



**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
**ESCUELA DE POSTGRADO**

**CAMBIO CLIMÁTICO: UNA OPORTUNIDAD PARA LA RECUPERACIÓN DE  
LA POLÍTICA EN CLAVE ARENDTIANA**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

**CLAUDIA DONOSO SABANDO**

Profesora Guía:  
Sandra Baquedano Jer

Santiago de Chile, año 2017



“Cambio climático: Una oportunidad para la recuperación de la política en clave arendtiana”

## Resumen

Nombre autora: Claudia Donoso Sabando

Profesora guía: Sandra Baquedano Jer

Grado académico: Magíster en Filosofía

Título de la tesis: “Cambio climático: Una oportunidad para la recuperación de la política en clave arendtiana”

Datos personales: Universidad de Talca. Avenida Lircay s/n, Talca.  
cldonoso@utalca.cl

Los problemas derivados del cambio climático han dejado varias cuestiones en evidencia, una de ellas, sino la más importante, apela a la premura que el tratamiento de la crisis plantea si queremos evitar un escenario de catástrofe. Sin embargo, la falta de compromiso de las autoridades políticas y económicas, la visión reduccionista que ha prevalecido como instancia resolutoria de los conflictos ambientales, así como la persistencia de un paradigma de desarrollo sustentado en un modelo de consumo indiscriminado, no parecen sintonizar con los requerimientos exigidos por uno de los mayores retos a los que se ha visto desafiada la humanidad. Además, teniendo en consideración la serie de transformaciones estructurales que el problema reclama, parece muy difícil depositar las esperanzas de cambio exclusivamente en el Estado, la ciencia o el mercado. Dicho aquello, se propone comprender la ciudadanía como una instancia capaz de generar el poder necesario para demandar a las organizaciones correspondientes la implementación de los cambios requeridos.

Para Sergio... por tu apoyo incondicional.

## Agradecimientos

Mis más sinceros agradecimientos a la profesora Sandra Baquedano por sus valiosas orientaciones durante el desarrollo de este trabajo, así como por las oportunidades brindadas para crecer en esta disciplina.

## Índice

1. Introducción .....	1
Capítulo 1. El hombre y la naturaleza .....	5
1.1. “Bienvenidos al Antropoceno”: el hombre como fuerza geofísica global	5
1.2. Cambio climático: un asunto preocupante .....	11
1.3. La modernidad y su comprensión de la naturaleza .....	20
1.4. La naturaleza como reservorio de energía .....	25
1.5. La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido .....	33
1.6. Destrucción de la naturaleza y de sí mismo .....	38
Capítulo 2. El pensamiento político de Hannah Arendt .....	42
2.1. Los tres ámbitos de la vida activa: labor, trabajo y acción .....	42
2.2. Espacio público: el lugar para la acción y el discurso .....	45
2.3. Acción política: la forma de tratar nuestros asuntos comunes .....	49
2.4. Acción como instancia generadora de poder .....	55
2.5. La tradición del pensamiento político occidental .....	57
2.6. El ascenso de lo social .....	60
2.7. Una sociedad de masas .....	64
Capítulo 3. Acción climática: una forma de acción política .....	71
3.1. Ni Estado, ni mercado .....	71
3.2. La naturaleza como bien común .....	77
3.3. Activismo ciudadano como vía para la recuperación del poder .....	79
3.4. Movimientos ciudadanos contra el cambio climático: un ejemplo de acción política .....	92
Conclusiones .....	100
Anexo I. Tendencias socioeconómicas .....	106
Anexo II. Tendencias en el Sistema Terrestre .....	107
Referencias bibliográficas .....	108

## 1. Introducción

París, sábado doce de diciembre de 2015. Luego de dos semanas de negociaciones, los 195 países miembros, reuniones en la vigésima primera Conferencia de las Partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, logran un acuerdo que tiene por finalidad disminuir las emisiones de gases de efecto invernadero, a fin de mantener la temperatura media mundial bajo los 2°C –con vistas a 1,5°C– con respecto al periodo preindustrial.

Las fotografías que comenzaron a circular por los distintos medios comunicacionales mostraban al secretario general de las Naciones Unidas Ban Ki Moon, a la secretaria de las Naciones Unidas Cristina Figueres, al ministro de exteriores de Francia Laurent Fabius y al presidente de dicho país Francois Hollande, levantando sus brazos en signo de victoria. “Un acuerdo histórico”, dijo en su momento Ban Ki Moon. “El primer acuerdo universal en la historia de las negociaciones sobre el cambio climático”, sentenció Hollande. Un acuerdo mundial que exige revisiones cada cinco años. Pero, ¿será el Acuerdo de París suficiente para afrontar la crisis climática?, ¿cómo no va a ser suficiente si fue pactado por 195 países?

Frente a ello la evidencia científica nos dice: el Acuerdo de París no es suficiente. Los 2°C aún son muy peligrosos, y aún cuando se cumplieran todas las medidas que comprometieron las partes –soberanamente y “a la luz de las diferentes circunstancias nacionales”–, es muy probable que se exceda la temperatura límite. Considere también que tuvieron que pasar 25 años desde la primera Convención Marco para que los países adoptaran un acuerdo de esta envergadura, que el primer reporte de los avances será recién el año 2023 y que el jueves 01 de junio del año 2017, el segundo mayor emisor del mundo, Estados Unidos, se retiró del acuerdo.

Lo anterior impediría depositar gran parte de las esperanzas de cambio en los Estados. Asimismo, es habitual que la discusión desarrollada por aquellos



gire en torno a una perspectiva exclusivamente tecnocrática, por ejemplo: cantidad de emisiones, desarrollo de fuentes energéticas renovables, propuestas de geoingeniería, protocolos de eficiencia energética, bonos verdes, impactos económicos asociados a la adaptación y mitigación, transferencia tecnológica, etc., pero muy escasamente a las preguntas relacionadas con nuestra manera de vivir. Es decir, aquellas resoluciones – desarrolladas a puertas cerradas y entre una *elite* bastante reducida por cierto– se orientan al tratamiento parcial de los efectos a corto plazo, mas no de las causas.

Entonces, ¿en quién depositar la confianza?, ¿será en el mercado? No, pues el mercado tampoco parece muy proclive a implementar los cambios requeridos al respecto, simplemente, porque las transformaciones auténticamente efectivas desafían su paradigma de funcionamiento. De hecho, la serie de artículos presentes en los informes de las Convenciones Marco, incluyendo la última, no cuestionan los efectos que un sistema económico, basado en la producción ilimitada de productos orientados a la satisfacción también ilimitada de deseos, tiene sobre la naturaleza y las personas.

Dicho aquello y, considerando la premura que el abordaje efectivo del cambio climático requiere, pudiera ser que la misma ciudadanía logrando ser consciente de: la incapacidad del mercado para lograr la coordinación de todos los intereses, de la incompatibilidad existente entre su paradigma de funcionamiento y la sobrevivencia de la biodiversidad en el planeta, de la falta de visión de los países para ir más allá de sus intereses nacionales y motivada por las reestructuraciones estructurales y valorativas que la crisis climática reclama; recupere el poder que durante tanto tiempo ha dejado de lado, llegando a constituirse en la instancia encargada de demandar a las organizaciones correspondientes la implementación de los cambios requeridos.

Para fundamentar esta hipótesis el presente trabajo de investigación se ha estructurado en tres capítulos. El primero, titulado “El hombre y la naturaleza”, busca, a partir de un análisis sucinto del Antropoceno y el cambio climático, reportar los principales efectos de la acción humana sobre el planeta. Desde

esta situación se plantea la necesidad de analizar las variaciones que el concepto de naturaleza experimentó en periodos específicos de la historia, con especial atención a las modificaciones introducidas a partir de la modernidad. Etapa en la cual se favoreció el despliegue, entre otras cosas, de sistemas económicos, políticos y sociales, promotores de una visión materialista de la naturaleza y del progreso.

Durante el capítulo dos, designado con el nombre “El pensamiento político de Hannah Arendt”, se analizan las principales distinciones entre los espacios público y privado, así como los peligros ligados a la pérdida que durante la modernidad afectó esta delimitación, expresada en el ascenso de lo social y el surgimiento de lo que Arendt califica con el nombre de “sociedad de masas o de consumidores”. Caracterizadas por ser puro número y motivada por la persecución de actividades privadas abiertamente manifestadas que impiden la expresión de la política. Comprendida esta última como la acción mediada por el discurso y mediante la cual resolvemos nuestros asuntos comunes.

El tercer y último capítulo, denominado “Acción climática: una forma de acción política”, busca unir las dos secciones precedentes, una suerte de expresión práctica en la cual se expresan las ideas previamente formuladas. Durante el desarrollo de este apartado se propone que, si las transformaciones para afrontar de manera efectiva el problema del cambio climático demandan no solo de reestructuraciones provenientes del ámbito tecno-científico, sino y principalmente, de una nueva conceptualización de lo que entendemos por naturaleza; es claro entonces, que la comprensión, valoración y sistema de normas, mediante las cuales regulamos nuestro trato con ella, necesita superar el paradigma propietario/competitivo para transitar hacia uno de corte cooperativo/inclusivo. Lo cual propone un rescate del concepto de lo común y de su *praxis* instituyente anclada en una “dialéctica democrática”, así como la conformación de estructuras participativas que permitan a las partes desarrollar una auténtica acción política.

En síntesis, el cambio climático podría simbolizar no solo una coyuntura crítica sobre la cual urge articular una pronta respuesta, sino que al mismo

tiempo constituirse en una oportunidad para que esa misma ciudadanía, que aburrada de la impotencia y precariedad que el modelo ha portado sobre sus vidas, supere la pasividad y volviendo a “ser con otros” comience a ejercer una acción colectiva sin precedentes. Acción que permitirá una reivindicación del sentido original de la política. Instancia donde hombres y mujeres, reconocidos en igualdad de condiciones deliberan, en base a un discurso no coercitivo, sobre los asuntos comunes y contingentes que los afectan. En síntesis, se propone la idea de que la lucha contra el cambio climático no será solo cuestión ecológica, sino también materia de justicia global, ya que el abordaje seguro de sus desafíos demanda de importantes modificaciones en las instituciones que organizan la sociedad, es decir, un profundo cuestionamiento al *statu quo* imperante.

## Capítulo 1. El hombre y la naturaleza

### 1.1. “Bienvenidos al Antropoceno”: el hombre como fuerza geofísica global

Corría el año 2000, y los científicos Paul Crutzen y Eugene Stoermer publican un breve artículo, de solo dos páginas, titulado “*The Anthropocene*”<sup>1</sup>. Mediante el neologismo introducido en este trabajo los científicos buscaban dar cuenta de una nueva época geológica caracterizada por el impacto de las actividades humanas sobre el globo (pp.17-18). Concretamente, el Antropoceno “sería la nueva época de la Tierra dominada por las actividades humanas y sus consecuencias (...) fuera de los márgenes de variabilidad climática que vieron crecer y propagarse a la especie humana” (Gallardo, 2016, p.2).

La transición de la humanidad hacia la industrialización –iniciada en Inglaterra y los países Bajos en los años 1700<sup>2</sup>, y que “ya en el año 1850 había transformado [aquella] y comenzaba la transformación de gran parte del resto del mundo” (Steffen, Crutzen y McNeill 2007, p.616)– constituyó un hecho

---

<sup>1</sup> Zalasiewicz y colaboradores (2008) sostienen que la Tierra ha experimentado suficientes cambios para dejar una marca estratigráfica global distinta a la del Holoceno y Pleistoceno. Asimismo, aunque estas transformaciones se encuentran en sus fases iniciales, son lo bastante robustas para que las propuestas respecto de una frontera Holoceno-Antropoceno sean geológicamente razonables (p.4). La evidencia estratigráfica muestra que los depósitos antropogénicos contienen elementos tales como: aluminio elemental, concreto y plástico, los llamados “tecnofósiles”. De igual manera, “los sedimentos lacustres incluyen combinaciones de plásticos, cenizas, radionucleidos, metales, pesticidas, nitrógeno reactivo” (Waters et al., 2016, p.137).

