xxxix).

sum) y, partiendo de la certeza de Dios y del *yo pensante*, explica el mundo que le rodea, en el que siempre está al centro el *yo* que permite que los objetos existan a partir de que son pensados; reduciendo a la 'naturaleza' al *objeto* del *yo*.

De esta manera, y con semejantes cimientos en la ciencia moderna, la separación entre sujeto y objeto, y entre hombre y 'naturaleza', se fue ampliando, y con ello se fragmentó más la concepción del mundo, debilitando fuertemente la visión de la divinidad y siendo sustituido su lugar en el individuo y la sociedad por la ciencia impersonal, que forma a un sujeto considerado crecientemente superior en relación al objeto; sentando así las bases de la racionalidad y el desarrollo económico desde el capitalismo industrial⁴⁴.

Así, la 'naturaleza' queda reducida ante la razón, y es a partir de esto que se constituye la ciencia positiva en las ciencias naturales, reproduciéndose posteriormente en las ciencias sociales con implicaciones Biopolíticas, de lo que da cuenta Wallerstein cuando dice que «para quienes estaban en la arena pública (los estados y las empresas capitalistas), el control de las ciencias sociales significaba, en cierto sentido la habilidad de controlar el futuro» (2005, p. 103). La primacía de la razón establecida en el positivismo conduce a la ciencia a perseguir el *orden*, ya que se tiene la suposición de que al evitar la subjetividad –y por tanto el interés personal–, la ciencia se orientará hacia el beneficio social más que hacia el individual, configurando la noción de 'progreso' en la modernización de occidente, y por tanto integrando la racionalización y el 'desarrollo' en el abandono del 'estado de naturaleza' y en el desarrollo de la edad de la razón: la modernidad racionalizante (Touraine, 1994).

⁴⁴ Esto lo expresa Touraine (1994, p. 206) al decir: «la modernidad marca el momento en que de la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos, entre el universo y el hombre, se pasa a la ruptura aportada por el *cogito* cartesiano» (las cursivas son del autor).

Es posible distender el papel de la ciencia en la Biopolítica a partir de la relación poder-saber que describe Foucault, en la que la verdad genera sus propios discursos para justificarse, y los discursos a su vez generan la verdad que buscan y la fortalecen, de tal modo que «si la proposición es verdadera, es porque forma parte de la lógica o, en todo caso, la lógica se ha elegido de tal y cual manera, con sus símbolos, sus reglas de construcción, sus axiomas, su gramática» (2014, p. 119), lo que es congruente con lo que proponen Prigogine y Stengers (1984) cuando hablan de las preguntas hechas acordemente a las respuestas ya interpretadas. Para Foucault (1979, p. 187):

«La verdad⁴⁵ es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.»

Así, el régimen de verdad en turno ha sido esencial en la formación y fortalecimiento del capitalismo, que a través de la relación poder-saber se ve implicado en la generación de la ‘verdad’ y de la ciencia, en la clasificación de lo normal-anormal, de lo bueno-malo, de lo sano/normal-patológico, y que ha sido crucial en la formación de las nociones de ‘civilización’ y de ‘occidental’, que –como ya se ha mencionado anteriormente– han fundamentado imposiciones, transformaciones e invasiones; como dice Foucault (1979, p. 114): «La ciencia, la imposición de lo verdadero, la obligación de verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan completamente toda la sociedad occidental

⁴⁵ Foucault (1979, pp. 188-189) indica que por verdad quiere decir «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder»; «un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados [...], está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan.»

desde hace milenios y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización.»

Esto destaca el importante papel de la ciencia en la formación de concepciones y sujetos, y que está fuertemente implicada en el comportamiento establecedor del hombre del que hablaba Heidegger (1997), y que Foucault (2009) describe al hablar de «el gran conocimiento empírico que ha recubierto las cosas del mundo y las ha transcrito en la ordenación de un discurso [las ciencias de la naturaleza] indefinido que comprueba, describe y establece los “hechos”» (p. 259), además de lo cual, Foucault (pp. 355-356) critica a las llamadas ‘ciencias del hombre’ por ser un instrumento de la política del cuerpo que ejerce la dominación-observación sobre el hombre al invadirlo analíticamente como objeto de conocimiento.

Asimismo, Foucault (2009, pp. 186-187) critica el manejo que hace el poder del tiempo, debido a que establece parámetros de seriación con miras a un estado terminal, lo que implica el empleo de los términos ‘progreso’ y ‘evolución’, con lo que se orienta el funcionamiento del poder hacia un fin y se menosprecia lo diferente a este fin, justificando el control y la dominación en la historia y destacando la importancia de la normalización y la conducción hacia la normalización, para la cual se recurre, entre otras cosas, a clasificaciones, por lo que Foucault (2009, pp. 172-173) reconoce que la taxonomía reduce las singularidades y construye clases de los seres de la ‘naturaleza’; con lo que la caracterización del individuo y su clasificación constituyen la condición para una microfísica del poder celular, que actúa a todas las escalas y cuyos efectos llegan a todos los corpúsculos y engranajes del sistema, lo que nuevamente conduce a que «lo normal [y sus categorías] se establece como principio de coerción» (p. 214).

Ya se ha visto que la reducción y la clasificación normalizadora constituyen importantes instrumentos para el ejercicio del poder, por lo que Foucault (1979) reconoce que existen dos tipos generales de saber, cuya clasificación se sostiene en el principio de elección-exclusión: el saber académico y el ‘saber de la gente’ o sometido. El saber académico, coordinado con el poder, tiende a excluir, a

expropiar, a ignorar, a obstaculizar, a prohibir, y a invalidar al saber de la gente; y la posibilidad de un tránsito hacia el ‘saber de la gente’ o su recuperación, es sumamente improbable porque el dúo poder-saber ha condicionado a los sujetos a ciertas enseñanzas distantes de los saberes sometidos. Una parte de este condicionamiento, fue la generación de la Universidad como aparato de reproducción de la sociedad y de cristalización de sus cánones. Ante esto, Foucault (1979) indica que es necesario cambiar la conciencia («sistema ideológico») tanto como las instituciones, a fin de que el cambio generado sea real; es necesario generar nuevos esquemas, no retomar los ya creados inmersos en la dinámica de la Biopolítica; cambiar la producción de la verdad e incidir en la generación de conocimiento y en el desarrollo de las ciencias, que establecen objetos de saber –objetividades– a las que subyace la dominación.

La modernidad y el capitalismo han sido decisivos en la marginación del ‘saber de la gente’, y la ciencia ha sido uno de sus instrumentos, por lo que Lemke (2011) destaca que algunas de las transformaciones históricas que formaron la Biopolítica a la vez que han sido su efecto, han sido los aumentos en la producción industrial y agrícola del siglo XVIII, así como el desarrollo de la ciencia y la medicina, lo que pone de relieve la trascendencia de las innovaciones tecnológicas y científicas de control de la vida. Asimismo, Lemke (2011) destaca el papel de la biología, nacida hacia 1800 como la ‘ciencia de la vida’, en la formación de la comprensión de la vida a partir de categorías funcionalistas, con lo que es desplazada la idea de un orden de origen externo o superior, lo que a su vez permite la injerencia sobre la vida y sus procesos.

De manera complementaria, Linares (2008) destaca el hecho de que la ciencia y la tecnología han constituido en la actualidad una tecnociencia, en la que la ciencia (o muchas de las ciencias) se aleja de la búsqueda del conocimiento en-sí y por-sí, y la tecnología deja de ser la mera aplicación del conocimiento científico o su mero instrumento; ahora es la tecnología determinante en el desarrollo y aplicación de la ciencia, constituyendo un ‘mundo tecnológico’, en el que están separadas la biosfera y la *tecnoesfera*, en las cuales la ciencia, la tecnología y la tecnociencia interactúan a fin de «producir una cognición conjunta en vistas de llevar a cabo intervenciones en la naturaleza y en la sociedad»

(pp. 366-367), por lo que el producto de dichas actividades conlleva una asunción de la plasticidad e indeterminación de la realidad y de la vida, así como la intención de intervención e innovación, constituyendo nuevas vías hacia el desarrollo económico, la investigación científica, la explotación de la 'naturaleza' simultánea a la 'paliación' de la crisis ecológica, la producción de la realidad; y la transformación, encauzamiento, y control de los individuos, la sociedad, y la 'naturaleza'.

Linares (2008) advierte sobre la racionalidad tecnológica y el poder de transformación que despliega, sobre su 'autonomización', y sobre la incertidumbre que genera el aumento de la complejidad del mundo a raíz de la tecnociencia, puesto que las relaciones generadas o extendidas podrían llegar a ser tan amplias que se tornaran incontenibles, imprevisibles y riesgosas, razón por la cual es fundamental el desarrollo de una 'ética para el mundo tecnológico' y su extensión a todos los ámbitos del quehacer humano.

Por otro lado, para Linares (2008), el mundo tecnológico se ha convertido en el *entorno primario* del ser humano, mediando todas las relaciones del hombre, incluyendo aquella con la 'naturaleza'. De ser así, el poder se concentraría en los sujetos que le ejercieren en los *medios* (los mediadores de las relaciones, como los medios de comunicación, pero no limitado a ellos), obteniendo la capacidad para manipular los sistemas de símbolos, de valores, ideológicos, de generación-reproducción de conocimiento, políticos o de justicia, de normalización, etcétera.

Aunque Linares (2008) y Prigogine y Stengers (1984) concuerden en considerar que la indeterminación y plasticidad a que orilla la ciencia tiene matices riesgosos, Linares habla de un *entorno primario* tecnológico que no es total y, aunque tiene una presencia importante en el mundo en transición hacia la posmodernidad, no ha sido totalmente internalizado por las sociedades. Aún ante el escenario de la magnitud que describe Linares, él propone introducir ética en la ciencia y la tecnología, consciente de que la tecnología y la ciencia ya son parte de la realidad del mundo y del hombre. Con la misma consciencia, Prigogine y Stengers sugieren que la vida y la ciencia no son opuestas, pero que deben generarse nuevas formas de hacer ciencia.

La propuesta de Prigogine y Stengers (1984) para la nueva ciencia comprende que las leyes 'universales' e invariables en el tiempo no existen, sino que existen leyes que se pueden aplicar en un contexto temporal y espacial determinado, y que se dirigen hacia lo múltiple, lo temporal, y lo complejo; todo lo cual implica reconceptualizaciones, en palabras de Prigogine y Stengers, «revolución conceptual».

Dicha propuesta pretende que se reconozca el importante papel en el mundo que tienen el azar, la espontaneidad, la irreversibilidad, y la auto-organización a partir del caos; que no se reduzca la complejidad de la realidad a un lenguaje, a una estructura, o a un campo; que se desintegre el mito de la ciencia moderna, que indica que se puede conocer con claridad y completitud la verdad y la 'naturaleza' 'simple y pasiva', por medio de rigurosos procedimientos e interpretaciones objetivas; que se descarte la objetividad para asumir que el observador está en el mundo que observa, consciente de que la sola elección de observar y qué observar implica ya una no-objetividad; que se asuma que la realidad es en parte la construcción que se hace de ella.

A partir de esto es que se busca abandonar la ciencia 'normal', reducida a positivización, fragmentación, especialización, objetivación, determinismo. Una de las propuestas hacia el abandono de la ciencia 'normal', es la ciencia 'post-normal' de Funtowicz y Ravetz (2003), quienes indican que se trata de «una nueva concepción sobre el manejo de problemas complejos relacionados con la ciencia» (p. 1), como son la incertidumbre, la pluralidad de perspectivas, valores subjetivos, subsistemas interrelacionados, entre otros. Así, la ciencia 'post-normal' comprende la complejidad y reconoce que toda interacción y perspectiva está inmersa en un contexto social y natural, rebasando las reducciones a valores numéricos, las reducciones de valores, incertidumbres, perspectivas y dimensiones.

La ciencia post-normal es un ejemplo de las alternativas que consideran Prigogine y Stengers (1984), y que implican que la ciencia no ha llegado a su límite, sino que es necesario que se transforme para generar otro diálogo con la 'naturaleza'; que no necesariamente existe antagonismo entre ciencia y

‘naturaleza’ si la ciencia se transforma y la percepción de ella también, aunque necesariamente continúe ejerciendo un poder en el entramado de las relaciones poder-saber.

La relación poder-saber es sólo una de las aristas que explican el distanciamiento entre el hombre y la ‘naturaleza’, entre el sujeto y el objeto, por lo que a continuación se describirán algunas de las manipulaciones que el poder ha hecho sobre el mundo occidental en torno a la concepción de la naturaleza, constituyendo determinadas perspectivas del sujeto, del objeto, y de la relación entre ambos, que han sido denominadas subjetividades y objetividades.