<sup>2</sup> Otra tesis establece un origen mucho más temprano del Antropoceno, basada en dos eventos específicos. El primero, correspondiente a la ola de extinción de la megafauna desarrollada durante el Pleistoceno; y el segundo, relacionado con el advenimiento de la agricultura ocurrida en las fases tempranas del Holoceno. Sin embargo, esta tesis no encuentra mucho apoyo dentro de la comunidad científica para catalogar al hombre como una fuerza geofísica global (Steffen, Grinevald, Crutzen y McNeill, 2011, pp.846-847). Lo anterior, debido a que las sociedades preindustriales no poseían la tecnología, ni la organización social y económica, para igualar las fuerzas de la naturaleza y, en consecuencia, sus impactos quedaban remitidos al ámbito local, dentro de los límites de variabilidad natural del medio ambiente, no afectando el sistema terrestre en su conjunto (Steffen et al., 2007, p.615; Steffen, Broadgate, Deutsch, Gaffney y Ludwig, 2015, p.93).

decisivo para la evolución del planeta hacia el Antropoceno<sup>3</sup>. Más específicamente, su impacto en el Sistema Terrestre<sup>4</sup> se debió a la enorme expansión que experimentó el uso de combustibles fósiles. Pese a ello, resulta bastante difícil establecer una fecha exacta de inicio del Antropoceno, porque si bien la concentración atmosférica de dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) constituye un buen indicador para seguir su evolución, no es particularmente útil para establecer su inicio, debido a que los sumideros naturales de carbón, presentes en la tierra y los océanos, retrasaron la impresión de este gas en la atmósfera. Por ejemplo, al observar los índices de concentración de CO<sub>2</sub> atmosférico entre los años 1750 y 1825 se obtienen los siguientes valores: 277 partículas por millón (ppm) en 1700, 279 ppm en 1775, 283 ppm en 1800, 284 en 1825; todas ellas cantidades ubicadas dentro del rango de variabilidad propia del Holoceno<sup>5</sup>, es decir, entre 260 y 285 ppm. Solo 25 años más tarde (1850) se alcanzó el límite superior, o sea, 285 ppm y recién en 1900 se registraron valores del orden de las 296 ppm, cifra lo suficientemente alta para dar cuenta de una influencia humana más allá de la variabilidad natural. Frente a esta evidencia se sugiere considerar el periodo comprendido entre los años 1800 y 1850 como punto de partida del Antropoceno (Steffen, Grinevald et al., 2011, pp.848-849). Asimismo, al tener en cuenta los retrasos temporales generados por los sumideros naturales de carbón, su inicio podría remontarse a fines del siglo XVIII, periodo correspondiente al comienzo de la Revolución Industrial y simbolizada con la invención de la máquina a vapor de James Watt en 1784 (Malm y Hornborg, 2014, p.2). Sin embargo, es importante tener en consideración que, “aunque la huella del Antropoceno permanece en los registros geológicos, la evidencia de cambios a gran escala en el

---

<sup>3</sup> El Antropoceno junto al Holoceno y Pleistoceno corresponden a épocas desarrolladas dentro del periodo Cuaternario, el cual a su vez pertenece a la era del Cenozoico (Equihua, Hernández, Pérez, Benítez e Ibañez., 2016, p.68).

<sup>4</sup> “Sistema Terrestre: Conjunto de ciclos y flujos energéticos físicos, químicos y biológicos que proveen el sistema de soporte para la vida en el planeta” (Steffen et al., 2007, p.615).

<sup>5</sup> El Holoceno corresponde a la época geológica postglacial de los pasados diez mil a doce mil años. Periodo que permitió el desarrollo y progreso de la civilización humana (Steffen et al., 2007, p.615).

funcionamiento del Sistema Terrestre es débil antes de 1950” (Steffen et al., 2015, p.93).

Durante el curso de la primera etapa del Antropoceno –que buscando un punto intermedio de acuerdo entre las distintas tesis se sitúa en el periodo comprendido entre los años 1800-1850 y termina de manera abrupta el año 1945– la concentración de CO<sub>2</sub> aumentó cerca de 25 ppm sobre la variación natural del Holoceno, prueba de que las actividades humanas son capaces de afectar la composición del ambiente (Steffen et al., 2007, pp.616-617).

Aunque los primeros cambios cuantitativos (emisiones de CO<sub>2</sub>) del Antropoceno comenzaron a manifestarse recién a fines del siglo XIX e inicios del XX, su evolución experimentó un cambio dramático entre los años 1945<sup>6</sup> y 2000; tanto así, que los científicos bautizaron este curso de tiempo con el nombre de la “Gran Aceleración”<sup>7</sup>, y cuya característica primordial consistió en la notoria amplificación que experimentaron los distintos indicadores asociados al crecimiento económico<sup>8</sup>. Las razones para situar la segunda etapa del Antropoceno en este periodo específico de tiempo, encuentran su origen en el nuevo régimen de instituciones internacionales desplegadas luego de la Segunda Guerra Mundial, las cuales tomando en consideración las lecciones derivadas de las dos grandes guerras, así como los efectos de la depresión del año 1929, tuvieron como objetivo crear las condiciones para la reanudación del crecimiento económico (ibíd., p.618). Sirvan los siguientes datos para ilustrar la situación previamente referida: la población aumentó de tres a seis billones de habitantes en solo cincuenta años<sup>9</sup>, la actividad económica creció quince

---

<sup>6</sup> En julio de 1945, periodo en que comienza la Gran Aceleración, se detona la primera bomba atómica en el Desierto de Nuevo México. “Los isótopos radioactivos fueron emitidos a la atmósfera y se extendieron por todo el mundo, ingresando en el registro sedimentario y proporcionando la única señal de inicio de la Gran Aceleración, un signo inequívoco atribuible a las actividades humanas” (Steffen et al., 2015, p.93).

<sup>7</sup> Así como Polanyi en su libro “*La Gran Transformación*” incluye una comprensión holística de la naturaleza de las sociedades modernas, el término “La Gran Aceleración” pretende captar la naturaleza integral e interrelacionada de los cambios posteriores a 1950 que afectan simultáneamente las esferas socioeconómicas y biofísicas del sistema terrestre (Steffen et al., 2015, p.82).

<sup>8</sup> Ver Anexo I.

<sup>9</sup> El año 2015, Naciones Unidas calculó la población mundial en torno a los 7.300 millones. Proyecciones estiman que al año 2030 el número de habitantes podría ascender a 8.500 millones, 9.700 millones en 2050 y 11.200 millones para el año 2100 (ONU, 2017).

veces, el consumo de petróleo se incrementó 3,5 veces, en tanto, el número de vehículos motorizados creció de 40 millones al final de la segunda guerra mundial a 700 millones para el año 1996, entre los años 1950 y 2000 la población urbana creció un 20% (Steffen, Grinevald et al., 2011, pp.849-850; Steffen et al., 2007, pp.617-618) y la concentración de CO<sub>2</sub> atmosférico aumentó 58 ppm en solo 50 años (desde 311 ppm en el año 1950 a 369 ppm en el año 2000) (Steffen, Grinevald et al., 2011, p.852).

Si bien es cierto que la concentración de los efectos, positivos y negativos, asociados a la “Gran Aceleración” se registraron inicialmente en los países desarrollados, el progreso de aquella durante los primeros años del siglo XXI fue, por llamarlo de alguna manera, más “democrático”. Ejemplo de lo anterior es la actual posición detentada por China (30%) como el mayor emisor mundial de gases de efecto invernadero, superando a Estados Unidos (15%) ubicado en el segundo lugar, seguido por India (7%) que registra el tercer<sup>10</sup> lugar en el ranking (United States Environmental Protection Agency (EPA), 2017). No obstante, es importante considerar que este incremento en la tasa de emisiones, debido a la mayor producción de bienes, fue, y es causada, por la demanda de mercancías proveniente, en gran medida, desde los países desarrollados (Steffen, Grinevald et al., 2011, pp.853-854). Al respecto se establece que en el año 2010 los países pertenecientes a la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OECD-OCDE) representaban el 74% del Producto Interno Bruto (PIB) global, con solo un 18% de la población mundial (Steffen et al., 2015, p.91). Además, históricamente los países ricos acumulan el 80% de las emisiones de gases de efecto invernadero, en tanto, los países más pobres del mundo con una población aproximada de 800 millones, apenas el 1% (Steffen, Persson et al., 2011, p.746). En este sentido, la “profunda desigualdad global distorsiona la distribución de los beneficios de la Gran Aceleración y confunde los esfuerzos para lidiar con los impactos en el Sistema Terrestre” (Steffen et al., 2015, p.91). Como tal, el Antropoceno podría

---

<sup>10</sup> Si los países que conforman la Unión Europea son considerados en su conjunto, aquella ocuparía el tercer lugar con un 9% de las emisiones, dejando a India en el cuarto lugar. No obstante, si la interpretación se realiza analizando los países individualmente, India se adjudica la posición número tres (EPA, 2017).

entenderse como un fenómeno ocasionado fundamentalmente por los países del norte, resultado “de una particular historia de arreglos económicos y políticos”. Consecuentemente, el rol de la humanidad en el despliegue de esta nueva época geológica no debiera ser comprendido de manera unitaria, asignando una distribución homogénea de las responsabilidades, ya que ello significaría pasar por alto las desigualdades que permiten un análisis integral de las causas y consecuencias. Ello implica en la práctica, poner atención a las diferencias políticas, económicas, históricas y culturales, dentro y entre las regiones, desde las cuales orientar los análisis y cambios respectivos (Brondizio et al., 2016, p.322).

Si, como indican Malm y Hornborg (2014), la humanidad conformara una fuerza geológica actuando como un todo, se esperaría la existencia de una yuxtaposición entre las tasas de crecimiento poblacional y las emisiones; sin embargo, dichas estimaciones han demostrado la existencia de relaciones inversamente proporcionales. Lo anterior, porque una parte de la humanidad – coincidente con la más pobre que registra a su vez las más altas tasas de crecimiento poblacional– no participa de la economía de los combustibles fósiles, ya que “la distribución de las tecnologías que depende de los combustibles fósiles coincide, en gran medida, con el poder adquisitivo” (pp.3-4). Es necesario, por tanto, comprender el Antropoceno –y el fenómeno del cambio climático como expresión de aquel– ya no solo desde una perspectiva antropogénica, sino también desde una visión sociogénica<sup>11</sup>, a fin de volver la mirada hacia las diferencias en las relaciones de poder que resultan cada vez más relevantes en la determinación de las condiciones naturales, así como en las vulnerabilidades diferenciadas. De hecho, olvidar los orígenes históricos del Antropoceno, asignando a este un estatus de naturalización, implicaría reconocer una suerte de inevitabilidad en el despliegue de aquel, bloqueando así las perspectivas de cambio (ibíd., pp.5-6). Ello pone en evidencia la

---

<sup>11</sup> Asimismo se ha propuesto pensar en términos de Econoceno, a la luz de los efectos de la globalización de la actividad económica. Otras propuestas acuñan los neologismos Capitaloceno y Tecnoceno (Malm y Hornborg, 2014, p.6).



importancia que reviste la integración de los distintos saberes y narrativas<sup>12</sup> como condición para el abordaje efectivo de este fenómeno (Brondizio et al., 2016, p.319).

Siguiendo la trayectoria del Antropoceno, la literatura sostiene que actualmente la humanidad estaría ingresando en una tercera fase<sup>13</sup>, caracterizada por la concientización del impacto humano sobre el medioambiente a escala global, así como por los primeros intentos de construir un sistema de gobernanza global, que reconociendo los límites del planeta<sup>14</sup> gestione una relación más armónica con él (Steffen, Grinevald et al., 2011, p.856; Steffen, Persson et al., 2011, p.749). Propuesta que lamentablemente, hasta el momento, no ha visto resultados significativos.

---

<sup>12</sup> Brondizio y colaboradores (2016), en relación al trabajo de Bonneuil, exponen una tipología de cuatro grandes narrativas, a saber: 1) Narrativa naturalista, la cual destaca el qué, cómo y cuándo los humanos alteraron el Sistema Terrestre, con una particular atención al potencial de la integración interdisciplinaria como suministradora de conocimiento a la sociedad y a los responsables de políticas 2) Narrativa post-naturaleza que despliega el término Antropoceno como símbolo de la posmodernidad, en la cual la dicotomía entre naturaleza y cultura se disuelve 3) Narrativa eco-catastrofista que tiende a enfocarse en la vulnerabilidad de la sociedad, destacando los estudios históricos del colapso de civilizaciones 4) Narrativa eco-marxista orientada por las contradicciones del capitalismo en la promoción del crecimiento, la desigualdad y los avances tecnológicos, que al mismo tiempo son causa de desastres ambientales (p.321).

<sup>13</sup> Entre los factores que han contribuido a este proceso de concientización destacan: a) el conocimiento aportado por el trabajo interdisciplinar sobre los sistemas humanos-medioambiente, b) el poder de internet como sistema de información global auto-organizado, c) la expansión de sociedades más libres y abiertas y d) el crecimiento de los sistemas políticos democráticos, así como el fortalecimiento de la sociedad civil (Steffen et al., 2007, p.619).

<sup>14</sup> “El conjunto de límites planetarios define el ‘espacio operativo seguro’ para la humanidad con respecto al Sistema Terrestre, basado en un pequeño número de subsistemas o procesos, muchos de los cuales muestran un cambio abrupto de comportamiento cuando se cruzan los umbrales críticos” (Steffen, Grinevald et al., 2011, p.860). Los subsistemas señalados son los siguientes: cambio climático, tasa de pérdida de biodiversidad, ciclo del nitrógeno, ciclo del fósforo, agotamiento del ozono estratosférico, acidificación del océano, uso global de agua dulce, cambio en el uso de la tierra, carga atmosférica de aerosoles y polución química (ibíd., p.861). La relevancia de lo anterior se sustenta en la importancia de los procesos biológicos para la homeostasis del Sistema Terrestre (Steffen, Persson et al., 2011, p.756).

## 1.2. Cambio climático: un asunto preocupante

El aumento anormal de la temperatura ambiental, cuya consecuencia práctica toma forma en el denominado cambio climático<sup>15</sup>, encuentra su origen en la sobreacumulación de gases de efecto invernadero. Al respecto, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, 2014) afirma que

la influencia humana en el sistema climático es clara, y las emisiones antropógenas recientes de gases de efecto invernadero son las más altas de la historia (...). Desde la década de 1950 muchos de los cambios observados no han tenido precedentes. La atmósfera y el océano se han calentado, los volúmenes de hielo y nieve han disminuido y el nivel del mar se ha elevado. (p.2)

El último informe del IPCC (2014) sostiene que a nivel global tanto el crecimiento económico como demográfico constituyen las principales fuentes emisoras de CO<sub>2</sub>. Sin embargo, es importante aclarar que mientras el crecimiento demográfico observado entre los años 2000 y 2010 fue similar al registrado en los tres últimos decenios, el crecimiento económico se ha incrementado notoriamente con el paso de los años (p.5). En relación a este último punto la literatura declara que a partir de la década de los noventa, correspondiente al periodo de liberalización de los mercados, las emisiones crecieron a un ritmo anual del 1%, y desde la integración de China a la economía mundial la cifra ascendió a un 3,4% anual durante la primera década del siglo XXI. Ello no implica desconocer el hecho de que durante el año 2009 se experimentó, a causa de la crisis financiera mundial del 2008, un descenso en la tasa de emisiones; no obstante, también es correcto señalar que durante el año 2010 estas volvieron a experimentar un alza sustantiva en torno al 5,9%, el mayor incremento en términos absolutos desde la Revolución Industrial (Klein, 2015, pp.33, 36, 80).

---

<sup>15</sup> El cambio climático constituye uno de los tantos fenómenos causados por las actividades de la civilización contemporánea sobre el Sistema Terrestre, las cuales junto a la alteración del ciclo del carbono han alterado otros ciclos bioquímicos, tales como: los del nitrógeno, fósforo y azufre, fundamentales para la vida en la Tierra. Asimismo, han perturbado de manera importante el ciclo del agua terrestre y, probablemente, estén conduciendo al sexto mayor evento de extinción de la historia (Steffen, Grinevald et al., 2011, p.843).

De acuerdo a datos suministrados por el organismo antes mentado, el periodo comprendido entre los años 1983 y 2012 ha sido el más cálido de los últimos 1400 años en el hemisferio norte (IPCC, 2014, p.2). Nuevos datos al respecto sostienen que entre los años 2011 y 2015 se desarrolló el periodo de cinco años más caluroso en todo el mundo (World Meteorological Organization (WMO), 2016, p.6). Por otra parte, la información disponible en la página web de National Oceanic and Atmospheric Administration (NOAA, 2017) sostiene que la temperatura global registrada el año 2016 fue la más cálida desde que se iniciaron los registros oficiales en 1880. Asimismo, aquel fue el tercer año consecutivo en establecer un nuevo récord de calor y el quinto en instituir un nuevo récord durante el siglo XXI.

En cuanto a la tendencia de los principales gases de efecto invernadero de larga vida –a saber: dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>), metano (CH<sub>4</sub>) y óxido nitroso (N<sub>2</sub>O)–, se observa un incremento sustantivo de aquellos a partir del año 1750. Asimismo, alrededor de la mitad de las emisiones de CO<sub>2</sub> antropógenas acumuladas entre los años 1750 y 2011 se produjeron en los últimos 40 años (IPCC, 2014, p.5). Respecto al alza experimentada por estos gases durante el año 2015 –440ppm (CO<sub>2</sub>), 1845ppb<sup>16</sup> (CH<sub>4</sub>), 328ppb (N<sub>2</sub>O) respectivamente<sup>17</sup>–, aquellas superaron el promedio registrado en la década pasada<sup>18</sup> (WMO y Global Atmosphere Watch (GAW), 2016, p. 2). Es importante señalar que dentro de los gases de efecto invernadero de larga data, el CO<sub>2</sub> constituye el gas antropógeno más importante presente en la atmósfera, aportando aproximadamente un 65% del forzamiento radiativo<sup>19</sup> (CH<sub>4</sub> aporta un 17% y N<sub>2</sub>O un 6% en promedio); no obstante, durante la última década fue responsable del 81% de este (ibíd., p.6).

---

<sup>16</sup> ppb: partes por billón.

<sup>17</sup> Se estima que los valores para estos gases durante el periodo preindustrial fueron: 278 ppm para CO<sub>2</sub>, 722 ppb para CH<sub>4</sub> y 270 ppb para N<sub>2</sub>O (WMO y GAW, 2015, p.2).

<sup>18</sup> Como referencia para contrastar estos datos, se estima que durante el periodo más frío de la última glaciación la concentración de CO<sub>2</sub> se situaba en torno a las 180 ppm, y en 280 ppm al término de la edad de hielo (Lovelock, 2007, p.94).

<sup>19</sup> Forzamiento radiativo: “es el cambio en el flujo de energía causado por un elemento impulsor”. Se calcula en la parte superior de la atmósfera (IPCC, 2014, p.133).

En este punto es necesario señalar el aporte, no mencionado en las declaraciones del IPCC, del sector pecuario a la sobreacumulación de los gases de efecto invernadero. Al respecto, el informe emitido por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) sostiene que el sector ganadero es responsable del 18% de las emisiones antropógenas de gases de efecto invernadero, porcentaje mayor que el adjudicado a los medios de transporte (este porcentaje incluye no solo los gases emitidos por los animales, sino también los generados por las actividades de crianza y mantenimiento animal). Ahora, al discriminar por tipo de gas emitido, la organización antes indicada sostiene que dicho sector sería responsable del 9% de las emisiones antropógenas de CO<sub>2</sub>, entre el 35-40% de CH<sub>4</sub> (gas cuyo potencial de calentamiento global es 23 veces superior al CO<sub>2</sub>), del 65% de N<sub>2</sub>O (cuyo potencial de calentamiento global es 296 veces superior al CO<sub>2</sub>) y del 64% de las emisiones antropógenas de amonio. Paralelamente, esta actividad representa cerca del 8% del consumo hídrico mundial, constituyendo a su vez la mayor fuente de contaminación de este recurso. Asimismo, la ganadería, debido a su impacto sobre los recursos elementales (clima, degradación del suelo, deforestación, contaminación del aire y del agua), jugaría un papel fundamental en la pérdida de biodiversidad (Steinfeld et al., 2009, pp.xxii-xxiii, 126-128).

Si el planeta Tierra es comprendido “como un sistema único y autorregulado, formado por componentes físicos, químicos, biológicos y humanos” (Lovelock, 2007, p.14), el análisis de las previsiones climáticas no podrá reducirse a los índices atmosféricos, ya que los océanos y sus organismos, los bosques, las nubes y las partículas de polvo interactúan activamente con los primeros (ibíd., pp.83-84). Concretamente, desde el periodo industrial la acidez de los océanos se ha incrementado en un 26%<sup>20</sup> y cuya superficie calentada en promedio 0,11°C por decenio, entre los años 1971 y 2010, ha ocasionado el derretimiento de los mantos de hielo (la superficie media anual del hielo marino del Ártico ha

---

<sup>20</sup> Aproximadamente 44% de las emisiones antropógenas de CO<sub>2</sub> liberadas durante los años 2004-2015 permanece en la atmósfera, mientras que el 56% restante fue removida por los océanos y la biósfera terrestre (WMO, 2016, p.9).

disminuido entre un 3,5 y 4,1% por decenio en el periodo comprendido entre los años 1979 y 2012) (IPCC, 2014, p.4). En este contexto, el Servicio Mundial de Monitoreo de Glaciares reportó pérdidas medias anuales del orden de los 600 a 1200 mm de agua durante los años 2011-2015 (WMO, 2016, p.10). Derretimiento que a su vez incrementa el nivel del mar (aproximadamente 0,19 metros durante el período 1901-2010) y modifica los sistemas hidrológicos (IPCC, 2014, p.4).

Estos cambios geofísicos a su vez desencadenan: alteraciones en las especies animales terrestres y marinas (distribución geográfica, pautas migratorias, interacción con otras especies), modificaciones en el rendimiento de los cultivos, incremento en el número de fenómenos meteorológicos y climáticos (olas de calor, sequías, incendios forestales, precipitaciones extremas, inundaciones), entre otros (ibíd., pp.13-16). Ciertos estudios sostienen que el cambio climático antropógeno podría incrementar la ocurrencia de eventos meteorológicos extremos<sup>21</sup> (WMO, 2016, p.5), pues la frecuencia, intensidad y duración de algunos fenómenos ha cambiado a medida que el sistema climático se ha calentado (Kreft, Eckstein y Melchior, 2016, p.9). Asimismo, esta cadena de eventos terminará por impactar gravemente los sistemas humanos<sup>22</sup>, en especial, “las regiones más pobres del planeta que tienen menor capacidad económica, institucional, científica y técnica para afrontar y adaptarse a los cambios” (Postdam Institute for Climate Impact Research and Climate Analytics, 2012, p.1; Kreft et al., 2016, p.4). Situaciones

---

<sup>21</sup> NOAA (2017) reporta que en el año 1950 se desarrollaron 8 huracanes importantes (categoría 3 o superior) en la cuenca del Atlántico, la mayor cantidad registrada entre 1851-2010.