III. Nuevas subjetividades y objetividades

«El individuo sólo es sujeto en virtud del dominio de sus obras que le ofrecen resistencia. Esta resistencia es positiva en la medida en que es racionalización, pues la razón es también el instrumento de la libertad, y es negativa en la medida en que la racionalización está dominada y es utilizada por amos, modernizadores, tecnócratas o burócratas que se sirven de ella para imponer su poder a quienes transforman en instrumentos de producción o de consumo»

Alain Touraine (1994, p. 209)

Como ya se ha visto ampliamente, pareciera ser que el eje en torno al cual gira la problemática relación hombre-sociedad-‘naturaleza’ es la separación entre sujeto y objeto, que imprime fuerzas de poder a la relación. Así, es posible interpretar que para Foucault el problema está en las nuevas objetividades, porque desde la perspectiva del poder, el sujeto en torno del cual la sujeción se ejerce, se convierte en objeto, y se constituyen continuamente nuevos objetos porque el poder disemina su alcance. Sin embargo, cabría considerar que desde la perspectiva del sujeto se crean nuevas subjetividades, en tanto el sujeto absorbe nuevos significados y perspectivas, y con base en ellas se conduce en su relación con el mundo. La distinción entre ambas perspectivas es clara, sin embargo ambos procesos son

inseparables, se corresponden en un ciclo que escala desde el tejido más grueso hacia el más fino y viceversa.

La separación entre objeto y sujeto, así como las diferentes objetividades y subjetividades, generan relaciones de poder, pero también son consecuencia de las relaciones de poder previamente existentes, por lo que a lo largo de este apartado se dilucidará sobre la naturaleza de las relaciones de poder que dieron origen a las objetividades y subjetividades modernas y contemporáneas en torno a la 'naturaleza', así como sobre los efectos de éstas sobre la concepción de la 'naturaleza', considerando el marco aportado por la Biopolítica y en comparación a la concepción de los pueblos originarios.

Foucault resalta que en cada relación de poder existe un ente que domina y otro que es dominado, y la cultura occidental se ha esmerado en generar la 'verdad' de que el hombre es el ser dominante en la relación hombre-'naturaleza', debido a su supuesta superioridad y avanzado estado evolutivo. En la sociedad occidental se busca hacer patente esta superioridad en todas las relaciones con ella, para lo que se han generado numerosos dispositivos y tecnologías que permitan ejercer control, transformar, apropiarse, explotar, exterminar, analizar o explorar, definir y 'descubrir', generar discurso y verdad en torno a la 'naturaleza'.

Para ello, se parte del elemento básico que es distinguir el 'uno' del 'otro'; el yo, del no-yo, el sujeto del objeto, y se elaboran y detallan estas distinciones, siendo uno de sus signos más claros la prepotencia que permite la explotación y la dominación, a propósito de los cuales Foucault (1979, p. 119) indica que «las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden», debido a que la dominación no solamente implica explotación, aunque la explotación sea una consecuencia innegable de la dominación, tanto del hombre como de la 'naturaleza', por parte de la multitud de agentes del poder.

A continuación, se partirá de la explotación de la 'naturaleza' como uno de los instrumentos de la dominación, para pasar después a la dominación tanto del sujeto-humano como del objeto-'natural', en la que la subjetividad y la objetividad cambian de adscripción continuamente, llegando a ser el

sujeto-humano *objeto* de la dominación, a ser el *otro* en las relaciones de poder, de modo que sus acciones y pensamientos no son suyos ni son autónomos, tal como sugiere Foucault (2009, p. 39): «El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él» y de lo que da cuenta Machado Aráoz (2010, p. 36) cuando indica que la dicotomía sujeto-objeto ha sido la raíz de la definición de lo ‘humano’ y, con ello, de la configuración de la realidad que se extiende en dos direcciones: «la ‘des-sacralización’ de la naturaleza y la ‘des-naturalización’ de lo humano».

Asimismo, Touraine (1994) reconoce que el sistema dominador manipula al sujeto y lo sustituye por individuo consumidor tanto de bienes como de normas y patrones establecidos, por medio de control sociocultural, histórico e ideológico que altera las normas, los valores y las formas de organización; por lo que la concepción de la ‘naturaleza’ es también producto de esta manipulación que se reproduce de una escala a otra. Dicha manipulación constituirá el segundo sub-apartado de los que a continuación se presentan.

i. La ‘naturaleza’ como objeto: apropiación y explotación

La apropiación de la ‘naturaleza’ tiene como grandes vertientes la apropiación por medio de la generación de sentidos, y la apropiación por medios físicos; siendo ambas una manifestación más de la relación sujeto-objeto, en la que el *otro* es el ser apropiado y dominado por medio de la «negación (cultural), explotación (económica) y opresión (política) del Otro» (Machado Aráoz, 2010, p. 39; las cursivas son del autor). Si bien se trata de un fenómeno milenario, se ha acentuado y diversificado en el modelo moderno capitalista, por lo que la ciencia, el ‘progreso’, la economía capitalista, y el colonialismo entrañan un papel importante.

Machado Aráoz (2010) destaca que en la apropiación de la ‘naturaleza’ por medio de la generación de *nuevos* sentidos, se construyen discursos conteniendo sentidos y patrones epistémicos con efectos de verdad que influyen sobre las formas de significación y de concepción-formación de la realidad,

formando a la 'naturaleza' como objeto, llegando a *producirla*, y consiguiendo que emerja «como objeto de conquista, y el conocimiento *científico* como el medio de conquista» (p. 37, las cursivas son del autor). La efectividad de dichos sentidos construidos es posible apreciarla en los discursos relativos a los 'bienes', 'servicios' y 'recursos' ambientales como *instrumentos* del 'progreso', de la 'civilización' y de la des-naturalización del hombre.

Paul Rutherford (2000) elabora en torno a las implicaciones que tiene la ecología contemporánea sobre la construcción de dichos sentidos, subrayando el hecho de que la ecología es consecuencia de la construcción que se hace de la 'naturaleza' por parte de los 'expertos', pero también genera significados en la esfera política y en la vida social, sirviendo a los fines del poder al fundamentar y legitimar el control que éste hace de la población, enmarcándose así en la dinámica del poder-saber y constituyéndose en un instrumento de Biopolítica que produce y re-produce la objetivación de la naturaleza.

Por otro lado, la apropiación física retoma los sentidos instituidos (significados, verdades, memorias) y los refuerza con diversas modalidades de apropiación-conquista-colonización que encarnan los principios capitalistas de explotación utilitarista, economicista, y mercantilista, que controlan y dirigen la realidad y que han conducido a la crisis ambiental que también es crisis de la civilización (Machado Aráoz, 2010, 2013). Debido a que dichos sentidos y modalidades se producen y reproducen continuamente, la colonización de la 'naturaleza' es un proceso continuo, del que se ha visto un realce desde el último cuarto del siglo XX, tanto así que se considera que hay una tendencia hacia la 'recolonización de la naturaleza' –que también es de la sociedad– en las sociedades históricamente sometidas (del 'sur', como la latinoamericana), y que implica la reversión de la economía hacia la re-primarización, la extranjerización, y la dependencia (Machado Aráoz, 2013).

Así, a partir de la 'recolonización de la naturaleza', el extractivismo toma un nuevo perfil: la extracción relacionada con creación de infraestructura, de corredores comerciales y turísticos, con la expropiación de territorios y el rediseño de la subjetividad y de la experiencia de la vida cotidiana

(Machado Aráoz, 2013). Este neocolonialismo nuevamente genera y realiza la ruptura entre las poblaciones y el territorio, favoreciendo así la capitalización de la 'naturaleza' y una «correlativa y simétrica degradación ontológica y material de la agencialidad humana», a la vez que una apropiación-explotación de las energías y potencialidades tanto del hombre como de la 'naturaleza' (Machado Aráoz, 2013, p. 36).

Como consecuencia, la desigualdad social se acentúa, lo que recursivamente fortalece al poder, que se sustenta a sí mismo generando dependencia en las poblaciones sometidas y a las que se les restó autonomía, sensibilidad, y capacidad de acción (Machado Aráoz, 2013). A propósito de este enriquecimiento a costa del empobrecimiento multidimensional del *otro*, resulta importante retomar el concepto de *deuda ecológica* que desarrolla Martínez-Alier (2002), que comprende: a) la incapacidad forzada de los países o sociedades 'pobres' de diversificar su producción debido a que es menos costoso financieramente a corto plazo dedicarse a actividades extractivas (convenientemente para los consumidores de materias primas); b) el desinterés de los agentes económicos dominantes por internalizar las externalidades (daños a la 'naturaleza', a la sociedad, a los individuos, y/o a los mecanismos de amortiguamiento del daño 'ambiental', con trascendencia indefinida en el tiempo y el espacio) en los precios o costos; c) la voracidad de consumo de los países industrializados que, habiéndose desarrollado económicamente a ritmos vertiginosos, buscan sostener el ritmo de crecimiento e imposibilitar el emparejamiento de los otros países; y d) la biopiratería, que consiste en la apropiación de la biodiversidad 'ajena' o de los conocimientos sobre ella con fines de lucro, de explotación o de manipulación. Es posible entrever alrededor del concepto de deuda ecológica la teoría de la Biopolítica de Foucault, en la que un poder hegemónico limita todas las direcciones posibles de subversión y cambio, y aun así siempre encuentra alguna resistencia (que se verán en el último capítulo).

En estas formas de poder, de apropiación y explotación de la 'naturaleza', las subjetividades tienen gran importancia, puesto que «se configuran a través de los distintos modos como los cuerpos perciben el mundo, y a los distintos modos también de cómo el mundo *impresiona* a los cuerpos»

(Machado Aráoz, 2013, p. 38), por lo que impactan en todas las relaciones e intercambios, en todas las variantes de la relación hombre-sociedad-‘naturaleza’, incluyendo las relaciones con el territorio y la forma en que éste se concibe, se valora, se vive, y se produce. El extractivismo y el régimen de poder y verdad al que se encuentra adscrito generan subjetividades que inciden sobre dichas relaciones de dos maneras básicas: ya sea fortaleciendo las relación del sujeto con el territorio mediante la destrucción del territorio; o fragmentando más dicha relación mediante la alienación del sujeto del territorio y los procesos que en él se den, por medio del consumo, el ‘crecimiento’ económico a costa de la destrucción, o la institución –o eliminación– de la memoria (Machado Aráoz, 2013).

Así, las subjetividades y sensibilidades instauradas por el poder inducen una manipulación tal que no dan cabida a alteridad alguna, lo que nuevamente da una muestra de la auto-reproducción del poder y de sus alcances; lo que conduce al siguiente apartado: el poder que ve en el hombre un *objeto*, un *medio* para sus fines, quien a su vez ve en la ‘naturaleza’ otro *objeto*; de tal forma que pareciera que el único *sujeto* es el poder que detenta quien lo ejerce en el régimen en turno.

ii. El hombre como objeto: consumo

Para Foucault (2007, pp. 64-65), el gobierno –erigido sobre la nueva razón gubernamental que integra la economía política y el liberalismo– manipula los intereses individuales y colectivos, a fin de obtener la mayor utilidad social y económica, siendo los intereses el medio que le permite influir sobre los individuos, las riquezas, y las cosas. Así, a partir de la manipulación de intereses se manipula también a los cuerpos y las dinámicas, y se interviene en la formación de la verdad y de la realidad, y por ende se generan objetividades y subjetividades. Sin embargo, como el poder manipula a los sujetos, los convierte en *objetos* de sí, por lo que el hombre es *objeto* del hombre.

La constitución del hombre en *objeto* y su manipulación se dan de formas muy diversas, entre ellas, lo que Foucault denominaba el estudio del hombre y la *anatomopolítica*; los discursos que marginan, clasifican, niegan, normalizan; el uso y la explotación del cuerpo y de la mano de obra; los cánones

estéticos y sociofuncionales; la des-territorialización y territorialización; las tecnologías de control de la vida; la educación; la moda; el consumo material, de significados y de experiencias; entre muchas otras. A lo largo de este trabajo se han mencionado y elaborado algunas de ellas, por lo que este apartado se centrará en el consumo como objetivización del hombre, como resultado de la manipulación que hace el poder de los intereses del individuo, y que tiene un rol fundamental en la construcción de la realidad y consecuentemente en la concepción de la 'naturaleza' como *objeto* de transformación y de consumo; lo que permite explicar parcialmente la escasa autonomía de la misma objetivización de la 'naturaleza' en tanto el ser humano no tiene auto-determinación sobre sus intereses, sobre sus concepciones, sobre su realidad.

El consumo es un ejemplo claro del ejercicio de la Biopolítica, puesto que por medio de él se dirigen masas y poblaciones enteras, a partir de lo que Cohen (2009) denomina tecnologías de propósitos generales⁴⁶, que son tecnologías con numerosos usos pero con un potencial tan grande que escapa la intención y la imaginación de los creadores, por lo que al inicio satisfacen una necesidad, pero abren posibilidades de usos más allá de los iniciales, ocasionando que se generen nuevas necesidades a partir de la misma tecnología; lo que despliega la expansión del poder, que alcanza agentes y medios tan diversos que no es posible limitarlo a algunos núcleos.