<sup>22</sup> El Índice de Riesgo Climático Global indica que entre los años 1996 y 2015, 528.000 personas murieron a nivel mundial y se perdieron 3,08 trillones de dólares como resultado directo de casi 11.000 fenómenos meteorológicos extremos. Para el caso particular de Chile, aquel se ubicó, durante al año 2015, en el décimo lugar de los países más afectados, mientras que en el índice de riesgo climático a largo plazo (es decir, el periodo comprendido entre los años 1996 y 2015) ostenta el lugar 62 (Kreft et al., 2016, pp.5, 7). Asimismo, Arriagada, Meckievi, Moraga y Vasconi (2016), haciendo alusión a datos proporcionados por el IPCC, señalan que Chile posee 7 de las 9 características de vulnerabilidad. De igual manera declaran que de acuerdo a información proporcionada por *The International Disaster databases*, Chile ostenta el lugar número 6 en el ítem “Costos económicos de los desastres naturales por país” (3,1 billones de dólares americanos) (pp.9-10).

que probablemente se agravarán a la luz de la advertencia formulada por el IPCC (2014), el cual sostiene que

muchos aspectos del cambio climático y los impactos asociados continuarán durante siglos, incluso si se detienen las emisiones antropógenas de gases de efecto invernadero. Los riesgos de cambios abruptos e irreversibles aumentan a medida que aumenta la magnitud del calentamiento. (p.16)

Esto último, porque la ciencia del clima plantea que los mayores incrementos de temperatura podrían ocasionar una respuesta de retroalimentación positiva de parte del Sistema Terrestre, ya que si bien el planeta posee mecanismos de autorregulación, su avanzada edad lo volvería menos resistente, lo cual podría provocar respuestas no lineales una vez superado uno o más puntos de inflexión. En otras palabras, “debemos estar preparados para que, en lugar de previsible subidas paulatinas y continuas del nivel del mar y de la temperatura, se produzcan discontinuidades súbitas totalmente imprevistas” (Lovelock, 2007, p.84). Considerando además, que una vez cruzado el punto de no retorno<sup>23</sup> no habrá nada que las naciones puedan hacer para evitar que la Tierra caiga en un estado de calentamiento similar al que tuvo hace cincuenta y cinco millones de años (Eoceno), y aunque dichas temperaturas no destruirán la Tierra, sí aniquilarán la civilización (ibíd., pp.23, 25).

Es necesario mencionar que las estimaciones respecto a los peligros asociados al sobrecalentamiento global no son de corta data, resultando reveladoras las predicciones climáticas formuladas desde fines de los años 80, pero que no cobraron la relevancia suficiente hasta inicios del siglo XXI (Lovelock, 2007, p.22, 82). De esta forma, pese a que la primera Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático<sup>24</sup> (CMNUCC) fue adoptada el año 1992, recién la convención del año 2009 declaró que

---

<sup>23</sup> Al respecto varios climatólogos sostienen que la humanidad ya habría ingresado en un punto de no retorno. Uno de los motivos es la rapidez con que avanza el deshielo en el Ártico, otro, hace alusión a los efectos que las partículas de aerosol tienen en el enfriamiento del planeta debido a su capacidad para reflejar la luz del sol. Esto quiere decir, que la misma reducción del uso de combustibles fósiles eliminaría la presencia de aquellas, incrementando consecuentemente la temperatura del globo (Lovelock, 2007, pp.86; 92-93).

<sup>24</sup> Por cambio climático se comprende un “cambio de clima atribuido directa o indirectamente a la actividad humana que altera la composición de la atmósfera mundial y que se suma a la variabilidad natural del clima observada durante períodos de tiempo comparables”. Por efectos

el cambio climático constituye uno de los mayores desafíos de nuestros tiempos. Destacamos nuestra firme voluntad de combatirlo con urgencia, respetando el principio de las responsabilidades comunes pero diferenciadas y las capacidades respectivas. Para alcanzar el objetivo último de la Convención de estabilizar la concentración de gases de efecto invernadero en un nivel que evite una interferencia antropógena peligrosa en el sistema climático, y teniendo en cuenta la opinión científica de que el aumento de la temperatura debería permanecer por debajo de 2°C<sup>25</sup>. (p.5)

Ello implica, en la práctica, una significativa reducción en la tasa de emisiones de gases de efecto invernadero. No obstante, es importante tener en cuenta que, de acuerdo a datos suministrados por la NASA, actualmente el aumento de la temperatura global se sitúa en torno a los 0,85°C<sup>26</sup>. En este contexto se declara que las medidas estipuladas en el Protocolo de Kioto<sup>27</sup> no fueron suficientes, y que de no haber modificaciones sustanciales en el nivel de compromiso de los países se podrían alcanzar aumentos de temperatura del orden de los 4°C para el año 2100<sup>28</sup> (Postdam Institute for Climate Impact Research and Climate Analytics, 2012, p.1). Asimismo, parece poco probable que las promesas adoptadas en el Acuerdo de París (2015) (derivada CMNUCC número 21) puedan responder con la celeridad que el asunto requiere, porque: cada país decide unilateralmente, y de acuerdo a sus circunstancias nacionales, los planes formales de acción climática; las partes tienen hasta el año 2018 para completar las normas de aplicación del Convenio; y recién el año 2023 “se llevará a cabo un balance del progreso colectivo hacia los objetivos del acuerdo” (United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) ONU Cambio Climático: Noticias,

---

adversos del cambio climático se entienden “los cambios en el medio ambiente físico o en la biota resultantes del cambio climático que tienen efectos nocivos significativos en la composición, la capacidad de recuperación o la productividad de los ecosistemas naturales o sujetos a ordenación, o en el funcionamiento de los sistemas socioeconómicos, o en la salud y el bienestar humanos” (CMNUCC, 1992, p.3).

<sup>25</sup> La temperatura que se toma como referencia a partir de la cual realizar el incremento de los 2°C es la presentada durante el periodo preindustrial.

<sup>26</sup> Al cotejarla con la registrada el año 1880.

<sup>27</sup> Protocolo de Kioto: “instrumento legalmente vinculante que, en lo medular, establece compromisos más estrictos de reducción y limitación de emisiones de gases efecto invernadero para los países (...), y un calendario para cumplir dichos compromisos (...). En general los países (...) que han ratificado el Protocolo están obligados a reducir sus emisiones en un 5.2% en relación a sus emisiones de 1990”, entre los años 2008-2012 (Moraga y Araya, 2015, pp.9-10).

<sup>28</sup> Temperatura que, de acuerdo a Anderson (2011), “resulta incompatible con cualquier posible caracterización razonable de los que actualmente entendemos por una comunidad, mundial organizada, equitativa y civilizada” (p.29).

2015). De lo anterior se desprende, que los Estados aún no cuentan con un real curso de acción que mantenga el aumento de la temperatura global bajo los 2°C<sup>29</sup>. Teniendo además en consideración, que dicho límite establece la demarcación entre lo peligroso y extremadamente peligroso, más que entre lo aceptable y peligroso; para esto último se requeriría fijar el objetivo en 1°C, lo cual a la luz de la evidencia no parece posible<sup>30</sup> (Anderson, 2011, p.20).

Respecto al asunto de los 2°C, Anderson (2011) plantea que el establecimiento de aquel parámetro estaría respondiendo más bien a intereses de tipo económico que a la realidad aportada por la ciencia climática. En este sentido la CMNUCC del año 1992 expresó que “las medidas adoptadas para combatir el cambio climático, incluidas las unilaterales, no deberían constituir un medio de discriminación arbitraria o injustificable ni una restricción encubierta al comercio internacional” (p.5). Asimismo, el autor antes mentado critica el lenguaje “políticamente correcto” con que se informa a los encargados de formular las políticas, dando la impresión, falsa por cierto, de que el tratamiento de este problema admite todas las postergaciones deseadas (Anderson, 2011, p.32-34). Valga como ejemplo de la premura que exige el tratamiento del asunto la estimación propuesta por Lovelock (2007), quien sostuvo, hace ya diez años atrás, que si la humanidad dejase inmediatamente de explotar la tierra y el agua, deteniendo a su vez la contaminación del aire, el planeta tardaría aproximadamente mil años en recuperarse (p.24). Por otra parte, al revisar el protocolo emanado de la COP21 (2015), o del también conocido Acuerdo de París, se observa que varios de sus enunciados

---

<sup>29</sup> Para el caso particular de Chile se declara que las principales deficiencias del marco institucional del cambio climático se deben a: 1) falta de trabajo intersectorial, 2) hasta el momento el trabajo con los sectores es de tipo voluntario, lo cual afecta la estabilidad de las políticas que requieren de una visión a largo plazo, 3) ausencia de una partida presupuestaria destinada al cambio climático, 4) ausencia de definición explícita de competencias en materia de cambio climático en diversos órganos del Estado involucrados en la ejecución de políticas (Arriagada et al, 2016, p.6).

<sup>30</sup> De hecho Arriagada y colaboradores (2016) declaran que en general “los instrumentos de política pública suelen estar para cumplir un objetivo (...). Sin embargo, los administradores de programas y los responsables de las políticas públicas se concentran más en medir insumos y productos inmediatos, en lugar de verificar si los programas o políticas han alcanzado su objetivo. Los indicadores descriptivos pueden ser importantes al documentar procesos asociados a programas y/o políticas, pero estos debieran ser evaluados a un nivel más fundamental para determinar, por ejemplo, si un instrumento de política del cambio climático es capaz de cambiar el comportamiento de los agentes económicos involucrados” (p.6).



comienzan con palabras tales como: invita, pide, recomienda, insta, exhorta, alienta; junto a ello, la forma condicional en que muchos verbos se conjugan – específicamente el uso recurrente del verbo “debería” en vez de la utilización del verbo “debe”–, evidenciarían un cierto grado de debilidad en el vínculo que liga a los países con las exigencias. Sumado a ello, no existe un Tribunal del Clima que sancione a los países que no cumplen lo pactado, ni tampoco “vías a nivel internacional que puedan ser utilizadas por los afectados” (Moraga, 2016). De igual manera, la falta de certeza absoluta respecto a los posibles escenarios asociados al descontrol en las emisiones, ha servido de excusa argumentativa para dilatar la implementación de los cambios.

Simultáneamente, la clara interdependencia establecida entre el Estado y el mercado impediría, a causa de los evidentes conflictos de intereses, esperar del primero la ejecución de todas las medidas necesarias para resolver los desafíos que proyecta el cambio climático. Baste para ello comparar la serie de acuerdos y ajustes concertados entre los estados y el capital para el rescate del sistema financiero durante la crisis del año 2008, versus, la escasa voluntad política –por parte de esos mismos actores– para establecer los acuerdos vinculantes necesarios para el afrontamiento de las causas y secuelas del cambio climático (Žižek, 2012, p.344). Por esto mismo Lovelock (2007) declara que “un cambio climático irreversible puede estar tan próximo que no es prudente confiar en que los acuerdos internacionales salven a nuestra civilización del calentamiento global” (p.33).

Junto a lo anterior y considerando que: los descensos en las tasas de emisiones del orden del 8 al 10% solo se han experimentado en crisis económicas muy profundas, tales como la de 1929 y en menor medida la del 2008 (Klein, 2015, p.37); que en esta misma línea, en referencia el informe Stern, los recortes de las emisiones superiores al 1% se han asociado con recesiones económicas; que durante el colapso de la Unión Soviética se registró una disminución anual en la tasa de emisiones del 5%, sostenida durante un periodo de 10 años (Anderson, 2011, p.25). Pareciera que el sistema económico tal como se conoce resulta incompatible con el objetivo de

mantener la temperatura bajo los 2°C, y no ha de sorprender que la implementación de los mecanismos para lograr un control efectivo en la tasa de emisiones tropiecen frontalmente con los aspectos inherentes al funcionamiento del libre mercado, pues un paradigma económico sustentado en una lógica de crecimiento y ánimo de lucro indiscriminado no aceptará los ajustes que afecten el retorno de las ganancias (Klein, 2015, pp.99-100). Por otra parte, y aún cuando, los mecanismos de mercado puedan contener hasta un cierto punto el daño ecológico, los efectos a largo plazo están simplemente fuera de su alcance (Žižek, 2012, p.432).

Igualmente, el reconocimiento del aporte otorgado por la implementación de fuentes energéticas renovables no basta para resolver el problema, pues el mero abastecimiento de aquellas no es capaz de afrontar el núcleo del asunto. A la luz de aquello, urge que la humanidad sitúe la tecnología en perspectiva, reconociendo sus límites y falencias, tanto por las mismas consecuencias que trae su aplicación, como por el hecho de que la encrucijada climática exige una nueva concepción del mundo natural, que superando la definición dogmática y limitada de la vida, propia de un paradigma preecológico, inicie la comprensión de aquel desde una perspectiva que trascienda el ámbito de la mera utilidad (Lovelock, 2007, p.214). En suma, “una transformación de nuestras instituciones sociales, de nuestros valores y de nuestras ideas” (Capra, 1992, p.13). En este sentido, es menester que la gente perciba desde ahora el peligro como algo real, comprendiendo que el ataque contra el ambiente no puede ser controlado, pero sí prevenido (Commoner, 1992, p.183). Es claro que para asegurar la supervivencia de la civilización será necesario “volvernos menos colosales a la mayor velocidad posible” (Catton, 2010, p.308). Siendo importante además señalar, que estas transformaciones, en caso de ser alcanzadas, no significarán un futuro ecológicamente mejor, dado el alcance de los daños perpetrados, pero sí uno que nos permitirá “seguir actuando con humanidad bajo circunstancias que, de otro modo, nos inducirían a actuar como bestias” (ibíd., p.248).

Llama la atención que pese a la abundante evidencia disponible, la visión cargoísta<sup>31</sup> del paradigma preecológico continúa prevaleciendo en nuestra sociedad; por consiguiente, analizar las variaciones que el concepto de naturaleza ha sufrido a través de la historia, examinando, con especial énfasis, los cambios operados durante la modernidad, podría ayudar a comprender, de alguna manera, la razón tras estas conductas esquizoides.

### 1.3. La modernidad y su comprensión de la naturaleza

Capra (1992) señala que entre los años 1500 y 1700 ocurrió un cambio dramático en la manera como el hombre entendía el mundo. Es así como “la visión del universo como algo orgánico, vivo y espiritual, fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina” (p.27). La nueva ciencia al alero de pensadores como Copérnico, Galileo, Bacon, Descartes y más tarde Newton, buscaba, mediante la matematización del espacio y la naturaleza, alcanzar las certezas absolutas que permitieran el dominio de aquella. No es casualidad que durante el siglo XVIII el utilitarismo se posicionara como la teoría ética dominante, el cual basado en la utilización de un sistema matemático buscaba determinar la moralidad de las acciones.

Aunque es cierto que el hombre de continuo ha utilizado a la naturaleza para la satisfacción de sus carencias y deseos. Ya mediante la labor –comprendida como aquella actividad relacionada con todo lo necesario para el mantenimiento de la vida del individuo y de la especie, a través de la cual “el material de la naturaleza se adapta mediante un cambio de forma a las necesidades del hombre” (Arendt, 2003, p.112)–, o por medio del trabajo –es decir, aquella actividad que sometiendo a la naturaleza a un proceso de violencia y destrucción transforma el material dispuesto con la finalidad de proporcionar “un ‘artificial’ mundo de cosas” (Arendt, 2003, p.21)–; la modernidad inició un proceso de conquista y destrucción no registrada hasta el momento.

---

<sup>31</sup> Corresponde a “la confianza básica general en que la capacidad de carga siempre podrá ser elevada de nuevo mediante nuevos descubrimiento tecnológicos” (Catton, 2010, p.287).

Al respecto, Feyerabend (2013) sostiene que esta comprensión fragmentaria de la realidad no sería un fenómeno privativo de la época moderna, ya que las primeras expresiones de alejamiento del mundo –pero a un nivel muy rudimentario si lo comparamos con la postura cartesiana– se habrían registrado en la cultura de los griegos. Así, mientras “el mundo homérico se componía de partes estrechamente unidas y amontonadas en agregados, el ‘nuevo mundo’ de los filósofos se compone de unidades sustanciales relativamente aisladas” (p.145). En este contexto es importante destacar que la visión homérica no desapareció de manera inmediata, haciéndose ampliamente presente durante la etapa de transición hacia la implementación del nuevo paradigma, desarrollado en base a juicios reflexivos que permitieron concretar un concepto más “racional”, pero no necesariamente superior, de la naturaleza<sup>32</sup> (ibíd., pp.149-150, 214). Esto último, porque “las ideas no tienen éxito en la historia en virtud de su verdad, sino que en virtud de sus relaciones con procesos sociales específicos” (Berman, 2007, p.46). Por ejemplo, no es que la concepción cartesiana de la naturaleza goce de una suerte de superioridad sobre las interpretaciones precedentes, sino que simplemente, aquella está respondiendo a un proyecto humano y, por ende, su éxito deriva del mejor tratamiento recibido en base a razones, prejuicios, hechos, etc. (Feyerabend, 2013, pp.128-129).

Por consiguiente, esta nueva visión filosófica hace que

la intuición pierda en todas partes autoridad, el hombre se aleja en medida cada vez mayor de la naturaleza que lo rodea (...). Las reflexiones conceptuales ocuparán en adelante el lugar central en el trato con la naturaleza, y determinarán la esencia de las cosas que nos rodean. (ibíd., pp.221-222)

Pese a ello, el conocimiento intuitivo<sup>33</sup> no desapareció por completo. Específicamente Aristóteles, “niega dar primacía a los hechos producto de la

---

<sup>32</sup> En este punto es importante señalar que la transición del mito a la filosofía no solo estuvo vinculada a transformaciones intelectuales, sino también a cambios sociales, políticos y religiosos, desarrollados a causa del crecimiento de la polis griega entre los siglos IX y IV a.C (Kirk, Raven y Schofield, 2014, pp.106-107).

<sup>33</sup> El conocimiento intuitivo reconoce al conocimiento como una entidad indiferenciada a la que le es ajena la contraposición sujeto objeto (Delgado, 2007, p.27), ya que el sujeto aprende estando inmerso en la experiencia misma. De ahí que este tipo de conocimiento se asocie a una experiencia sensual (Berman, 2007, pp.71-72).

especulación frente a los hechos fundamentales de la percepción [y tampoco] cree conveniente ‘forzar las observaciones e intentar adaptarlas a las propias teorías y opiniones’” (ibíd., p.230), pues entiende que el conocimiento deriva “en primera instancia de la información obtenida del mundo exterior” (Berman, 2007, p.27). Por el contrario, Platón, al establecer la posibilidad de alcanzar un conocimiento absoluto por medio del estudio de lo permanente, (Delgado, 2007, p.28) otorgó un legado invaluable a la modernidad, a saber, el establecimiento de la distinción entre sujeto y objeto del conocimiento como *conditio sine qua non* del acto cognitivo; porque, si la función del sujeto es analizar el objeto, esto no podría, de acuerdo al pensador, llevarse a cabo mientras aquellos se encontraran fusionados (Berman, 2007, p.72). De igual manera, criticó fuertemente la experiencia sensible, pues si la verdad es de naturaleza inmaterial, el cuerpo no es más que una carga distractora del espíritu y, por consiguiente, “el verdadero conocimiento solo es posible para un espíritu no turbado por los sentidos” (Arendt, 2003b, p.57).

Asimismo, el platonismo no significó la extinción inmediata de la conciencia participativa, pues esta logró pervivir, en distintos grados, hasta la Revolución Científica. Por esto era común que durante los tiempos premodernos<sup>34</sup> no se reconociera un método exclusivo para la obtención de conocimiento, ni la preeminencia de un saber sobre otro; y en los casos en que se otorgaba a ciertos saberes, como la sabiduría, un mayor peso, fue netamente por su carácter integrador (Delgado, 2007, pp.27-28). Estas son las razones por las cuales durante la época Medieval “los hombres y mujeres seguían viendo el mundo principalmente como una indumentaria que vestían en lugar de una colección de distintos objetos que ellos confrontaban” (Berman, 2007, p.72). Pese a ello, durante este periodo también comenzaron a registrarse los primeros síntomas de lo que traería la modernidad. Uno de estos, sino el más significativo, fue la legitimación absoluta del saber trascendente espiritualizado (Delgado, 2007, pp.28-29).

---

<sup>34</sup> De acuerdo a Berman (2007) la conciencia premoderna estaba mentalmente “localizada en algún punto entre la conciencia pre-homérica y la visión objetiva de la Europa del siglo XVII” (p.73).

Si bien la modernidad hereda del Medioevo el paradigma de la exclusión y jerarquía de saberes, instaura también un cambio fundamental, al sustituir la hegemonía del saber trascendente por el de la razón humana expresado en la forma de saber científico. Desde este nuevo paradigma, el progreso comienza a ser comprendido en términos puramente mecanicistas, “el proceso por el cual el mundo natural menos ordenado es refrenado por el hombre para crear un ambiente material de mayor orden” (Tiezzi, 1990, p.263). El hombre se sitúa así como un ente todopoderoso capaz de corregir, e incluso aún, de perfeccionar la naturaleza (Delgado, 2007, p.31). En este sentido, llama profundamente la atención que el desmantelamiento de las concepciones sacralizadas del mundo no significaran una racionalización de las relaciones del hombre con la naturaleza, que lo llevara a articular “su economía en una simbiosis estable con el medio” y, curiosamente, por el contrario, terminara por ignorar las limitaciones propias del planeta, en base a una confianza ciega en la capacidad de la ciencia moderna anclada en una concepción de progreso infinito<sup>35</sup> (Naredo, 1993, p.61).

Bajo esta nueva forma de comprender el mundo, Descartes sostiene la necesidad de delimitar lugares claramente separados entre sujeto y objeto del conocimiento; exigiendo asimismo para el primero un método, basado en la razón matemática –“que no requiere ni testigos ni presupuestos sensoriales” (Arendt, 1984, p.77)– que asegure un acceso confiable al segundo (Delgado, 2007, p.30). Dada la desconfianza que manifiesta hacia los datos sensoriales, demanda que el conocimiento intuitivo sea reducido a uno de naturaleza matemática, y como tal, interno y abstracto (Feyerabend, 2013, p.237). Respecto a este último punto Torretti (1998), haciendo alusión a la obra de Galileo, ilustra perfectamente el espíritu del momento al indicar que

las propiedades reales de las cosas materiales son solo aquellas que se dejan expresar exhaustivamente en términos de magnitud, figura y movimiento; las demás, olor, sabor, calor y frío, color, sonido, existen como tales únicamente en la percepción del ser vivo expuesto a la acción de esas cosas. (p.26)

---

<sup>35</sup> La misma aparición de la agronomía como ciencia empírica otorgó apoyo a la idea de que el hombre podía acrecentar y modificar los procesos naturales (Naredo, 1993, pp.65).

En esta misma línea, pero ahora desde la perspectiva cartesiana, se sostiene que la naturaleza por ser de naturaleza material y carente de sustancia pensante, constituye un objeto regulado por leyes mecánicas, que el sujeto –mediante la aplicación de un método también mecánico de pensamiento– puede conocer y dominar a cabalidad (Berman, 2007, pp.33-34). Bacon por su parte, bajo la consigna “el conocimiento es poder y la verdad utilidad”, e influido por el pensamiento cartesiano, sostiene que es necesario eliminar cualquier noción que siga la impresión sensible, ya que solo el método científico permitirá captar correctamente la naturaleza al liberar los sentidos de cualquier prejuicio (Feyerabend, 2013, pp.237, 245, 247-248). Sin embargo, aquel es un fuerte defensor de la experimentación, científica por cierto, como método para cuestionar la naturaleza a fin de obtener las verdades contenidas en esta (Berman, 2007, p.31).

En este contexto, es claro, que si “la interpretación de los procesos naturales y la degradación de los ecosistemas está antecedida y determinada por la comprensión de lo que nuestra especie ha concebido como naturaleza” (Baquedano, 2008, p.21); las consecuencias ecológicas asociadas a las revoluciones científica, industrial y comercial, no serán más que fenómenos inscritos en aquella hermenéutica ecorreificadora, entendida, como la forma especísta de comprender la naturaleza a través de la historia, resultado de una visión cosmológica moderna que entiende naturaleza y cuerpo como *res extensa* (ibíd., p.45).

Aunque la degradación ambiental ha llegado a constituirse en un asunto patognomónico de la cultura moderna, ello no significa asumir que los pueblos antiguos se caracterizaran por ser concienzudos ecologistas (Diamond, 2006, p.32). Al respecto, Harari (2014) señala que el registro histórico sitúa al *Homo sapiens* como un asesino ecológico en serie, al haber propiciado durante la primera oleada de colonización la extinción “de cerca de la mitad de las grandes bestias del planeta mucho antes que los humanos inventaran la rueda, la escritura o las herramientas de hierro” (pp.84, 90). En esta misma línea Lovelock (2007) declara que tal vez los primeros humanos eran bastante

similares a nosotros, solo que nosotros somos muchos más y contamos con más medios (p.209). Específicamente, la heurística del temor –la cual mediante una casuística imaginaria que representando lo todavía no experimentado, y alertada por la prevista desfiguración que dichas amenazas podrían traer sobre el hombre y el planeta, busca orientar las acciones humanas– da cuenta de los peligros asociados al nuevo poder técnico del hombre. Si antiguamente las intervenciones sobre la naturaleza no afectaban la “invulnerabilidad del Todo”, las consecuencias del progreso tecnológico desplegado por el *homo faber* cambiaron radicalmente esta realidad y, con ello, los preceptos de la ética; tanto, porque se agregó un nuevo objeto de interés, como, por los alcances espaciales y temporales de aquella<sup>36</sup> (Jonas, 1995, pp.15-17, 32-34, 65-66).