Sin embargo, para hacer del consumo Biopolítica, no basta con que se generen las tecnologías o los satisfactores, sino que es necesario que los productos o necesidades generadas se transformen de objetos físicos en *objetos sociales*, lo que significa que el producto o servicio se haga reconocible y deseable para el consumidor; y se diseñan estrategias de publicitación, distribución, y producción que faciliten la inmersión del producto o servicio en la sociedad y los individuos a los que se les presenta (Cohen, 2009). A propósito de ello, Touraine (2007, 1994) advierte que la propaganda cambia las perspectivas, por lo que, al implantar representaciones efímeras y superficiales, puede generar un vacío

⁴⁶ General-purpose technologies (GPTs, por sus siglas en inglés).

de representaciones y significados que originalmente tenían raíces sociales históricas (y que constituyen identidad, territorio, consciencia-de-sí, capacidad de acción); peligro por el cual el individuo debe oponerse a esta dominación social que hacen los dirigentes de la economía, la política y la información, y así devenir sujeto; formarse no sólo en la dominación, sino en la resistencia.

En concordancia con Cohen y Touraine, Bauman (2005), ubica a la sociedad de consumo como inmersa en la transición hacia la posmodernidad, lo que implica que la sociedad y sus miembros *necesitan* consumir para atacar el vacío creciente en su interior; por lo que compromete a sus miembros en la dinámica del consumo, y para ello los *forma* como consumidores por medio de: a) un discurso económico en el que el consumo tiene una función central que desarrollar hacia el crecimiento económico; b) un discurso de acuerdo al que los individuos obtienen un sitio en el orden social, determinado parcialmente por lo que se posee y se muestra; c) un bombardeo de publicidad y de opciones que resultan atractivos al generar la posibilidad de algo novedoso y que además satisface el deseo y la necesidad; d) un discurso que señala al consumo como una forma de ejercicio de libertad. Así, se genera un abanico de variantes de consumo que generan subjetividades e identidades tanto como objetividades; y que tienen entre sus consecuencias la construcción de una realidad sobre-objetivada y la destrucción del *hogar* del hombre, de la Tierra con todos sus contenidos e implicaciones.

Entwistle (2002) describe cómo el cuerpo humano mismo se ha convertido en objeto de consumo además de medio de consumo, de modo que nuevamente se descubre que la objetivización conlleva también una subjetivización y viceversa. Así, la objetivización del cuerpo (y del ser humano) le convierte en objeto de manipulaciones que han trascendido lo corporal hacia lo mental y que imponen que el cuerpo requiere de atenciones particulares: cuidados, modificaciones, 'trabajo' en forma de disciplina en actividades o limitaciones; pero a su vez estas atenciones constituyen parte de la satisfacción e identidad del individuo, formándolo sujeto y formándolo en la sujeción, así como conformando el entramado de normas sociales que conducen hasta la construcción del género, de los roles sociales, de la sexualidad.

El análisis del cuerpo en la moda que hace Entwistle (2002) es un ejemplo de los mecanismos de la Biopolítica que describe Foucault, así como del circuito sujeto-objeto, pero además es relevante para este estudio debido a que, como indica Entwistle (2002, p. 36), «los cuerpos son producto de una dialéctica entre la naturaleza y la cultura», pero se han generado numerosas tecnologías del cuerpo que niegan o disimulan la *animalidad* del hombre (Sierra Montiel, 2014), que es en realidad la íntima conexión del hombre con la ‘naturaleza’, su origen, su identidad, y su pertenencia.

Se ha desarrollado a lo largo de este capítulo la teoría de la Biopolítica de Foucault, de lo que se destaca que el poder forma al sujeto en la sujeción, por lo que el sujeto ejerce poder pero no es autónomo; se encuentra cruzado por numerosos mecanismos que le han formado y que definen su pensar y actuar, por lo que el hombre forma como *objeto* a la ‘naturaleza’ pero es a su vez formado como *objeto*. Ello implica que la concepción de la ‘naturaleza’ como *objeto* es resultado de la *microfísica* del poder, por lo que, si bien es posible identificar agentes trascendentales en la conformación de dicha concepción, no es posible identificar agentes únicos. Algunos de estos agentes trascendentales son: la técnica, el capitalismo, la relación poder-saber en la configuración de la realidad y en la ciencia positiva, la marginación de saberes ancestrales, la dominación por medio del consumo, del discurso del ‘progreso’ y de la desigualdad económica. A partir de la identificación de dichos agentes, es posible afirmar que la objetivación de la ‘naturaleza’ es consecuencia de la resignificación de la naturaleza que hace el régimen de poder-saber en turno.

Se ha visto a lo largo de estos tres capítulos el desarrollo de la sociedad occidental contemporánea, en transición a la posmodernidad, y a la Biopolítica como el eje central sobre el cual se ha edificado esta sociedad, generando valores, comportamientos, procesos, dinámicas, que tienen en común –y a propósito del tema en cuestión– la formación de una concepción de la ‘naturaleza’ objetivada, que detona una relación de poder hombre-sociedad-‘naturaleza’ en la que la ‘naturaleza’ se concibe y se

perpetúa en dicha concepción como un ente externo al ser humano, como un *medio* y un *objeto*. Existen contra-corrientes que aportan elementos hacia una re-concepción de la 'naturaleza' y de la sociedad misma, que replantean en distintas formas dicha relación de poder. En el capítulo siguiente se abordarán algunas de ellas.

4. Corrientes alternas al pensamiento hegemónico occidental

«Si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia.

*Comprometiéndose en esta lucha que es la suya,
de la que conocen perfectamente el blanco
y de la que pueden determinar el método,
entran en el proceso revolucionario.»*

Michel Foucault (1979, p. 86)

Este apartado tiene la finalidad de presentar algunos de los discursos que han surgido en contra del pensamiento hegemónico occidental y la concepción de la naturaleza que le atañe, y que comprende su objetivación, instrumentalización, valoración económica, sobreexplotación, marginación, deterioro. Dichas propuestas se presentan y se analizan, ya que en algunas de ellas se descubren propuestas que dan giros a la perspectiva dominante, pero que reproducen patrones del modelo que critican y que ya se ha descrito a lo largo de este trabajo; también se descubren propuestas novedosas que evitan los discursos políticos o dominantes y ello implica que tienen zonas oscuras y sobre las cuales se puede construir; finalmente, se descubren propuestas que persiguen cambios o retornos radicales, y que pudieran llegar a parecer ingenuas o imposibles.

Cabe mencionar que se seleccionaron sólo algunas propuestas de entre numerosas corrientes, perspectivas, derivaciones y desviaciones, pero siempre buscando que –dentro de lo posible– no reprodujeran los esquemas dominantes, apelando a lo que dice Bourdieu (2000, p. 26): «cuando los dominados aplican a lo que les domina unos esquemas que son el producto de la dominación, o, en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominación que se les ha impuesto, sus actos de *conocimiento* son, inevitablemente, unos actos de *reconocimiento*, de sumisión», y ante lo cual propone que debe

generarse una lucha cognitiva, en las estructuras y en la producción de sentido social que cambie el «sentido de las cosas del mundo», partiendo de que la dominación cede ante el amor, ante la no instrumentalización del otro, su valoración en-sí, y la fusión del *uno* y del *otro* en la *unidad*.

Habría quien note que no se hace referencia al desarrollo sustentable o sostenible en estos discursos, mas su ausencia no se debe al olvido o al descuido, sino a que se considera que dicha propuesta no es en realidad un discurso contra la dominación, sino que la perpetúa; tal como dice Machado Aróz (2010, p. 43): «Así como antes bajo el imperativo de la ‘explotación para la realización del progreso’, el nuevo imperativo global de la ‘conservación’ y el ‘uso sustentable’ viene a constituir una alteración morfológica dentro del mismo paradigma colonial-capitalista de designación de la naturaleza». No se niega que la implementación del ‘desarrollo sustentable’ en algunas sociedades haya tenido buenos resultados (Bertelsmann Stiftung, 2013) y que tenga potencial de reconducir la relación hombre-sociedad-‘naturaleza’, por lo que no se descarta que pueda ser re-significado desde la sociedad entrañando una genuina unidad con la ‘naturaleza’, pero mientras sea el discurso del neoliberalismo, dicha re-significación no será posible.

Se considera que todas las propuestas aquí presentadas tienen algo que aportar a la problemática previamente desarrollada, incluso si se enfrentan a limitantes geográfico-culturales, conceptuales, de aplicación, ideológicas, e incluso religiosas; no obstante, dichas propuestas comparten que no son parte de la ciencia moderna positiva, sino que incluso buscan producir otra verdad a la vez que son resultado de alguna inflexión en la tendencia creciente de la relación saber-poder normalizadora.

ECOSOCIALISMO Y ECOMARXISMO

El ecosocialismo emana del socialismo y por lo tanto critica el capitalismo y al sistema social desigual, e innova criticando el progreso como destructor de la naturaleza, por lo que también critica el consumismo, el extractivismo, el productivismo, el individualismo, y busca generar un socialismo no productivista, sino respetuoso con los ciclos de la naturaleza, consciente de sus límites, que planifica considerando la ecología y la sociedad, democrático y equitativo en la distribución de la riqueza (Le Quang y Vercoûtère, 2013).

Una rama importante del ecosocialismo es el ecomarxismo; Löwy (2003), como ecomarxista, estudia los textos de Marx y Engels en busca de discursos que pudieran cimentar el ecomarxismo, puesto que en los textos de Marx (2001; 2008; 2009) se encuentran contradicciones, ya que su discurso no trata la problemática ecológica de manera frontal, y, mientras habla de la dominación de la naturaleza, del evolucionismo de las sociedades menospreciando las sociedades que menos instrumentalizan la naturaleza, así como considera al socialismo como una producción ininterrumpida y sin límites, además de que no critica a las perspectivas utilitaristas de la 'naturaleza'; a la vez se encuentran esbozos de una crítica ecológica al productivismo capitalista, a la destrucción de los bosques, al progreso y crecimiento ilimitados, e incluso indica que la naturaleza y el hombre son inseparables. Por su parte, Engels (2007) realiza una crítica de la depredación de la naturaleza por el hombre aun cuando destaque que el hombre tiene ventaja sobre otros seres. Así, Löwy (2003) defiende el ecomarxismo sobre la base de que Marx y Engels tienden a la crítica del sistema capitalista incluyendo en ella algunas aristas de sus implicaciones ecológicas, aunque no se abarque el tema de manera sistemática ni constante; por lo que el reto del ecosocialismo reside en renovar y reorientar el pensamiento marxista a fin de radicalizar la ruptura necesaria con el modo de producción capitalista y así preservar el equilibrio ecológico.

Tanto en el ecosocialismo como en el ecomarxismo, se identifica la intención de cambiar patrones de conducta y control, de abogar por la equidad, la propiedad común y la conservación o no destrucción de la 'naturaleza'; pero la distancia entre el hombre y la 'naturaleza' persisten, en ningún momento se

supera la visión de una ‘naturaleza’ pasiva y distinta del ser humano, de la ‘naturaleza’ como útil para la producción, y del ser humano como central en estos procesos. Le Quang y Vercoutère (2013), sin embargo, como una sub-corriente del ecosocialismo, buscan integrar aspectos del Buen Vivir hacia un ecosocialismo más amplio, más integrador, y menos antropocéntrico.

BUEN VIVIR O SUMAK KAWSAY

El *Sumak Kawsay* o Buen Vivir surge en América como resultado de la búsqueda de alternativas al *desarrollo* –considerando que este término surgió en el contexto colonial con la finalidad de menospreciar e imponer el ‘progreso’ a los pueblos colonizados– y como la recuperación de saber ancestrales y su posterior mezcla y aplicación al contexto contemporáneo (Acosta, 2014; Gudynas, 2014). No se trata de un término con definición única, puesto que surge del encuentro de diversos valores y culturas; no obstante se han encontrado similitudes genéricas en diversas culturas prehispánicas, bajo diferentes nombres: *sumak kawsay* para los kichwas de Ecuador, *suma qamaña* para los aymara de Bolivia, *kume morgen* para los mapuches de Chile, *ñande reko* (o *riko*) para los guaraníes de Bolivia y Paraguay, *shiir waras* o *tiko kavi* para los ashuar de la Amazonia ecuatoriana, *lekil kuxlejal* para los tseltales de México (Acosta, 2014; Gudynas, 2014; Houtart, 2014).

La propuesta del Buen Vivir cuestiona los conceptos de ‘progreso’, ‘desarrollo’, y ‘civilización’ en oposición a lo ‘primitivo’; así como cuestiona la consideración del ser humano como externo (y/o superior) a la ‘naturaleza’, por lo que rechaza dichos conceptos y dicha separación, así como el productivismo, el desarrollismo, la desigualdad, la visión mecanicista del mundo, la monetarización, la modernidad, el crecimiento ilimitado, el individualismo, el extractivismo (Acosta, 2014; Gudynas, 2014). Debido a la amplitud de la propuesta, se ubica en el posdesarrollo, en el poscapitalismo y en el posneoliberalismo; términos que son *pos-* en tanto hacen una crítica de su sufijo, no en términos temporales o evolutivos (Acosta, 2014). Debido a ello, la implementación de la propuesta implica

superar la modernidad por medio de derrumbar el complejo de objetivos, políticas, y conceptos del desarrollo, del capitalismo, del socialismo, y de las relacionalidades que generan (Gudynas, 2014).