#### 1.4. La naturaleza como reservorio de energía

“Con el triunfo de la mecánica newtoniana en los siglos XVIII y XIX la física quedó establecida como prototipo de una ciencia ‘exacta’ con la que se habían de cotejar todas las demás ciencias” (Capra, 1992, p.100). En efecto, la interpretación de la historia en base a una ley fundamental de naturaleza dialéctica<sup>37</sup>, así como la creencia de que “las reglas de la ley natural proveen una base para el cuerpo político” (Arendt, 1995, pp.54), no son más que ejemplos del predominio de dicho espíritu mecanicista.

Si las ciencias, la historia y la política respondieron positivamente a esta nueva manera de comprender el mundo, la economía, como era de esperar, también comenzó a definirse bajo este tipo de supuestos<sup>38</sup>. La lógica tras la mano invisible del mercado de Smith constituye un claro reflejo de lo anterior, al

---

<sup>36</sup> Pese a ello la ética de la responsabilidad propuesta por Jonas (1995) continua siendo una ética antropocéntrica, al ser el destino del hombre lo que el impulsa el interés por la conservación de la naturaleza (p.33).

<sup>37</sup> Ya en sentido hegeliano en la forma de astucia de la razón, ya en sentido kantiano como estrategia de la naturaleza, o bien desde la perspectiva marxista orientada por el interés de clase.

<sup>38</sup> Esta transformación de la economía en economía pura o matemática se observa por ejemplo en el lenguaje utilizado para describir procesos económicos tales como el de la oferta y la demanda. Así, “los participantes en un mercado ‘gravitarán’ automáticamente (y, por supuesto, sin ‘fricción’ alguna) hacia el precio de ‘equilibrio’ situado en el punto de intersección de las dos curvas” (Capra, 1992, p.112).



plantear la hipótesis de que las leyes naturales presentes en el mercado conducen espontáneamente hacia un equilibrio social. Compórtese egoístamente, diría Smith (1994), que los mecanismos naturales del mercado<sup>39</sup> conjugarán los intereses particulares hacia el bienestar de la sociedad<sup>40</sup> (p.46), ya que como muy bien señala Mandeville, “los vicios privados hacen los beneficios públicos”.

El protagonismo adquirido por este nuevo tipo de razón económica alcanzó tal magnitud, que se llegó a establecer la idea de que “en el mercado no solo se produce el intercambio y la competencia, sino también la verdad sobre las acciones de gobierno” (Ortiz, 2010, p.223). El comercio se transforma así en el instrumento principal del poder del Estado. Más aún, el arte de gobernar se define ahora como “el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía” (Foucault, 2006, pp.121), pues en la medida en que el gobernante respete la naturaleza de los procesos económicos, interviniendo –basado en un conocimiento técnico de los elementos constituyentes del Estado (estadística<sup>41</sup>) (ibíd., p.320)– solo para “dejar reglarse el mayor bienestar individual (...), a fin de que, en efecto, pueda servir a todos” (ibíd., p.397), su gobierno será catalogado como exitoso. Es decir, el soberano desplegará procesos meditados de gobierno, en la forma de mecanismos de seguridad, sobre una realidad<sup>42</sup> que transcurre de acuerdo a leyes que le son propias (ibíd., pp.68-70, 101). Una naturalidad distinta a la naturalidad exhibida por la cosmoteología de la Edad Media y, a su vez, opuesta a la artificialidad de la razón de Estado basada en la policía (ibíd., p.400). En esta misma línea Foucault citando a Le

---

<sup>39</sup> No obstante, esta naturalidad no tenía mucho de natural, pues los mercados libres no habrían prosperado sin la intervención del Estado. Al respecto Polanyi (2007) declara que “entre 1830 y 1850 se produjo no solo una gran eclosión de leyes que abolieron reglamentos restrictivos, sino también un enorme crecimiento de funciones administrativas del Estado capaz de desarrollar las tareas fijadas por los portavoces del liberalismo” (p.229).

<sup>40</sup> Lo anterior no significa asumir que Smith considerara la esfera económica como fuente de la moral y la política, por el contrario, aquel sostenía que la riqueza debía estar subordinada a los objetivos de la sociedad (Polanyi, 2007, pp.189-190).

<sup>41</sup> Estadística: “conocimiento del Estado, el conocimiento de las fuerzas y los recursos que en un momento dado caracterizan un Estado” (Foucault, 2006, p.320). Para Voltaire la estadística significa ilustración, ya que para la Ilustración la estadística representa por antonomasia el conocimiento objetivo (Han, 2014, p.88).

<sup>42</sup> Realidad en la cual la población ya no es considerada como una colección de sujetos jurídicos, sino como un conjunto de procesos cuyo aspecto universal es el deseo. Una suerte de objeto técnico capaz de ser manejado (Foucault, 2006, pp.93-96).

Trosne sintetiza perfectamente la interrelación entre ciencia, economía y gobierno, al sostener que “la ciencia económica no es otra cosa que la aplicación del orden natural al gobierno de las sociedades, también es constante en sus principios y tan susceptible de demostración como las ciencias físicas más seguras” (ibíd., pp.69-70).

Es importante destacar que este nuevo paradigma económico no habría prosperado sin una sustantiva transformación de los valores sociales, pues tradicionalmente las actividades comerciales cargaban con el estigma del vicio y la corrupción (Ríos, 2011, p.141). No es de extrañar entonces que los postulados centrales de los inicios del pensamiento político liberal, desde Hobbes hasta James Mill, se encontraran fuertemente vinculados a la sociedad posesiva de mercado, también denominada sociedad capitalista, cuyo espíritu definido en términos de “individualismo posesivo” entiende que

la libertad solo es plena si el individuo es concebido como propietario de sus capacidades y su persona, es decir, el hombre es propiamente humano en virtud de su carácter de propietario (...). Y la sociedad resulta ser así una serie de relaciones entre propietarios, esto es, un mercado. (Ruiz, 1985, p.63)

Ahora, la ética ya no se funda más en la frugalidad o la negación de uno mismo, sino en la pasión, la opinión y el interés (Ríos, 2011, p.153); en razón de que los individuos son percibidos como átomos, y el sistema social como la agregación de aquellos “corpúsculos individuales (...) empujados por la fuerza del interés económico”<sup>43</sup> (Naredo, 1993, p.77). En este contexto, la política deja de ser comprendida como una actividad que encuentra en su propia realización su sentido, llegando a constituirse en un simple medio encargado de asegurar la productividad, seguridad y libre competencia de los individuos.

Es preciso mencionar que esta serie de transformaciones no fueron cuestión de azar, sino la evolución de un proceso histórico bastante particular iniciado en la Europa del siglo XV. Es así como el proceso de expansión colonial

---

<sup>43</sup> De hecho, la liberación del ejercicio del poder económico de cualquier traba moral contribuyó a destruir las relaciones de cooperación, respeto y colaboración, tanto entre los hombres, como entre estos y la naturaleza (Naredo, 1993, p.78).

europeo<sup>44</sup>, impulsado por los límites a la productividad que experimentaba el feudalismo, provocó una superación sistemática del concepto hermético de realidad vigente durante la Edad Media. Esta expansión del territorio y la conciencia difundió la idea de que la humanidad contaba con recursos ilimitados, que el mundo era infinito y que el futuro, gracias al avance tecnológico, podía ser cada vez mejor. En suma, la vida se podía vivir de modo abundante (Catton, 2010, p.57). Fue precisamente esta supuesta prodigalidad la que permitió el desarrollo de un concepto naturalista de progreso, y “de todas las actividades humanas, solo la labor (...), es interminable, y progresa de manera automática” (Arendt, 2003, p.117). De ahí el meteórico ascenso de la labor productiva al pináculo de las actividades humanas durante la modernidad.

Al retomar las ideas planteadas inicialmente, se observa, que esta nueva forma de comprender el mundo, desarrollada a partir del proceso de expansión colonial, provocó un incremento en la confianza, la confianza creó crédito y el crédito crecimiento económico, que a su vez permitió una mayor difusión de aquel. De manera paralela, la conquista europea otorgó los beneficios necesarios para la devolución de los préstamos, incrementando con ello la confianza de los prestamistas para otorgar más crédito: el círculo mágico del capitalismo en acción. En síntesis, estas dinámicas sustentaron la idea de que el dinero podía reproducirse ilimitadamente a sí mismo<sup>45</sup> (Harari, 2014, pp.339-342).

---

<sup>44</sup> Entre los años 1500 y 1750 Europa era dueña de América y de los océanos. El periodo comprendido entre 1750 y 1850 significó para Europa occidental la conquista de extensas partes de Asia, y ya en los años 1900 los europeos controlaban la economía mundial (Harari, 2014, pp.309-310).

<sup>45</sup> Si los distintos ámbitos que conforman la realidad no progresan de manera aislada, es necesario analizar las influencias generadas entre los sistemas económicos, sociales y científicos con la finalidad de obtener una visión más integral de aquella. Así, “el colapso de la economía feudal, la emergencia del capitalismo y la profunda alteración de las relaciones sociales que acompañaron a estos cambios, suministraron el contexto de la Revolución Científica [la cual tuvo por función otorgar el] ‘modo de cognición’ necesario para fundamentar la serie transformaciones que se venían gestando (Berman, 2007, p.49). Se desarrolló así una estrecha interconexión entre imperialismo, capitalismo y ciencia moderna, a tal punto que “para los europeos modernos, construir un imperio era un proyecto científico, mientras que establecer una disciplina científica era un proyecto imperial (...). Y detrás del ascenso meteórico tanto de la ciencia como del imperio acechaba una fuerza particularmente importante: el capitalismo. Si no hubiera sido por hombres de negocios que buscaban hacer dinero, Colón no habría llegado

Si durante los tiempos premodernos el mundo era concebido como uno de naturaleza estática y limitada, el incremento de la riqueza solo podía llevarse a cabo si otra parte perdía la misma cantidad ganada por la primera, de ahí precisamente el estigma social que marcaba las actividades comerciales (ibíd., pp.339-341). Retrocediendo en el tiempo y llegando hasta el pensamiento aristotélico, el cual juega un rol central en la ética medieval, se observa un evidente rechazo hacia aquellas actividades orientadas a la obtención de beneficios pecuniarios. Crematística<sup>46</sup> comercial llama aquel a este tipo de quehaceres, tildándolos de antinaturales e inmorales, pues al ser el objeto de aquella el dinero no se estaría dando a este el destino para el que fue creado, a saber, como medio de cambio para la adquisición de los productos necesarios para la satisfacción de las necesidades naturales. En contraposición a la crematística comercial Aristóteles (1969) ubica a la crematística doméstica, correspondiente a un modo de adquisición natural subordinada a la *oikonomía* (economía doméstica o administración de la casa) y utilizada para la obtención de los medios necesarios para la subsistencia (pp.31-37). Por consiguiente, el pensamiento desarrollado por Smith ya no considera a la crematística como actividad subordinada a la *oikonomía*, sino como objeto mismo de la Economía Política Inglesa<sup>47</sup>, o sea,

la ciencia inaugurada por Smith debería denominarse “Ciencia Crematística” y no “Ciencia Económica”, ya que en ella se estudia solo una dimensión muy limitada de la *oikonomía* (...). Surge así la concepción del ser humano como *homo economicus* (...) cuyo comportamiento viene dado únicamente por consideraciones crematísticas. (Cano, Cendra y Stahel, 2005, pp.53, 56)

Más concretamente, dos eventos notables desarrollados entre los siglos XVIII y XIX, a saber; el nacimiento de la Revolución Industrial y el liberalismo económico, los que dieron inicio a la “utopía económica capaz de reducir todos los elementos de la producción al estado de mercancías” (Polanyi, 2007, p.14). Si durante el periodo de colonización europea la apropiación del Nuevo Mundo

---

a América, James Cook no habría alcanzado Australia y Neil Armstrong nunca habría dado aquel pequeño paso sobre la superficie de la Luna” (Harari, 2014, pp.328, 335).

<sup>46</sup> “El arte de adquirir bienes” (Aristóteles, 1969, p.31).

<sup>47</sup> Nótese como la expresión ‘economía política’ da cuenta de las mutaciones que sufre la política, cuyo sentido originario era la libertad. La economía, por el contrario, estaba reservada al ámbito de lo privado, lugar donde aparece la necesidad y la violencia. Este asunto se tratará más profundamente en el capítulo dos.

fue la actividad característica que llevó a un incremento, solo potencialmente permanente, en la capacidad de carga<sup>48</sup> del planeta, durante el periodo industrial la sobreexplotación fue el sello distintivo<sup>49</sup> (Catton, 2010, pp.61, 63, 155).

Concretamente, una economía de mercado organizada por el principio del liberalismo económico, y auspiciada por las mejoras en la productividad prometidas por la emergente industria, fue lo que permitió a la sociedad tomar la forma específica de sociedad de mercado. Esta forma particular de organización, basada en una subordinación de las instituciones sociales a los mecanismos de mercado, provocó que la producción conformara el tipo de interacción determinante de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Desde esta perspectiva, el hombre es la mercancía correspondiente a la fuerza de trabajo, en tanto la naturaleza, la mercancía de las materias primas (Polanyi, 2007, p.216), es decir, un simple reservorio de energía a disposición para ser extraída y almacenada con vistas a la producción global (Acevedo, 2016, p.69).

De acuerdo a Polanyi (2007), la definición del hombre como *homo oeconomicus* no fue más que una invención del emergente liberalismo económico para justificar la transformación de la sociedad en una sociedad de mercado (p.17). Ello, porque cuando el sistema económico, alegando a su capacidad de autorregulación, se encuentra aislado de cualquier relación social, la misma sociedad debe transformarse para que el sistema funcione de acuerdo a sus propias leyes (p.105). En otras palabras, la economía de mercado necesita de una sociedad de mercado, de ahí que “incluir al trabajo y a la tierra entre los mecanismos de mercado supone subordinar a las leyes del mercado la sustancia misma de la sociedad” (p.126). Por el contrario, la psicología del hombre mal llamado primitivo era más bien comunista y no capitalista, porque los bienes materiales tenían por función servir al orden

---

<sup>48</sup> Capacidad de carga: “número de individuos que, viviendo de una manera dada, pueden ser mantenidos *indefinidamente* por un medio ambiente”. El agotamiento de recursos y la acumulación de sustancias dañinas reducen la capacidad de carga (Catton, 2010, pp.35, 42).

<sup>49</sup> De acuerdo a Catton (2010) dos serían los acontecimientos que permitieron el progreso, a saber: el descubrimiento de un segundo hemisferio y el desarrollo de la tecnología capaz de aprovechar la energía fósil (p.223).

social. Por esto, es que hasta finales del feudalismo los sistemas económicos estaban organizados de acuerdo a principios de reciprocidad, redistribución, administración doméstica o una combinación de los tres<sup>50</sup>, y donde los pocos mercados locales, así como los actos de trueque, desempeñaban un papel subalterno (pp.85, 100, 110). Aunque es cierto que a partir del siglo XV los mercados comenzaron a jugar un papel importante –gracias a la acción deliberada del Estado a través del sistema mercantilista<sup>51</sup>–, su organización estaba estrictamente regulada y, por ende, la idea de un mercado capaz de guiarse por sus propias leyes ni siquiera formaba parte del imaginario colectivo. Lo anterior, porque no había “existido ni en el sistema tribal ni en la feudalidad o en el mercantilismo un sistema económico separado de la sociedad” (p.126). En consecuencia, el desarrollo de una economía de mercado autorregulada no será más que una realidad artificialmente generada por el fenómeno del maquinismo.

Es claro, que el tránsito desde una economía de subsistencia a una basada en el mercado, no habría sido posible sin una clara redefinición del concepto de naturaleza desde la cual avalar las conductas de la naciente sociedad industrial. Al respecto, Capra (1992), haciendo referencia a Merchant, declara que

la imagen de organismo vivo y de madre que se le daba a la tierra fue utilizada como obstáculo cultural para limitar las acciones de los seres humanos. No es nada fácil matar a la propia madre, hurgar en sus entrañas en busca de oro o mutilar su cuerpo (...). Mientras se pensó en la tierra como algo vivo y sensible, podía considerarse como falta ética del comportamiento humano el llevar a cabo actos destructivos en contra de ella. (p.31)

Por ende, la visión cartesiana del universo y su división fundamental entre la mente o *res cogitans* y la materia o *res extensa*, así como la tipificación de la identidad humana con la racionalidad, otorgó el fundamento epistemológico para superar el freno cultural de las edades pasadas y, con ello, justificar la

<sup>50</sup> “Ni en la Antigüedad, ni en la Alta Edad Media se vendían ni compraban normalmente los bienes de la vida cotidiana” (Polanyi, 2007, p.293).

<sup>51</sup> “La política mercantilista suponía que los recursos de todo el territorio nacional fuesen puestos al servicio de objetivos de poder con miras al exterior (...). [Pero] por muy enérgicamente que haya reivindicado la comercialización como política nacional, concibió los mercados de forma exactamente contraria al espíritu de la economía de mercado” (Polanyi, 2007, pp.117, 124-125).

manipulación y explotación de la naturaleza llevada a cabo por la ideología burguesa y el capitalismo “*laissez-faire*”<sup>52</sup> (Berman, 2007, p.124).

Cuando la naturaleza queda reducida a pura materialidad y despojada de cualquier objetivo inmanente –al no existir propósito, vida o espiritualidad en la materia– aquella solo adquiere valor en función de los objetivos dispuestos por el hombre. En este sentido Ferry (1994) reconoce en el humanismo metafísico el “origen de una empresa de colonización de la naturaleza sin precedentes” (p.26), pues el hombre no satisfecho con haberla privado de todo misterio al convertirla en objeto, a partir de la Revolución Industrial la ha sometido sin contemplaciones hasta el agotamiento. Ahora el ser humano

no se limita a sacar provecho de la naturaleza para subsistir y alcanzar un prudente bienestar (...). Esta actitud, propia del hombre de la técnica artesanal (...), ha sido drásticamente cambiada por otra, consistente en explotar sin miramientos y a ultranza a la naturaleza. (Acevedo, 2016, p.190)

Aquella sometida sin contemplaciones a las exigencias del proceso productivo, en aras de la máxima eficiencia, “es algo siempre disponible para su utilización, explotación y consumo sin límites” (ibíd., p.193). Se trataría, parafraseando a Heidegger, de una gigantesca estación de gasolina.

Más tarde, el mercado “además de mercancías y servicios, produce consenso y legitima económicamente un Estado” (García de la Huerta, 2010, p.83). Por ende, si a partir del siglo XVIII el mercado tenía por función restringir la razón de Estado, desde la segunda mitad del siglo XX la construye, llegando a suplantarla, a tal punto, que la razón económica se vuelve ilimitada (ibíd., p.92). Desde este liberalismo económico renovado, en la forma de neoliberalismo, la crematística comercial ya no solo guiará la economía, sino también las subjetividades, al posicionar al consumo como método de reproducción de los valores de cambio (Cano et al., 2005, pp.59, 61).

De esta forma, un progreso que –afectado por un modelo de sociedad posesiva de mercado– identifica desarrollo con la acumulación de bienes materiales, desestimaré cualquier actividad o forma de vida que no responda a

---

<sup>52</sup> Es importante destacar que no es hasta el año 1830 que el *laissez-faire* cobra toda su fuerza en el escenario social (Polanyi, 2007, p.225).

los modelos cognitivos reduccionistas y lineales –tildándolas de atrasadas, ineficaces o improductivas–, desde cuya perspectiva más de lo mismo siempre es mejor (Shiva, 2004, pp.30, 34-35). Cuando el desarrollo es reducido a crecimiento económico y, en consecuencia, lo que rige la economía ya no es la administración de los recursos para el sustento y satisfacción de las necesidades básicas, sino la producción de bienes que reporten el máximo retorno de ganancias, las cargas ecológicas y sociales son simplemente desestimadas –ya que “lo que no puede ser expresado en valor económico [o en otras palabras, lo que tiene un valor de uso pero no de cambio] tiende a ser menospreciado como valor o simplemente se excluye de la relación valorativa” (Delgado 2007, p.104)– y externalizadas sobre las poblaciones incapaces de participar del competitivo mercado de bienes y servicios. Por lo mismo, el incremento del producto interno bruto no significa incremento igualitario en el bienestar o la riqueza, por el contrario, “más mercancía y más dinero significan menos vida: en la naturaleza (por la destrucción ecológica) y en la sociedad (por la negación de las necesidades básicas)” (Shiva, 2004, p.36).

#### 1.5. La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido

Es precisamente esta comprensión de la naturaleza, ya no como ente sino como objeto<sup>53</sup> o existencia para y desde un sujeto, lo que termina ocasionando el ocultamiento de lo que ella es. Esto, porque el anhelo de dominio –que bajo el paradigma de la maquinación establece la preeminencia de lo calculable y al hombre como medida de todas las cosas– adopta, en sintonía con su lógica tecnocrática, una actitud de desprecio hacia el ser; ya que si solo lo planificable goza de valor, lo que no logre insertarse en la grilla de la objetivación es simplemente desechado (Carrasco, 2007, p.166).

Desde la perspectiva de Hannah Arendt (1995), se sostiene que la consideración del hombre como “medida de todas las cosas” no sería más que

---

<sup>53</sup> El objeto “no es el ente sin más, sino el ente encuadrado en una determinada modalidad de manifestación” (Carrasco, 2007, p.168).



una salida para tratar de interrumpir la interminable cadena de medios y fines experimentada por los productos resultantes del proceso de fabricación, ya que si bien cada proceso alcanza su fin con la cosa terminada, una vez que aquella ha sido incorporada al mundo puede servir de medio para otro fin. Esto en la práctica significa, que durante el proceso de fabricación el hombre no solo destruye, sino también, desconoce la existencia de cualquier valor intrínseco domiciliado en la naturaleza (p.101). Es por ello, que cuando la instrumentalidad constituye la última norma que gobierna el mundo finito aquel termina por vaciarse de sentido (ibíd., p.102).

Para contextualizar adecuadamente lo anterior, es necesario tener en cuenta que la sobrevaloración del concepto de utilidad fue la respuesta otorgada al desplome de todo el marco referencial que trajo consigo la muerte de Dios y, con ella, el fin de la distinción entre los dominios sensible y suprasensible, o, entre mundo real y aparente (Arendt, 1984, p.22). De esta manera, el nuevo punto de apoyo establecido por la Modernidad portó como consecuencia fundamental una serie de transformaciones respecto a la manera como se entendía el mundo. La desconfianza del hombre hacia sus aparatos cognitivos y sensoriales llevó a que este, por una parte, negara la existencia de alguna verdad última, al reducir aquella al estatus de una serie de certezas en constante actualización; y por otra, el acceso a las mismas ya no era dada o revelada, pues si lo único que el hombre podía conocer era lo hecho por él mismo, el pensar orientado por la búsqueda de sentido exigió ser reemplazado por el conocer dirigido por la averiguación de la verdad (Arendt, 1984, pp.16-17, 21, 26, 64, 73; 2016, p. 89) y, con ello, la pregunta fundamental ya no era por qué ocurren los fenómenos, sino cómo ocurren aquellos. Asimismo, la validez de los resultados ya se funda en “lo que ‘revela’, sino de la forma en que ‘opera’” (Arendt, 2016, pp.65, 88). Simultáneamente, el interés se desplazó desde las cosas hacia los procesos y, a su vez, el concepto de proceso implicó la separación de la cosa y su significado. En este contexto, si el hombre solo conoce lo que hace o fabrica, los significados se transformarán en fines, factibles de convertirse en un futuro en medio de otro proceso (Arendt, 1995, pp.47, 61-62; 2016, pp. 92-93). Esta nueva perspectiva ocasionó

que los valores ya no tuvieran significado propio, quedando reducidos a simples productos sociales que “solo existen en la relatividad cambiante de los nexos y el comercio sociales” (Arendt, 2016, p.55).