En el Buen Vivir confluyen críticas y alternativas provenientes de distintos espacios y momentos, aunque el término surge de los aportes recientes de los pueblos indígenas a los cuestionamientos del desarrollo y los modelos capitalista y neoliberal (Acosta, 2014). El Buen Vivir es un concepto y un modelo en continua construcción y reconstrucción, y reconoce que cada sociedad o comunidad lo ha de adaptar a su contexto, por lo que en favor de dicha apertura recibe aportes de comunidades indígenas, de perspectivas ancestrales y modernas, y de otras regiones del mundo; siempre propugnando la valoración, el reconocimiento y el respeto del *otro*; una nueva civilización; y una nueva forma de organizar las comunidades, la vida y la región (Acosta, 2014; Houtart, 2014). Así, en el marco del Buen Vivir, el 'bienestar' emana de atributos afectivos, materiales y espirituales en un contexto social y ecológico integrado y en equilibrio, en el que la comunidad integra animales, plantas, montañas, rocas, humanos; representando así la superación de la demarcación de ontologías específicas para lo no-humano, e integrándolo a ontologías relacionales vinculadas e interdependientes entre sí (Gudynas, 2014).

Houtart (2014) destaca que el Buen Vivir trasciende la esfera del pensamiento y quienes lo viven llegan a poner en práctica sus principios: se parte de reconocer a la naturaleza como una *unidad* y fuente de *todo*, así como con valor propio; se defiende y respeta a la tierra, y se le confieren derechos a la naturaleza. Para Houtart (2014), el reconocer derechos de la naturaleza ya significa una distinción sustancial del capitalismo y el utilitarismo, aunque hay dos vertientes en el Derecho de la Naturaleza: a) aquella que considera que se completa la igualación de la tierra con el hombre por medio de hacerla sujeto al conferirle derechos, similares a los derechos humanos; esto implica su antropomorfización; b) en ella se genera la noción de 'derecho' de manera metafórica, porque se refiere al reconocimiento de la vida propia de la naturaleza y, como tal, la no intervención en dicha vida y en su ser, lo que constituye el derecho fundamental.

Es necesario reconocer que el Buen Vivir no es igual de radical y consistente en todos los núcleos en los que existe, de modo que incluso en algunas comunidades indígenas reproduce el desarrollo convencional (Gudynas, 2014); asimismo, ha sido empleado por discursos de *marketing* y políticos que le quitan su significado e incluso llegan a atribuirle un significado totalmente opuesto, que impulsa el 'bienestar' como resultado del consumo y del desarrollo económico (Acosta, 2014; Houtart, 2014).

El Buen Vivir emana de la visión de los pueblos originarios –que con frecuencia coinciden con los pueblos oprimidos–, por lo que plantea un cambio de fondo de las relaciones entre seres humanos y con la 'naturaleza', aportando actitudes y perspectivas que conducen a la visión y el alcance de la unidad en el mundo. Debido a que emana de los pueblos originarios, que hoy se encuentran reducidos en población y cultura, y confinados a espacios limitados como resultado del embiste de la modernidad contra ellos, necesariamente cada variante del Buen Vivir se encuentra arraigada a un territorio, pero requiere de las personas en ese territorio para lograr una construcción social incluyente y amplia, que en verdad trascienda y no se quede en la inacción del camino entre el desarrollo y el Buen Vivir.

Si el Buen Vivir fuera solamente resultado de la recuperación y apropiación de los saberes originarios, constituiría saberes descontextualizados y fallidos, e incluso quizás formas nuevas de dominación. Sin embargo, si cada pueblo genera su identidad propia y su forma de Buen Vivir, la alternativa no resultará ajena ni imposición; por ello, el Buen Vivir aporta una dirección, pero es preferente fortalecer los saberes e identidades tradicionales donde aún existen y generan arraigo; mientras que en donde no los hay, el Buen Vivir se puede generar, construir y apropiar; lo esencial es el abandono del modelo occidental en pro de la diversificación y liberación de los modos de vida.

PERMACULTURA

Bill Mollison y David Holmgren desarrollaron el término de *permacultura* en 1974 como alternativa (contra-cultura) al deterioro social, la explotación descontrolada de la 'naturaleza', la crisis ambiental global, y la insensibilidad humana ante los problemas sociales y 'ambientales', por lo que concibieron la permacultura como una ciencia interdisciplinaria de la tierra, que permitiera una agricultura permanente y un manejo del paisaje que se asemejara a los ecosistemas naturales en su equilibrio, cooperación, interdependencia, resiliencia, estabilidad y diversidad; todo lo cual deriva en el diseño de asentamientos humanos sustentables y el rediseño de los sistemas de manejo de los recursos naturales en dirección a una nueva relación con la 'naturaleza' (Mollison, 2002; Holmgren, 2011).

La permacultura busca que el rediseño del modo de vida parta desde el cambio individual para escalar progresivamente hacia el hogar, el vecindario, la comunidad, la localidad; de lo personal a lo económico, social y político, convirtiendo a los consumidores en productores y generando comunidades sustentables en equilibrio con sus bases de recursos renovables. Para ello, retoma principios de sustentabilidad presentes en la 'naturaleza', en las sociedades pre-industriales, en los pueblos aborígenes y en las sociedades modernas, y plantea un descenso en el desarrollo socio-cultural, que conduzca a una cultura sostenible de bajo consumo energético (Holmgren, 2011).

Para Holmgren (2011), dicho descenso se debe fundar en una ética ecológica, cuyos principios esenciales son: cuidado de la Tierra; cuidado de las personas; establecimiento de límites al consumo y a la reproducción y redistribución de los excedentes. Holmgren (2011) considera que dichos principios pueden ser alcanzados por medio del desarrollo de una espiritualidad incluyente y ecológica, una ciencia holística, y la confluencia de ambas.

De esta manera, la permacultura se dirige hacia la consecución de ciertos objetivos: el cuidado de la Tierra como hogar y todas las formas de vida que la habitan, la responsabilidad individual y colectiva sobre el cuidado de los recursos, el control ético de la tierra y la 'naturaleza', el reconocimiento del valor intrínseco de todas las formas de vida, la reducción del impacto ambiental, la evasión del exceso

y el desperdicio, el fortalecimiento de lazos sociales, la ayuda al otro, la distribución de los excedentes de tiempo y recursos para ayudar, el cambio hacia las energías renovables, el límite en el consumo de energías y recursos, la satisfacción de las necesidades propias y locales, el cultivo sustentable y orgánico, el reuso y reciclaje, la medicina holística, la protección y respeto de la biodiversidad, la formación de comunidades ecológicas, la arquitectura ecológica y bioclimática (Holmgren, 2011).

A su vez, los tres principios esenciales y los objetivos mencionados se organizan en torno a 12 principios que indican las actitudes y comportamientos estructurantes de la permacultura: 1. Observar e interactuar; 2. Capturar y almacenar energía; 3. Obtener un rendimiento; 4. Aplicar la autorregulación y aceptar la retroalimentación; 5. Usar y valorar los recursos y servicios renovables; 6. No producir residuos; 7. Diseñar de los patrones a los detalles; 8. Integrar más que segregar; 9. Usar soluciones pequeñas y lentas; 10. Usar y valorar la diversidad; 11. Usar los bordes y valorar lo marginal; 12. Usar y responder creativamente al cambio (Holmgren, 2011).

Además de aportar principios para la ética ecológica de la que habla Holmgren (2011), la permacultura aporta numerosas estrategias y técnicas que permiten la consecución de los objetivos en concordancia con los principios planteados (Mollison, 2002), por lo que trasciende la teoría y propone formas para su aplicación, además de que se han creado escuelas e instituciones que permiten la dispersión de sus principios y prácticas.

Es de destacar el hecho de que la permacultura vaya de la teoría a la acción, y de la acción a la revisión-construcción de la teoría y los principios, por lo que la permacultura constituye una contracultura con efectos visibles sobre la realidad y que efectivamente cambian la relación hombre-sociedad-‘naturaleza’. Sin embargo, aunque en la práctica se logren cambios, los fundamentos teóricos de la permacultura –incluso revisados, corregidos y ampliados– reproducen esquemas de la misma cultura que critican; el mismo Holmgren (2011, p. 6) reconoce que se trata de una perspectiva antropocéntrica: «ello [el principio de cuidado de las personas] hace de la permacultura una filosofía ambiental que es sin vergüenza antropocéntrica que coloca a las necesidades y aspiraciones humanas

como nuestra preocupación central porque nosotros tenemos poder e inteligencia para afectar nuestra propia situación.»⁴⁷

Como parte de esta misma perspectiva antropocéntrica, la permacultura valora la naturaleza como ‘capital natural’, con lo que reconoce el valor de la naturaleza en tanto soporta la vida humana (en el discurso no la valora en-sí, como dice hacer); y parte del principio de responsabilidad humana como consecuencia de la conciencia, el entendimiento y el poder humanos, perpetuando una distinción del ser humano en relación a los demás seres, como también queda manifiesto cuando Holmgren indica que «los principios y estrategias de la permacultura proporcionan formas de satisfacer nuestras necesidades mientras permiten que otras especies satisfagan las suyas»⁴⁸ (2011, p. 6), lo que significa la exportación de los derechos concebidos como humanos a la naturaleza, la antropologización de la naturaleza.

EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD

Hans Jonas (1995) presenta la ética de la responsabilidad como una ética del futuro, dirigida a los hombres del presente a propósito de las repercusiones de sus actos en el futuro, y debido a que la técnica y la tecnología han llevado el horizonte de las consecuencias posibles hasta lo inesperado, lo irreversible y lo inconmensurable. Para Jonas (1995), dicha ética es necesaria debido al riesgo que significa la técnica moderna; a diferencia de la técnica pre-moderna, que tenía acción limitada, no requería de predicciones a largo plazo y cuyo control estaba sometido al hombre y su intención, la técnica moderna implica un gran riesgo al tener el potencial (y hacerlo) de transformar el mundo y el hombre, teniendo poder de experimentar, de definir entre la vida y la muerte, de realizar

⁴⁷ Traducido del inglés: «It firstly makes permaculture an unashamedly human-centred environmental philosophy which places human needs and aspirations as our central concern because we have power and intelligence to affect our own situation.»

⁴⁸ Traducido del inglés: «Permaculture principles and strategies provide ways to meet our needs while allowing other species to meet theirs.»

transformaciones genéticas, de dirigir el futuro. Jonas (1995) advierte que incluso el ser humano es ya un *objeto* de la técnica.

Con la modernidad, ni el hombre ni la técnica tienen límites claros, amplían su campo de acción, sus objetos, a la biosfera en su totalidad. Ello exige que el saber, la responsabilidad, la humildad y la ética se amplíen tanto como la técnica, para controlar su poder, para prever y limitar su acción, así como para asumir y afrontar las consecuencias de la objetivación y el poder sobre la vida. Sin embargo, la ciencia natural secularizó la naturaleza y mitificó las fuerzas divinas, con lo que suprimió los posibles orígenes y fundamentos de los que los valores que se oponen a la técnica (sabiduría, responsabilidad, ética, humildad) pudieran haber surgido. Ello presenta la necesidad de generar nuevas normas, nueva ética (Jonas, 1995).

A partir de ello, Jonas (1995) plantea dicha nueva ética, para cuya cimentación indica que es necesario provocar en el ser humano determinadas reacciones, a saber: la cautela en el actuar, por medio de la representación de consecuencias negativas de dicho actuar y la generación de miedo hacia las mismas; generar que este miedo tenga representación en algo cercano, con potencial de dañar al sujeto en sus intereses o afecciones, así como a las generaciones futuras. Estas reacciones, que deben configurar actitudes, son indispensables para que la humanidad asuma su responsabilidad *consigo misma* en dos ámbitos principales: a) con la descendencia propia y con las generaciones futuras de la especie; b) con la existencia de la humanidad futura y con su esencia (su naturaleza humana). Estas responsabilidades implican que se debe de posibilitar la existencia humana, se debe de mantener su esencia, se deben de generar y respetar las condiciones para la vida, se debe rechazar aquello que contraría la exigencia de la existencia de la humanidad.

La exigencia de la existencia de la humanidad consiste en que la humanidad *deba* existir. Para que el hombre *deba ser*, tiene que demostrar que es mejor siendo que no-siendo, para que entre ser y no-ser, *ser* sea la mejor opción y entonces *deba ser*. En ocasiones, es mejor no-ser o dejar-de-ser para mantener la esencia de la humanidad, que ser o seguir-siendo a costa de que se menoscabe dicha esencia. Este

deber-ser le confiere un valor en-sí al ser, y conduce a la máxima responsabilidad: que la humanidad sea de tal forma que sea mejor ser que no-ser (Jonas, 1995).

Lo 'bueno' o 'malo' se define a partir del fin al que se orienta, y este fin es 'mejor' cuando se orienta hacia *ser* en oposición a no-ser, de modo que cada ser es su propio fin en sí mismo, y siendo fin en sí mismo puede tomar la elección de ser o no-ser. En el caso del hombre, la elección de lo 'mejor' debe obedecer a un imperativo de prudencia y a la comunicación entre la razón y el sentimiento de responsabilidad (Jonas, 1995).

Así, para Jonas (1995), la responsabilidad se funda sobre dos principios: un principio objetivo, legitimador, que es el deber racionalizado; y un principio o fundamento subjetivo, psicológico, que es el sentimiento de responsabilidad. Como resultado de esta confluencia, la responsabilidad tiene dos vertientes: a) la responsabilidad como asunción de consecuencias, como hacerse cargo de algo; y b) la responsabilidad como la exigencia de acción para un fin. A su vez, dentro de la responsabilidad *natural* del hombre (que es irrevocable e irrescindible), está la responsabilidad de sí mismo y la posibilidad de la responsabilidad por los demás seres vivos.

A raíz de estas responsabilidades deben establecerse fronteras de lo responsable, que delimiten el *deber* de responsabilidad a partir del poder del hombre. Así, el primer deber del ser humano es el futuro de la naturaleza, él incluido. Si bien la naturaleza dotó al hombre con ciertas capacidades de transformación, es condenable que este poder consista de agresiones que perturban el equilibrio y ponen en riesgo la vida de otros seres, que es cuando la responsabilidad del hombre se extiende a la biosfera. Para poder asumir cabalmente su responsabilidad, es necesario que el ser humano retome el control sobre sí mismo, sobre la capacidad de proteger la vida, de ejercer poder sobre el poder, de reconducir el progreso y moralizarlo; superando la separación hombre-'naturaleza' (lo que además menoscaba la esencia del hombre) y liberando al hombre al re-configurarlo (Jonas, 1995).

Los planteamientos de Hans Jonas (1995) son pulcros lógicamente y racionalmente. Pareciera sencillo comprender que la responsabilidad esencial yace en un deber-ser que representa el bien. Así, la

cuestión de la definición del deber-ser queda ya cubierta por la teoría de Jonas; sin embargo en la realidad presente, genera una complicación: si el deber-ser no es, si la esencia de la humanidad y de la naturaleza se están vulnerando y deformando, ¿qué se debe hacer? Aún más, si esta situación se reproduce a nivel global, aun cuando no sea total, ¿qué se debe hacer? Jonas establece sus propios imperativos, los principios de su ética, pero quedarían muchas zonas oscuras si se buscara reconfigurar al mundo a partir de ella; y estas zonas implican dilemas morales profundos que pueden conducir a que la liberación resulte en imposición.

Jonas (1995) critica el dualismo que separa al hombre de la 'naturaleza' bajo el argumento de la razón, del mecanicismo de la 'naturaleza', de la condición de *objeto* de la naturaleza; y termina con este dualismo rechazando el determinismo que impone la ignorancia humana y con el reconocimiento de los propios fines y modos de obrar de la naturaleza, que el ser humano no alcanza a comprender.

Así, Jonas (1995) aporta un camino a seguir para la mejora del ser humano y del mundo, y es congruente con algunas de las propuestas aquí desarrolladas; falta establecer límites y nuevos caminos prácticos, pero lo fundamental, que es justamente lo más difícil de generar, Jonas lo ha hecho: ha sentado las bases para una re-moralización del hombre en un mundo desmoralizado, desarraigado, desterritorializado, desnaturalizado, deformado y separado de su esencia.

CARTA ENCÍCLICA: SOBRE EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN

Se ha hablado en capítulos anteriores de la trascendencia del Génesis en la visión de la 'naturaleza' y del hombre como dominador de ella. Se ha hablado también de la justificación de la colonización, la explotación y apropiación de la tierra que se ha hecho con base en los textos del cristianismo y los discursos en torno a ellos. Se presenta a continuación un contradiscurso a estos discursos de dominación, nacido en el seno de la Iglesia Católica, en 2015, bajo el Pontificado del Papa Francisco.

Esta obra comienza denunciando la crisis ecológica que enferma al suelo, agua, aire, seres vivos; la irresponsabilidad, explotación, contaminación, invasión, alteración, degradación, violencia y abuso de

que ha sido objeto la naturaleza; el cambio climático, el consumo y el desperdicio, la producción desmedida y relacionada a una obsolescencia programada, la alteración de ciclos naturales y del equilibrio de los ecosistemas; la creencia de los humanos de ser propietarios y dominadores del mundo, el olvido del hombre de que él también es naturaleza, el «convertir la realidad en mero objeto de uso» (p. 12), el deterioro de la calidad de vida humana, la degradación social, la marginación, la desigualdad, la fragmentación social, el deterioro cultural de la humanidad, la violencia y los conflictos, el riesgo de guerra biológica, química y nuclear, la intervención y manipulación genética, la pérdida de sabiduría y de la capacidad de pensar, amar y dar; el abuso de poder, la manipulación, la mercantilización de los ‘recursos naturales’, la generación de emociones artificiales, la enajenación en medios tecnológicos, el aislamiento y el vacío en la humanidad, la creación de discursos que aportan alternativas superficiales y/o irresponsables, las estructuras de poder; la técnica como configurador de *objetos*, condicionante de realidades y controlador de la naturaleza.

Asimismo, dicha Carta Encíclica menciona que, si bien el Génesis indica que el hombre ha de dominar, labrar y cuidar la tierra, el hombre, al pretender ocupar el lugar de Dios, desnaturalizó dicho mandato y generó el conflicto ser humano-‘naturaleza’; por lo que rechaza la interpretación de que el hombre posee un dominio sobre todas las demás creaturas a raíz del mandato divino y de haber sido creado «a imagen de Dios»; proponiendo, en cambio, concebir al ser humano como administrador responsable del mundo y que se respete la tierra por ser Dios mismo, teniendo así un valor propio, en sí, por el hecho de *ser*.

A partir de ello, la propuesta de dicha Carta gira en torno a construir una ecología que integre ciencia, sabiduría y religión, por varios medios:

- Rescatar las relaciones fundamentales que establece la Biblia: con Dios, con el prójimo y con la tierra.
- La fraternidad del hombre con el mundo, la unión con todo lo que existe; en lugar de una actitud de dominación.

- Buscar el desarrollo sostenible e integral, así como otras formas de economía, progreso, estilos de vida, conservación, investigación, innovación, protección.
- Terminar con la idea del progreso ilimitado, reconociendo «el valor y la fragilidad de la naturaleza» (p. 50).
- Subordinar la propiedad privada a la propiedad común y universal, tanto en términos de derecho como en términos de uso; y en caso de que hubiera apropiación, ésta debería de llevar implícito el bienestar común.
- Rechaza que el ser humano pueda ser reducido a objeto, y, aunque lo considera distinto del resto de la Creación, rechaza que se considere a otros seres vivos como «*meros objetos sometidos a la arbitraria dominación humana*» (p. 52, las cursivas son mías). Sin embargo, no tiene esta misma consideración con los seres ‘no vivos’, y pareciera aceptar parcialmente la constitución de otros seres vivos como *objetos*.
- Critica la postura utilitarista sobre la naturaleza y defiende que es necesario conservarla para las generaciones venideras, por lo que considera necesaria la sobriedad, la humildad, la simplicidad.
- «Poner en su lugar al ser humano», por medio de la consolidación de la figura del Padre (Dios) como ser superior, y «único dueño del mundo», a fin de que el ser humano no aspire a tener ese papel en el mundo (p. 49).

Cabe destacar que Jonas (1995) identifica al ser humano como un individuo des-moralizado, y para contrarrestar esto desarrolla su ética de la responsabilidad; esta Carta Encíclica, por otra parte, busca re-moralizar al ser humano sobre la base de la religión. Así, aunque las denuncias y las propuestas de este discurso sean en su mayor parte congruentes con las denuncias que se hacen a lo largo de este trabajo, se identifica en el discurso una postura de no dominación, pero sí de control: depende del ser humano mejorar la situación (por designio divino); lo que indica que, aunque reconoce al ser humano como naturaleza, le confiere cualidades particulares y en distinción a otros seres, a saber: diálogo, reflexión, interpretación, arte; y rechaza el «igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese

valor peculiar» (p. 57), pues aduce que ello implicaría restarle libertad, conocimiento, voluntad, y, por ende, responsabilidad (por lo tanto, considera que los otros seres vivos carecen de ello).

Esta responsabilidad que se le imputa al ser humano resulta lógica considerando que implica el reconocimiento de las transformaciones que ha hecho al mundo y la necesidad de ‘enmendar’ los errores cometidos como humanidad, sin embargo requiere de un principio de cautela: es posible que la asunción de un rol especial del ser humano en el mundo haya sido decisiva en la configuración del ser humano mismo y de su comportamiento, lo que significaría que quizás el ser humano no *era* tan capaz ni tan importante en el mundo, pero al creerse así, se conformó acordemente; en cuyo caso, pudiera resultar más riesgoso robustecer dicha presunción y dicho poder. Quizás lo en verdad necesario es, en lugar de engrandecerlo, disminuir al ser humano y su ego para que su comportamiento también disminuya en magnitud.

También ha sido posible identificar en el documento del Papa Francisco una crítica al relativismo como la ausencia de «verdades objetivas» y «principios sólidos» (p. 77), «universalmente válidos» (p. 78), por lo que defiende *su verdad* como *la verdad*, resultando en el deseo de la imposición de ‘verdades universales’, que atentan contra la diversidad; lo que implica que –en vez de promover el arraigo en el territorio, la tradición y la cultura propios– pretende uniformizar la diversidad, cayendo en el antiguo y bien conocido expansionismo del cristianismo. En el discurso, sí considera que las soluciones tienen que ser acordes a las culturas locales, pero no deja de buscar adeptos de su discurso religioso; incluso cuando habla de los pueblos aborígenes (p. 92), les concede valores culturales particulares, pero les atribuye un Dios conforme a su Iglesia.

Sin duda se trata de un discurso retórico y político en tanto persigue un fin enmarcado en la tradición religiosa de que emana, pero también aporta a la discusión ecológica incorporando elementos de crítica al capitalismo, a la sociedad de consumo y en transición a la posmodernidad, y al dilema sujeto-objeto.

LA UMWELT Y UMGEBUNG DE JAKOB VON UEXKÜLL

Agamben⁴⁹ (2006, pp. 79-84) identifica a Uexküll (1864-1944) como un pionero en el abandono de la perspectiva antropocéntrica en el marco de las ciencias de la vida, procurando reformar la ciencia clásica al proponer que la realidad está compuesta por una multitud de mundos aislados y excluyentes pero a la vez ensamblados entre sí armoniosamente, como una sinfonía, con lo que descarta la idea de un mundo unitario o una realidad-en-sí, y abraza aquella de que todo depende de la perspectiva de que se parta (Uexküll, 1965⁵⁰), por lo que contraría las posturas que separan al sujeto del objeto, al mismo tiempo que considera un ‘error’ las teorías evolutivas y de ‘supervivencia del más apto’ (Uexküll, 1965, p. 146; Ostachuk, 2013). Asimismo, Uexküll (1965) también retoma la crítica de Leopold von Ranke a la noción de *progreso* entendida como la representación de estadios superiores en las sociedades humanas, en tanto no valora cada generación en-sí-misma, sino que menosprecia a las generaciones precedentes de aquellas ‘superiores’.

Así, Agamben (2006) y Ostachuk (2013) refieren que Uexküll distingue un mundo para cada sujeto⁵¹ que contiene dos perspectivas o ‘mundos’, considerando que todos los animales están en su propio mundo con la misma completitud, es decir que no hay grados de completitud en el mundo de cada sujeto (no es el hombre quien tiene su mundo más completo, porque cualitativamente todos los mundos son igual de completos). Los mundos para cada sujeto, son:

⁴⁹ Giorgio Agamben, en su obra de 2006, en el capítulo 10 intitulado *Umwelt* reseña y desglosa la teoría de la *Umwelt* elaborada por Jakob Von Uexküll en diversas obras, sin embargo fue detectado un error de una cita descontextualizada (p. 83) y varios fragmentos que Agamben reproduce pero no cita (pp. 81-83), de la obra de Uexküll en su traducción francesa de 1965 del texto intitulado *Mondes Animaux et Monde Humain, suivi de Théorie de la Signification*; por lo cual se retoma de Agamben (2006) únicamente lo que no fue posible encontrar en otras fuentes y ante la imposibilidad de encontrar otros textos de Uexküll en algún idioma que la autora pudiese comprender.

⁵⁰ Existe un texto de Uexküll de 1934 que constituye la primera parte del texto de 1965 (originalmente en alemán, publicado en 1956, siendo la traducción al francés que aquí se cita de 1965), y que es claramente más accesible por estar en inglés, aunque sólo puede aportar un primer acercamiento a la perspectiva de Uexküll.

⁵¹ Es importante destacar que para Uexküll el *sujeto* no es solamente humano, sino que también puede ser animal; lo que constituye una gran diferencia con el pensamiento y la ciencia clásicos, que consideran al sujeto como un ente social, libre, pensante, valioso, con potencial de acción autónoma, y humano.

- a) *Umgebung*⁵², que es el espacio *objetivo* que los humanos percibimos, en tanto todo lo que percibimos nos parece *objeto*. Asimismo, es el «alrededor geográfico exterior del animal» (Ostachuk, 2013, p. 51).
- b) *Umwelt*⁵³, que es el mundo-ambiente de cada sujeto constituido por ‘portadores de significado’ (*Bedeutungsträger*)⁵⁴ o ‘marcas’ (*Merkmalträger*); el sujeto puede modificar su *Umwelt* conforme cambia él mismo, a partir de la asignación de significados a los objetos.

A los que se añade la:

- c) *Welt*⁵⁵, que es «el universo de la ciencia» (Ostachuk, 2013, p. 51).

Sin embargo, para Uexküll (Agamben, 2006), los humanos no podemos percibir la *Umwelt-en-sí*, porque siempre la perciben a través de su *Umgebung*, que es la *Umwelt-no-en-sí*, la nuestra. Así, no existe lo *objetivamente* (separado del sujeto) determinado, porque *nuestra Umgebung-Umwelt* siempre percibe la realidad como *para* nosotros: *para* nuestra utilidad, *para* nuestro goce, *para* nuestra valorización, *para* nuestros sujetos; por lo que el significado de un objeto yace en la función que cumple dicho objeto para nosotros, y que es a su vez lo que determina su existencia (en existencia en-sí como producción o destrucción, o en modo de existencia); fenómeno en el que «la técnica humana tan alabada ha perdido el sentido de la naturaleza; inclusive tiene la audacia de pretender resolver con su matemática totalmente insuficiente las cuestiones más profundas de la vida, como la relación entre

⁵² Traducido al español significa afueras o alrededores.

⁵³ Traducido al español significa entorno o ambiente.

⁵⁴ Se trata de los objetos en-sí, pero percibidos por el sujeto con un significado ya asignado por el sujeto, a partir de ‘marcas’ o características específicas que permiten que un sujeto asigne un significado particular a un objeto cuya misma marca puede tener un significado distinto para otro sujeto.

⁵⁵ Traducido al español significa mundo.

el hombre y la Naturaleza-Dios»⁵⁶, por lo que «nosotros nos equivocaremos siempre si juzgamos los mundos animales aplicando los criterios de nuestro propio mundo»⁵⁷ (Sombart en Uexküll, 1965, p. 97; Uexküll, 1965, pp. 153, 154, 162). Entonces, de la *Umwelt*-en-sí, se trasladan las ‘marcas’ (*Merkmalträger*) de los ‘portadores de significado’ (*Bedeutungsträger*) y constituye un significado diferente dependiendo del sujeto y la perspectiva que se adopte. De la misma manera, para Uexküll (1965), el tiempo, el espacio, y el territorio son productos subjetivos que ya han pasado por el filtro perceptivo-interpretativo de la *Umgebung-Umwelt*.

De esta manera, para Uexküll, existen diferentes mundos, que resultan de la traslación de las *Merkmalträger* propias de los *Bedeutungsträger* de la *Umwelt* hacia las *Umgebung* (Agamben, 2006); pero como todo depende de la percepción, siempre es necesario definir a los entes de una relación: a uno como «sujeto y usuario de significado», y a otro como «portador de significado» (Uexküll, 1965, p. 131), a la vez que comprende que cada sujeto no puede salirse de su marco de referencia de comportamiento en sí mismo, en su espacio-tiempo, y en relación con otros seres; pero que cuando existen coincidencias entre estos marcos de referencia propios de cada sujeto, se genera la musicalidad: la transposición de comportamientos aislados generando una armonía. Complementariamente, Ostachuk (2013, p. 54) indica que la relación entre sujetos-objetos es posible gracias a «la presencia de cierta “alteridad” dentro de cada organismo. De otro modo no habría posibilidad de conexión entre ellos, y pasarían uno al lado del otro sin darse cuenta.»

A partir del análisis de la teoría del autor, es posible concluir que, si bien Uexküll trasciende el dilema sujeto-objeto tradicional en el sentido de que el sujeto es objeto para uno, pero el objeto también

⁵⁶ El original en francés dice: «La technique humaine tant vantée a perdu le sens de la nature; elle a même l'audace de prétendre résoudre avec sa mathématique totalement insuffisante les questions les plus profondes de la vie, comme la relation de l'homme et de la Nature-Dieu.»

⁵⁷ El original en francés dice: «Nous nous fourvoierons toujours si nous jugeons les mondes animaux en leur appliquant les critères de notre monde propre.»

puede ser sujeto desde otra perspectiva, en cada perspectiva o 'mundo', existe un rol definido en la relación, por lo que no está del todo superado este dilema.

Por otro lado, aunque Uexküll considera a los animales como sujetos –al igual que a los humanos–, no les considera sujetos con conciencia, por lo que necesariamente asume que los humanos poseen una ventaja sobre los animales, que consiste en entender la naturaleza humana, crear instrumentos, y con ello extender su *Umwelt* a base de nuevas experiencias y significados, como lo sugiere en su obra de 1965. Ello revela que mantiene la distinción entre mundo humano y mundo 'natural', sosteniendo de alguna forma la supremacía humana.

Finalmente, Uexküll conserva la clasificación biológica tradicional de 'seres vivos', por lo que en su noción de sujetos no abarca ningún ser diverso de los animales o humanos, mientras que todos los objetos que considera concuerdan con la clasificación de lo 'inanimado', 'inerte', e implícitamente incluye a las plantas entre los no-sujetos; todo lo cual devela que Uexküll sí da un paso hacia la transformación de la concepción de la 'naturaleza', pero no la consume.

LA RACIONALIDAD AMBIENTAL DE ENRIQUE LEFF

Leff (2002) critica la valoración económica de los 'recursos naturales' porque sujetan a la 'naturaleza' a ciclos y temporalidades ajenos –cuando la valoración de éstos en realidad es cultural–, por lo que la valoración económica omite la significación social de los 'recursos naturales', lo que hace necesaria la reapropiación social de la 'naturaleza'. Esta lucha implica para Leff (2002) una serie de luchas coetáneas: por la sustentabilidad, el descentramiento del proceso productivo, la defensa de la inconmensurabilidad de la naturaleza, la planificación de la administración y gestión de los 'recursos ambientales', la deconstrucción de la racionalidad capitalista, la desaparición de las desigualdades y la defensa de la 'calidad de vida', el desarrollo racional, sustentable, humano.

Leff (2002) abarca todas estas luchas bajo el concepto de *racionalidad ambiental*, que significa trascender la racionalidad económico-productiva para lograr la reapropiación social de la naturaleza

«como base de su sobrevivencia [de los pueblos] y como condición para generar un proceso endógeno y autodeterminado de desarrollo» (p. 70), por lo que comprende al ambiente como potencial para un desarrollo alternativo, para una nueva racionalidad productiva. Como resultado de ello, propone internalizar la inconmensurabilidad de la naturaleza, integrar enfoques de la economía ecológica, producir nuevos conceptos y principios de valoración de la naturaleza, producir nuevos sentidos de organización y movilización de la sociedad, impulsar la producción sustentable, la diversidad ecológica y cultural, la equidad, la autogestión y la democracia; reorganizar el saber, repensar la ciudad y los modos de vida.

Esta propuesta de Leff (2002) reconoce que se debe construir una nueva racionalidad (distinta de la racionalidad económica-productiva hegemónica) que no fuerce hacia la negación de la diferencia ni hacia la unidad, puesto que la libertad necesariamente genera diversidad. Así, la nueva racionalidad debe emanar y enmarcarse en la sociedad y el espacio-tiempo correspondiente, procurando ser congruente con la sustentabilidad, la colaboración social, el reconocimiento de la diversidad en oposición a la homogeneización, a favor de la creación de sentidos existenciales fundados en el entrelazamiento de sentimiento y razón. Dicho entrelazamiento implica la reunión de principios opuestos para la reunión con la otredad que considera al ‘ambiente’ como « [...] –lo absolutamente otro– frente al espíritu totalitario de la racionalidad dominante» (p. 362); de tal modo que «la sustentabilidad es un fin que implica un proceso de desconstrucción de la concepción del mundo hecha de objetos, para volver al mundo del ser. [...] La ética del saber ambiental lleva a desmontar la epistemología que ha cosificado, objetivado y alienado al mundo» (p. 399), sentando así las bases para la disolución de la añeja dualidad sujeto-objeto.

Leff (2002) emplea con frecuencia los términos ‘recursos naturales’, ‘bienes’ y/o ‘servicios’ ‘ambientales’, ‘patrimonio’, ‘potencial ecológico’; siendo todos ellos términos emanados de la lógica económica utilitarista que tanto critica, e incluso incrustándolos en su análisis de las ‘ideologías tradicionales’, asignándoles su propio marco de referencia, uno instrumentalista. Sumado a esto, no abandona el discurso del ‘desarrollo’, e incluso propone una nueva ‘racionalidad productiva’ (la

racionalidad ambiental) como alternativa a la racionalidad económica, pero ambas tienen subyacente la intencionalidad de crecimiento, la noción de 'progreso', la perspectiva evolucionista que implica que la sociedad 'avanza' 'creciendo'. En esta misma línea, Leff (2002) describe al 'ambiente' como potencial para un desarrollo alternativo, pero si se concibe al 'ambiente' como *potencial*, entonces no es *potencial* para sí mismo, sino potencial *para* el ser humano, potencial para el 'desarrollo' de alguna fracción de la humanidad o sus sistemas.

Asimismo, Leff (2002) sugiere que el «saber ambiental no está construido por la objetividad de la naturaleza aprehendida a través de un orden económico preconcebido; es sobre todo la reconstrucción del conocimiento desde nuevas visiones, potencialidades y valores, guiados por nuevas significaciones y sentidos civilizatorios» (p. 81), pero él mismo no es el mejor ejemplo de su propuesta de 'saber ambiental' al no abandonar los conceptos y las nociones de dicho orden económico.

Todo ello revela que Leff (2002) no abandona la racionalidad económica, sino que incluso la sostiene... Hasta que incursiona en la ruptura del *otro*. Entonces sí comienza a atender contra la racionalidad dominante que polariza y fragmenta, que controla y dirige. Aunque conserve los conceptos de la racionalidad dominante, la racionalidad ambiental de Leff (2014) muta y comienza a significar la desconstrucción del sujeto y la búsqueda de su restauración desde una nueva perspectiva, una nueva racionalidad para restaurar también el mundo y abrir nuevamente un diálogo con la naturaleza –que sigue apareciendo como pasiva, como receptora de impactos–, mientras que el sujeto se descubre como sujeto en la sujeción, pero también como actor con posibilidades de reinención.

Se han presentado y analizado siete propuestas distintas, todas las cuales orientan hacia un cambio de actitud y de comportamiento del ser humano hacia sí mismo y hacia la naturaleza, presentando una perspectiva de la 'naturaleza' más amplia (tendiendo hacia el *ser* o hacia la *naturaleza* en-sí) o que reacomodan las sociedades humanas. Aunque todas las propuestas presentadas son ejemplos de discursos distintos del hegemónico, el Buen Vivir, la Carta Encíclica, la Ética de la Responsabilidad, la teoría de Uexküll y la Racionalidad Ambiental, son particularmente enriquecedoras en tanto diluyen la distinción sujeto-objeto. El Buen Vivir y la Carta Encíclica la diluyen al reconocer al *otro* y al considerar que se le debe respeto. Uexküll (1965), por su parte, reconoce como sujeto a otro-no-humano, e indica que cada individuo tiene algo de alteridad en sí, por lo que es tanto sujeto como objeto. Finalmente, Jonas (1995) y Leff (2014), desvanecen esta distinción de dos formas distintas: Jonas (1995) reúne el sujeto y el objeto, la razón y el sentimiento, lo 'objetivo' y lo 'subjetivo', el hombre y la 'naturaleza'; mientras que Leff (2014) reconoce que no existen objetos, sólo seres.

Estas propuestas permiten reconocer que existen otras formas de hacer discurso, de configurar verdades y realidades; y aunque todas se manifiestan en contra de la dominación de la naturaleza enraizada en el pensamiento hegemónico occidental, cada propuesta presenta pros y contras, y, de la misma manera que no se puede generalizar diciendo que todo lo que emerge de la globalización necesariamente se adecua al paradigma capitalista, tampoco se puede generalizar diciendo que todo lo que vaya contra la globalización o contra el capitalismo necesariamente es algo alternativo. Existen infinidad de términos medios entre lo uno y lo otro; y en una sociedad en transición hacia la posmodernidad es difícil encontrar extremos absolutos y aplicarlos, por lo que cada pro y contra de las propuestas son reflejo de la multipolaridad del mundo y de nuestra interpretación de él. Es por ello que se considera necesario que, en la implementación, las propuestas de alteridad consideren la sociedad, cultura, 'naturaleza', territorio, prácticas, historia, economía, racionalidades diversas, en las que se inserten y de las que haya surgido la propuesta. De lo contrario, la transformación puede significar imposición, cuando justamente la alteridad busca la libertad.

Puntos de llegada

1.

A propósito de la hipótesis inicial, es posible afirmar que fue refutada parcialmente en tanto se descubrió que el punto de partida en la formación de la concepción objetivista de la naturaleza en la sociedad occidental no fue la Biopolítica, sino el biopoder como ejercicio del poder a nivel individual, y debido a que la Biopolítica se da a nivel de poblaciones ya estructuradas. Sin embargo, efectivamente los mecanismos de la Biopolítica –y el biopoder– influyeron e influyen decisivamente en el desarrollo de la concepción de la naturaleza, y la teoría de Foucault permite dilucidar al respecto.

2.

Desde el surgimiento de la técnica como posibilidad de separación del hombre y la ‘naturaleza’ como sujeto y objeto, y sobre el fundamento de la razón, se han generado subjetividades y objetos de conocimiento y de poder en torno a la ‘naturaleza’, pero el nivel de instrumentalización que se hace de ella ha ido aumentando conforme estas subjetividades se alejan de la concepción de los pueblos originarios de *unidad* con la ‘naturaleza’. Conforme aumenta la instrumentalización de la ‘naturaleza’ y del hombre, y el conocimiento se fragmenta entre aquel material/‘natural’ y el social/humano, la *unidad* se disuelve y la subjetividad-objetividad que se crea en torno a la ‘naturaleza’ perpetúa dicha fragmentación.

Entonces, la cuestión no es que la técnica haya generado un sujeto y un objeto, sino que éstos se han distanciado. Es posible que en los pueblos originarios efectivamente existiera subrepticamente esta separación a partir de la técnica, pero la subjetividad e intersubjetividad de *unidad* permitían que el ‘objeto’ fuera solamente *el otro*, por lo que el sujeto y *el otro* no se separaron, sino que se reconocía su cercanía, su interrelación, y con base en ello se generaba una relación dentro de un marco de armonía

y respeto. Sin embargo, cuando *el otro* pasa a ser *objeto* propiamente, la perspectiva de *unidad* se pierde, perdiéndose también la armonía y el respeto, y la separación entonces implica distanciamiento, e implica pérdida de conocimiento, de interrelación, y se transforman en dependencia y explotación. Este modelo se reproduce y se acrecienta conforme se desarrolla el biopoder y la Biopolítica, así como las tecnologías que éstos generan a escala social y a escala natural: la técnica, la ciencia, los modos de producción, el Estado, la mercancía, el capitalismo, la globalización, la biotecnología, el individualismo, etcétera.

3.

Se ha observado que la causa de la diferenciación que hace el hombre entre sí y la ‘naturaleza’ tiene su origen en la separación entre el *uno* y el *otro*, o entre sujeto y objeto, que son insorteables en tanto el reconocimiento del sí-mismo conduce a la generación del *otro*; sin embargo, en la sociedad occidental, la identificación del *otro* implica que sea concebido como *objeto*, lo que enaltece al *sujeto* y denigra al *otro*. Ello significa que la objetivación que se realiza del *otro* –que incluye a la ‘naturaleza’ y al otro humano– lo minimiza y desvanece su subjetividad, por lo que la relación se desarrolla desde una perspectiva que distingue el sujeto y el objeto, eliminando la posibilidad de interrelación-diálogo entre sujetos y de reconocimiento del *otro* como *sujeto* tanto como el *yo*.

Es posible disipar dicha separación si se reconoce al *otro* como sujeto, permitiendo que exista una relación entre sujetos, como se cree que era en los pueblos originarios. Dicho reconocimiento conduciría a la superación del dualismo cartesiano, que niega lo *sujeto* del *otro* porque la única certeza que se tiene es el yo-sujeto; pero para reconocer al *otro* como sujeto sería necesario realizar un acto de fe⁵⁸, en el que el ser humano aceptara que existen límites a su conocimiento, y negara la supuesta

⁵⁸ *Acto de fe* se refiere al *salto de fe* de Søren Kierkegaard (que él solamente define como *salto*), en el que se cree o acepta algo no empírico, sin evidencia, no lógico, y no comprobable, lo que significa parar el ciclo de auto-reflexividad; el salto se halla en el

superioridad de sí mismo y con ello la creencia de que es el único sujeto, reconociendo que *otros* también pueden serlo y él también puede llegar a ser *el otro*.

4.

De la concepción de la naturaleza, se ha pasado a la transformación de la naturaleza (conceptualmente) hacia 'naturaleza' (como un ente externo, como *objeto*), y de ésta a la transformación material de la 'naturaleza'. De igual forma, de la transformación material se transita hacia la transformación conceptual. Esta serie de saltos en la relación hombre-sociedad-'naturaleza' es consecuencia del ejercicio del biopoder y la Biopolítica sobre el hombre y sobre la 'naturaleza', que reproduce el esquema sujeto-objeto a diversos niveles.

Para que la producción del sujeto-objeto y de la realidad de un giro, es necesario dejar de reconocer al poder y al sometido como tales; es necesario cesar la re-producción de individuos y de relaciones sociales para que cese la reproducción del sometimiento (Butler, 2001; Foucault, 2009, 2014; Baudrillard, 2001). Para conseguirlo, sería necesario generar o retomar una teoría que estuviera fuera de la estructura del poder, que se negara a sí misma como producto de ese poder y ese sistema para poder salir del esquema y romperlo, y entonces re-conocerse, re-formarse en la diferencia.

Es necesario retomar lo que dice Foucault (1979, pp. 84, 162): « [...] hablar de este tema, forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho, qué, designar el blanco, es una primera inversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder (SIC) », «me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, «fabrique»

paso de la esencia del ser (sin pruebas) al ser propiamente; de la misma forma en que se construyen verdades a partir de historias (cf. Kierkegaard, 2009).

algo que no existe todavía, es decir, «ficcione». Se «ficciona» historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se «ficciona» una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.»

4 ½.

Foucault (1979) habla de «ficcinar», para ‘fabricar’ realidad, de la misma manera que el poder genera representaciones de sí y de la realidad a fin de ejercer el control deseado e imponer subjetividades y objetividades sobre sus objetos-sujetos. Así, se produce a la ‘naturaleza’ y a las concepciones, discursos, y saberes que le envuelven, y que valida el mismo poder-saber; mientras que censura, desacredita, elimina y oculta aquello que le transgrede.

Por otra parte, Emmanuel Lévinas (1994) propone ‘desdecir lo dicho’ para contrarrestar el régimen de lo *dicho*, que establece y determina la realidad, que hace que lo que se diga tome un sentido y una significación pre-formados. Así, el *desdecir* (que es también *decir*) permite la alternancia, niega lo establecido, lo deconstruye, para rebasar la frontera de *lo dicho* y abrir posibilidades de sentidos distintos.

Ya sea que se *ficcione* o se *desdiga*, ambas son formas de *producir* realidad, de contravenir el poder y sus sistemas de sentidos y significados, de generar contracorrientes discursivas que permitan generar una transformación conceptual que derive en transformación material y que reconduzcan la relación hombre-sociedad-‘naturaleza’.

5.

Se han sentado bases para una reconceptualización de la ‘naturaleza’ como ente y en cuanto término, por lo que pareciera necesario generar un nuevo término que desdiga lo que el concepto de ‘naturaleza’ despierta en la conciencia que lo reproduce. Dicho nuevo término, para eliminar la

separación hombre-‘naturaleza’ que invoca el anterior, debería encarnar la inclusión, la unión entre fuerzas y seres; su correlación y su coexistencia; sin llevar implícitas relaciones de dominación ni dualidades entre ellas, y sin negar la multiplicidad inherente a la realidad.

En este campo, el trabajo de Agamben (1998, p. 87) arroja luz al evocar la distinción entre los términos *bíos* y *zoē* griegos, que se unificaron en *vita* en el latín. Asimismo, en este trabajo, se ha hecho la distinción entre ‘naturaleza’ y naturaleza, siendo esta última la forma bajo la que se evita la ya mencionada dualidad. De igual manera, Foucault emplea el término *vida* en sentido amplio, al indicar que el poder se ejerce sobre la vida. Estos son algunos ejemplos que demuestran que existen discursos que evitan la distinción, por lo que quizás lo realmente necesario no sea un término nuevo –porque incluso, en última instancia, el término *naturaleza* pudiera ser re-significado–, pero si no es un término incluyente lo que se requiere, ¿entonces qué se requiere para superar el dualismo de la existencia del hombre y su relación con la ‘naturaleza’?

Se han considerado en los puntos previos alternativas desde lo conceptual y lo verbal, pero dichas iniciativas son solamente hebras de algo que requiere un tejido muy complejo. Es debido a esto que se presentó un apartado llamado “Corrientes alternas al pensamiento hegemónico occidental”, que selecciona discursos que aportan perspectivas que desestabilizan (o tienen el potencial de desestabilizar) el andamiaje de la dominación, proporcionando alternativas para el presente, conscientes del pasado y optimistas sobre el futuro; lo que conduce al siguiente punto.

6.

Se ha concluido que la relación sujeto-objeto y su definición son determinantes en la categorización y ‘marginación’ de la ‘naturaleza’, por lo que los discursos genuinamente alternativos buscan disolver dicha separación en distintas formas, grados y ámbitos; aunque siempre descubriendo la complejidad de la vida y del ser, en la que el ser humano es también ser natural, y, más allá de interdependencia, la relación entre *seres* consiste en la coexistencia.

Resulta necesario que se propongan principios que se encuentren disociados de la visión y división impuestos por el poder, ya que el hecho de establecer principios que partan de estas nociones, reconocen y prolongan su existencia y poder. La estructura y orden sociales ratifican la dominación por medio de clasificaciones, de la ciencia, de la economía, del lenguaje, de la configuración y percepción del espacio, del tiempo, etc., por lo que se requiere de alternativas amplias que comprendan todos los ámbitos de la vida. Debido a ello, se propone la integración de algunas de las corrientes presentadas, entre las cuales, la propuesta de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas puede aportar la filosofía congruente que se requiere, que implique la disolución del dilema sujeto-objeto y el mejoramiento del ser humano; el Buen Vivir aporta la claridad de que lo necesario no es el desarrollo ni alguna vertiente de éste, sino la integración en una nueva forma de civilización organizada socialmente e integrada con la 'naturaleza', y aporta principios que se pueden integrar con las filosofías y saberes de los pueblos originarios en respeto de la cultura e historia de cada pueblo y lugar; y la Permacultura contribuye a formar y fortalecer la comunidad, aportando una dimensión práctica extensa que redirige la relación con la 'naturaleza', es replicable, ha sido probada, y permite su reproducción a pequeña escala y en diferentes situaciones.

No se descarta que otras corrientes o teorías puedan contribuir a la generación de nuevas relaciones y concepciones; por ejemplo, la teoría de Uexküll (1965) aporta una visión de la realidad que la ciencia post-normal ha rescatado recientemente; la Carta Encíclica del Papa Francisco (2015) puede tener una gran influencia sobre la comunidad de su Iglesia; y cada vez hay más esfuerzos académicos por generar nuevas teorías, perspectivas, tecnologías, replanteamientos de las ciudades, entre otras.

Cualquiera que fuera la corriente o postura adoptada, es necesario que surja desde el interior, que surja desde la conciencia individual y colectiva y se adapte al contexto en que se aplique. Así, la transformación significará una genuina liberación y un cambio profundo.

Referencias

- Acosta, A. (2014). El Buen Vivir, más allá del desarrollo. En G. C. Delgado Ramos (Coord.), *Buena Vida, Buen Vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (págs. 21-60). D.F., México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. ISBN: 978-607-02-5400-0
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. (W. Hamacher, D. Wellbery, Edits., & D. Heller-Roazen, Trad.) Stanford, California, United States of America: Stanford University Press. ISBN: 0-8047-3218-3
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal*. (F. Costa, & E. Castro, Trads.) Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo. ISBN: 978-987-1156-50-4
- Asamblea General de Naciones Unidas (2016). *Informe: Armonía con la Naturaleza. A/71/266*. Obtenido de http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/71/266&Lang=S
- Balza, I. (2013). Tras los monstruos de la biopolítica. *Ilemata*, 12, 27-46. ISSN: 1989-7022
- Baudrillard, J. (2001). *Olvidar a Foucault*. (J. Vázquez, Trad.) Valencia, España: Pre-Textos. ISBN: 84-85081-15-3
- Bauman, Z. (2005). *Work, consumerism and the new poor*. Bodmin, Cornwall, United Kingdom: Open University Press. ISBN: 0-335-21599-8
- Bertelsmann Stiftung (2013). *Winning strategies for a sustainable future*. Gütersloh, Germany: Verlag Bertelsmann Stiftung. ISBN: 978-3-86793-491-6
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. (J. Jordá, Trad.) Barcelona, España: Editorial Anagrama. ISBN: 84-339-0589-9
- Burbank, J., & Cooper, F. (2010). *Empires in world history: Power and the politics of difference*. Princeton, United States of America: Princeton University Press. ISBN: 978-0-691-15236-3

- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. (J. Cruz, Trad.) Madrid, España: Cátedra. ISBN: 84-376-1939-4
- Cañizares-Esguerra, J. (2014). Las justificaciones hispánicas de los peregrinos (circa 1620) y puritanos (circa 1630) para colonizar América. En F. Castilla Urbano (Ed.), *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América* (págs. 21-36). Alcalá de Henares, España: Universidad de Alcalá. ISBN: 978-84-16133-29-1
- Carrasco Aquino, R. J. (2006). La naturaleza y sus formas de apropiación en contradicción. *Mundo Siglo XXI, Número 6, otoño 2006*, 55-65. ISSN: 1870-2872
- Castilla Urbano, F. (2014). Francisco de Vitoria y John Locke: sobre la justificación de la conquista de América al sur y al norte del continente. En F. Castilla Urbano (Ed.), *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América* (págs. 37-58). Alcalá de Henares, España: Universidad de Alcalá. ISBN: 978-84-16133-29-1
- Cohen, D. (2009). *Three lectures on post-industrial society*. (W. McCuaig, Trad.) Cambridge, Massachusetts, United States of America: MIT Press. ISBN: 978-0-262-03383-1
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vázquez Pérez, Trad.) Valencia, España: PRE-TEXTOS. ISBN: 84-85081-95-1
- Descartes, R. (1982). *Principles of philosophy*. (V. R. Miller, & R. P. Miller, Trads.) Dordrecht, Holland: Kluwer Academic Publishers. ISBN: 978-94-009-7888-1
- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel. Madrid, España: Gredos. ISBN: 9788424920807
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola, & G. Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas* (S. Mastrangelo, Trad., págs. 101-123). D.F., México: Siglo XXI. ISBN: 968-23-2298-7

- Eljatib, A. O. (Jul-Dic de 2002). Ciencia y técnica: ¿dos caras de la misma medalla? *Revista Crítica Jurídica*, 21. ISSN: 0188-3968
- Ellen, R. F. (2001). La geometría cognitiva de la naturaleza: Un enfoque contextual. En P. Descola, & G. Pálsson, *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas* (S. Mastrangelo, Trad., págs. 124-146). D.F., México: Siglo XXI. ISBN: 968-23-2298-7
- Ellul, J. (1964). *The technological society*. (J. Wilkinson, Trad.) New York, United States of America: Vintage Books. ISBN: 0-394-70390-1
- Engels, F. (2007). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. D.F., México: Editores Mexicanos Unidos. ISBN: 978-968-15-2308-4
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda: Una visión sociológica*. (A. Sánchez Moyet, Trad.) Barcelona, España: Paidós Ibérica. ISBN: 84-493-1258-2
- Espejo, M. (1987). *Heidegger, el enigma de la técnica*. Puebla, México: Universidad Autónoma de Puebla. ISBN: 9688630659
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. (J. Varela, & F. Álvarez-Uría, Trad.) Madrid, España: Piqueta. ISBN: 84-7443-017-8
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (M. Senellart, Ed., & H. Pons, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. ISBN: 978-950-557-715-6
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. (A. Garzón del Camino, Trad.) D.F., México: Siglo XXI. ISBN: 978-6-07-030115-5
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. (M. Senellart, Ed., & H. Pons, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. ISBN: 978-987-719-052-6

- Francisco, P. (2015). *Carta Encíclica Laudato si', Sobre el cuidado de la casa común*. D.F., México: Buena Prensa. ISBN: 9789700061245
- Funtowicz, S., & Ravetz, J. R. (Febrero de 2003). *Post-Normal Science*. Obtenido de International Society for Ecological Economics, Internet Encyclopaedia of Ecological Economics: http://leopold.asu.edu/sustainability/sites/default/files/Norton,%20Post%20Normal%20Science,%20Funtowicz_1.pdf
- Gudynas, E. (2014). El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. En G. C. Delgado Ramos (Coord.), *Buena Vida, Buen Vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (págs. 61-95). D.F., México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. ISBN: 978-607-02-5400-0
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. (A. Varela Mateos, Trad.) Madrid, España: Akal. ISBN: 978-84-460-2517-7
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria. ISBN: 956-11-1311-2
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Santiago, Chile: Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (J. A. Escudero, Trad.) Barcelona, España: Herder Editorial. ISBN: 84-254-2355-4
- Holmgren, D. (2011). *Permaculture: Principles & pathways beyond sustainability*. East Meon, United Kingdom: Permanent Publications. ISBN: 978-1-85623-052-0
- Houtart, F. (2014). El concepto de *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. En G. C. Delgado Ramos (Coord.), *Buena Vida, Buen Vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (págs. 97-123). D.F., México:

- UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. ISBN: 978-607-02-5400-0
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. (J. A. Escudero, Trad.) Barcelona, España: Herder Editorial. ISBN: 978-84-254-2837-1
- Ima Omene, M. (2012). *Saberes Waorani y Parque Nacional Yasuní: Plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Quito, Ecuador: Iniciativa Yasuní ITT, Ministerio Coordinador de Patrimonio, Ministerio del Ambiente, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM). ISBN: 978-9942-07-339-6
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, España: Herder. ISBN: 84-254-1901-8
- Kierkegaard, S. (2009). *Concluding unscientific postscript to The philosophical crumbs*. (A. Hannay, Ed. y Trad.) Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press. ISBN: 978-0-521-88247-7
- Le Quang, M., & Vercoutère, T. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir: Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito, Ecuador: Instituto de Altos Estudios Nacionales. ISBN: 9789942950000
- Leff, E. (2002). *Saber ambiental: Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. D.F., México: Siglo XXI. ISBN: 968-23-2402-5
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida: Imaginación sociológica e imaginarios sociales de sustentabilidad en los territorios del Sur*. D.F., México: Siglo XXI. ISBN: 978-607-03-0621-1
- Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An advanced introduction*. (E. F. Trump, Trad.) New York, United States of America: New York University Press. ISBN: 978-0-8147-5299-9
- Lévinas, E. (1994). *Otherwise than being or Beyond essence*. (A. Lingis, Trad.) Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. ISBN: 90-247-2374-4

- Linares, J. E. (2003). La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre. *Signos Filosóficos*, 10, 15-44. ISSN: 1665-1324
- Linares, J. E. (2008). *Ética y mundo tecnológico*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica. ISBN: 978-968-16-8609-3
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. (J. Vinyoli, & M. Pendanx, Trans.) Barcelona, España: Anagrama. ISBN: 84-339-0083-8
- Locke, J. (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid, España: Tecnos. ISBN: 9788430944354
- López Austin, A. (2008). Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana. En A. López Austin, & L. Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur: Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (págs. 15-144). D.F., México: Ediciones Era. ISBN: 978-607-445-003-3
- Lovejoy, A. O. (2001). *The great chain of being: A study of the history of an idea*. Cambridge, Massachusetts, United States of America: Harvard University Press. ISBN: 0-674-36153-9
- Lovelock, J. E. (1985). *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. (A. Jiménez Rioja, Trad.) Barcelona, España: Orbis. ISBN: 84-7634-252-7
- Löwy, M. (2003). Progreso destructivo: Marx, Engels y la ecología. En J. M. Harribey, & M. Löwy, *Capital contre nature* (A. Lund Medina, Trad.). Presses Universitaires de France. Obtenido de <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/01/progreso-destructivo-marx-engels-y-la-ecologc3ada.pdf>
- Lynn White, Jr (10 de Mar de 1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, 155 (3767)(New Series), 1203-1207. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/1720120>
- Lyotard, J.-F. (1987). *La condición postmoderna: Informa sobre el saber*. (M. A. Rato, Trad.) Madrid, España: Cátedra. ISBN: 84-376-0466-4

- Machado Aráoz, H. (Noviembre de 2010). La 'Naturaleza' como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Boletín Onteaiken*, 10, 35-47. ISSN: 1852-3854
- Machado Aráoz, H. (2013). Extractivismo y "Consenso Social": Expropiación – consumo y fabricación de subjetividades (capitalistas) en contextos neocoloniales. *Cuestiones de Población y Sociedad*, 3 (3)(Año II), 29-42. ISSN: 2314-1492
- Martínez-Alier, J. (2002). The ecological debt. *Kurswechsel: Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen*, 4, 5-16. ISSN: 1016-8419
- Marx, K. (2001). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. (J. R. Fajardo, Ed.) Obtenido de <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/manuscritos-filosoficos-y-economicos-1844karl-marx.pdf>
- Marx, K. (2008). *El capital: Crítica de la economía política. Libro primero (Vol. I)*. (P. Scaron, Ed.) D.F., México: Siglo XXI. ISBN: 978-968-23-0209-1
- Marx, K. (2009). *El capital: Crítica de la economía política. Libro primero (Vol. II)*. (P. Scaron, Ed.) D.F., México: Siglo XXI. ISBN: 978-968-23-0404-0
- Mollison, B. (2002). *Permaculture: A designers' manual*. (R. M. Slay, Ed.) Sisters Creek, Australia: Tagari Publications. ISBN: 0-908228-01-5
- Organización de las Naciones Unidas. (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future - Brundtland Report*. Obtenido de <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>
- Ostachuk, A. (2013). El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty. *Ludus Vitalis*, XXI (39), 45-65. ISSN: 1133-5165

- Pérez-Taylor, R. (2013). *Antropología del desierto: Identidades colectivas y resistencia*. D.F., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. ISBN: 978-607-02-4049-2
- Prebisch, R. (1984). *Capitalismo periférico: Crisis y transformación*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica. ISBN: 968-16-0819-4
- Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. New York, United States of America: Bantam Books. ISBN: 0-553-34082-4
- Rose, D. B. (1996). *Nourishing terrains: Australian Aboriginal views of landscape and wilderness*. Canberra, Australia: Australian Heritage Commission. ISBN: 0-642-23561-9
- Rowe, J. H. (1946). Inca culture at the time of the Spanish Conquest. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 2, págs. 183-330). Washington, United States of America: Smithsonian Institution. Obtenido de <http://www.lib.berkeley.edu/ANTH/emeritus/rowe/pub/rowe.pdf>
- Rutherford, P. (jul-sep de 2000). Ecología, ciencia natural y biopolítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 62 (3), 147-165. Doi:10.2307/3541309
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. (J. M. Ferrari de Prieto, & E. Prieto, Trads.) Madrid, España: Siglo XXI. ISBN: 84-323-0263-5
- Sierra Montiel, E. (2014). *La animalidad en Bataille. Un acercamiento a partir de su lectura de Hegel y otras influencias* (tesis doctoral). Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Touraine, A. (1994). *Crítica de la modernidad*. (A. L. Bixio, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. ISBN: 950-557-204-2
- Touraine, A. (2007). *A new paradigm for understanding today's world*. (G. Elliott, Trad.) Cambridge, United Kingdom: Polity Press. ISBN: 0-7456-3672-1

- Uexküll, J. von (1934). A stroll through the worlds of animals and men: A picture book of invisible worlds. En D. J. Kuenen, K. Lorenz, N. Tinbergen, P. H. Schiller, & J. Von Uexküll, *Instinctive behavior: the development of a modern concept* (págs. 5-80). New York, United States of America: International Universities Press, Inc.
- Uexküll, J. von (1965). *Mondes animaux et monde humain, suivi de Théorie de la signification*. (P. Muller, Trad.) Paris, France: Denoël. ISBN: 2-282-30037-8
- Van Assche, K., Beunen, R., Duineveld, M., & Gruezmacher, M. (2017). Power/knowledge and natural resource management: Foucaultian foundations in the analysis of adaptive governance. *Journal of Environmental Policy & Planning*, 19 (3), 308-322. ISSN: 1522-7200
- Villaverde, M. J. (2014). Civilizados y salvajes: los amerindios vistos por los ilustrados franceses. En F. Castilla Urbano (Ed.), *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América* (págs. 149-175). Alcalá de Henares, España: Universidad de Alcalá. ISBN 9788416133291
- Wallerstein, I. M. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*. (C. D. Schroeder, Trad.) D.F., México: Siglo XXI. ISBN: 968-23-2604-4
- Wolf, E. R. (2006). *Europa y la gente sin historia*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica. ISBN: 968-16-7511-8
- Wolloch, N. (2011). *History and nature in the Enlightenment: Praise of the mastery of nature in eighteenth-century historical literature*. Surrey, England: Ashgate. ISBN: 978-1-4094-2115-3