Paralelamente, el sentido común –comprendido como aquel sentido “que controla y ajusta todos los datos de nuestros sentidos estrictamente particulares con los de los demás”, el que “me garantiza que estoy viendo, tocando, oyendo, oliendo y degustando el mismo objeto” (Arendt, 2008, p.29; 1984, p.67)– comenzó a ser desestimado por ser incapaz de pronunciar las tan anheladas afirmaciones apodícticas asociadas a la verdad racional o matemática, y cuya fiabilidad era independiente del mundo y de los hombres (Arendt, 1984, p.77). En resumen, fue la desconfianza hacia el sentido común<sup>54</sup>, así como el reemplazo del pensar por el conocer, lo que ocasionó que el hombre quedara “prisionero en un no-mundo de sensaciones sin significado” (Arendt, 2016, p.91).

Afortunadamente, la situación previamente señalada no implicó el desaparecimiento de aquella necesidad, o inclinación, a pensar más allá del saber orientado por la utilidad (Arendt, 1984, pp.22-23). De hecho, la escasa o nula atención brindada al pensar en pos del sentido provocó que el hombre cayera en una *vorágine* represora del cuerpo, la *psiquis*, la imaginación, el deseo y la naturaleza. Al respecto, Heidegger acusa que esta pérdida de sentido sería el resultado del predominio de un tipo específico de pensar presente durante la Época Moderna. Calculante, llama él a este tipo de pensar, comprendido como un pensar planificador que tiene en cuenta las circunstancias en función de una meta determinada.

Aunque tanto Heidegger como Arendt critican la falta de sentido que hereda la Modernidad, en otros aspectos sus visiones son totalmente contrapuestas.

---

<sup>54</sup> Sentido común: “nuestro sentido del mundo y de la intersubjetividad, una cualidad producida en común” (Arendt, 1997, p.35). De hecho “si el científico, mal guiado por su propia pesquisa, comienza (...) a menospreciar la comprensión popular de la que ha partido, entonces perderá inmediatamente el hilo de Ariadna del sentido común, que es el único capaz de guiarle con seguridad a través del laberinto de sus propias conclusiones” (Arendt, 2008, p.22). Por esto, la pérdida de sentido común constituye “el único síntoma general de la locura” (Arendt, 2003b, p.130).

Específicamente Heidegger, al identificar la verdad<sup>55</sup> con el ser<sup>56</sup>, no considera que la discusión pública –ya se trate de la verdad factual, correspondiente a los hechos verificables por los sentidos y encargada de configurar el pensamiento político; o ya de la verdad de razón, correspondiente a ideas intangibles, configuradora de la especulación filosófica– constituya una condición dadora de objetividad (Arendt, 2016, p.364; Sahuí, 2012, pp.86-87). Por el contrario, para Arendt existiría una relación interdependiente entre pensamiento y experiencia –ya que “todo pensamiento nace de la experiencia, pero ninguna experiencia obtiene algún sentido sin haberse sometido antes a las operaciones de la imaginación o del pensar” (Arendt, 1984, p.107). Un reflejo de la posible conciliación entre vida contemplativa y activa. En cambio, y como se indicó recientemente, para Heidegger (1989), la verdad se revelaría solo a unos pocos a través del pensamiento meditativo: el pensar “que piensa en pos del sentido que impera en todo cuanto es” (p.18). Esta es la razón por la cual siendo el hombre el único ente que habita en las cercanías del ser y capaz de (co)responder a la llamada de este (Heidegger, 2003, pp.19-20), su esencia estará en su existencia (Soler, 1983, p.32). Luego, si el hombre constituye “la instancia ex-sistente en la verdad y lucimiento del Ser” (Heidegger, 2003, p.69), aquel no podrá realizarse como existente mientras el pensar calculante se establezca como el único tipo de pensar, por no ser este capaz de pensar el sentido que impera en todo cuanto hay, aquello que es digno de ser preguntado: el ser mismo.

Nótese que Arendt asigna al extravío de la facultad de pensar –encargada de buscar las respuestas a las preguntas por el significado– un papel clave en el despliegue de las problemáticas desarrolladas durante la modernidad, las cuales obsesionadas con las verdades irrefutables terminó por convertir la

---

<sup>55</sup> La verdad en Heidegger, que no es más que la verdad del ser, pues “la verdad es algo en lo que está comprometido el modo mismo de ser del ser” (Carrasco, 2007, p.21).

<sup>56</sup> El ser es “la condición trascendental de que haya algo en vez de no haber nada” (Cordua, 1999, p.71). Por ello expresiones tales como: el árbol es, el hombre es, el animal es, la montaña es, dan cuenta del sentido determinante del ser, porque “todas las cosas están atadas, ligadas, encadenadas al ES (...) Si el ES no fuera, no se diera, no habría cosa alguna, ya que toda cosa y cada cosa es” (Soler, 1983, pp.43-44). En otras palabras, el ser será una suerte de horizonte de sentido tejido tras cada acontecimiento, capaz de determinar aquello que pueda ser el ente (Carrasco, 2007, pp.114, 151-152). Por esto, cada momento de la historia corresponde a una manifestación específica del ser.

razón en cálculo, ocasionando que “el ser humano ya no [fuera] capaz de liberarse del feroz instrumentalismo que todo lo pervierte cuando no hay criterios evidentes y ciertos que se le opongan” (Galetto, 2009, p.126). Así pues, “el pensamiento a diferencia de la ciencia no está al servicio del conocimiento sino que lo único que procura es otorgar *sentido* a lo ocurrido; se ocupa de *significado* no de la verdad” (Torregroza, 2009, p.141). Especial atención cobra aquello a la luz de un accionar humano superador de la esfera antropocéntrica y capaz de extender la imprevisibilidad de su actuar al reino de la naturaleza. Aquello, porque es altamente probable que la interacción de estas fuerzas elementales –no sujetas a leyes inmutables– con la acción humana incrementen la imprevisibilidad inherente a los efectos de esta última (Arendt, 2016, pp.100-101). Baste recordar

el hecho de que los físicos dividieran el átomo sin vacilaciones en el mismo momento en que supieron cómo debían hacerlo, aunque comprendían muy bien las enormes posibilidades destructivas de esa operación, demuestra que el científico como científico ni siquiera se preocupa de la supervivencia de la raza humana sobre la tierra, ni incluso de la del mismo planeta. (ibíd., p.419)

Ya siguiendo la propuesta arendtiana o ya la heideggeriana<sup>57</sup>, es precisamente esta “falta de sentido, que aparece cuando se debilita la fuerza vinculante de las respuestas tradicionales al ¿para qué? de la vida y del ser”, (Volpi, 2005, p.59) lo que signa la Época Moderna. Más concretamente, esta falta de sentido ocasionó en el hombre una suerte de desamparo cósmico, una orfandad sentida como un estar fuera de sí que buscó ser superada mediante el sometimiento de la naturaleza (Baquedano, 2008, p.60), ahora reducida a lo concreto, lo disponible, lo constante; en fin, lo que está listo para el consumo:

---

<sup>57</sup> Dicho aquello, la Época Moderna conforma el periodo que experimenta el máximo retraimiento del ser y predominio del ente, así como el punto de inflexión a partir del cual el olvido del ser alcanza sus límites. Al respecto Heidegger (2013) señala que el olvido del ser nunca es absoluto, pues llega un momento en que el ser comienza a “brillar por su ausencia”, manifestándose como la experiencia de la total carencia que reclama atención, es decir, indirectamente ocurriría un retorno hacia el ser. Digo indirectamente, pues es precisamente esta manifestación de la ausencia del ser lo que permite volverse a él (Carrasco, 2007, p.171).

stock, reserva, recurso, subsistencia o fondo<sup>58</sup> (Acevedo, 2014, p.298), llámelo usted como quiera.

#### 1.6. Destrucción de la naturaleza y de sí mismo

De esta manera, el deseo constante de autoafirmación humana expresado en el dominio de la vida a manos de la técnica moderna, junto a la pérdida de un horizonte de sentido en un mundo gobernado por el pensar calculante de Heidegger, o por el conocer de Arendt, constituyen una suerte de binomio que puede llevar finalmente a la extinción de aquella vida que la voluntad se esfuerza precisamente por acrecentar. Aquella voluntad humana –ya en sentido schopenhaueriano, ya en sentido nietzscheano en la forma de voluntad de poder–, interpretándose como centro del universo y anhelante de poseerlo todo, ha llegado incluso a negar la del resto. Históricamente, y de manera reiterada, la humanidad ha desplegado una serie de órdenes imaginados –la especie, la raza, la nación, el género, la religión, la cultura, el estatus social, el sistema político y económico, etc.– como excusa argumentativa para la disposición de conductas opresivas del yo sobre el resto de los seres, ya sean estos animales humanos, no humanos o la naturaleza en general (Harari, 2014, pp.121-137).

Simultáneamente, las múltiples manifestaciones en que se expresa un entorno profundamente dañado no solo se pronunciarán a través de perjuicios externos hacia los otros, sino también en dirección a esa misma voluntad causante de aquellos deterioros<sup>59</sup>, una especie de antagonismo o contraataque en sentido ecológico. De esta manera, una civilización que obnubilada por las modificaciones que fue y es capaz de provocar sobre el entorno, terminó implantando en el imaginario colectivo la idea de que la especie humana

---

<sup>58</sup> Es importante tener en consideración que el hombre no escapa a esta forma de la verdad, pues aquel es comprendido también como recurso: el hombre es pues un recurso humano, un animal de trabajo (Acevedo, 2016, p.120).

<sup>59</sup> Es lo que Schopenhauer denomina la contradicción de la voluntad consigo misma, ya que si la voluntad constituye el en sí de todo fenómeno, el daño infligido a cualquiera de sus representaciones afectará inevitablemente a la cosa en sí (2005, pp.429-431).

gozaba de una suerte de superioridad frente a las dinámicas de la comunidad biótica<sup>60</sup>. No obstante, sería bastante ingenuo suponer que la humanidad puede, o podría en un futuro próximo, superar los principios ecológicos<sup>61</sup>, simplemente, porque sus miembros no son más que criaturas “inextricablemente involucradas en el entramado de la vida” (Catton, 2010 pp.156-157). Es por ello, que “a medida que nos volvíamos más y más numerosos en proporción con cualquiera de los recursos que dependemos, hemos ejercido presión sobre nosotros mismos generando relaciones más competitivas y actitudes más antagonistas” (ibíd., p.242). Por consiguiente, suponer que la base de dichas relaciones responde exclusivamente a un asunto de naturaleza humana, elude

la pregunta de si lo que pasa por ser un defecto de carácter no tiene causas más profundas: si la capacidad de practicar el amor fraternal, la moderación y un respeto decente por las opiniones de la humanidad depende, o no, de prerequisites ambientales, tales como baja presión poblacional y ausencia relativa de extrametabolitos causados por la civilización. (ibíd., p.137)

Si la capacidad de carga es capaz de afectar la democracia, la igualdad, las condiciones económicas y las tensiones políticas, solo por mencionar algunos ejemplos; el lenguaje ecológico no podrá escindirse del lenguaje político, económico, social o moral, ni su reflexión reducirse a un asunto exclusivamente técnico o científico (ibíd., pp.115-117).

Paralelamente, esta voluntad no solo se verá directamente afectada por los deterioros ecológicos por ella provocados, sino también por el mismo sistema económico que, no habiendo quedado satisfecho con vaciar la naturaleza, ha terminado por explotar la *psique*. Aquello, porque la técnica de poder de las expresiones del capitalismo neoliberal no opera contra la voluntad, no prohíbe, ni castiga, sino que en base a un proceso de seducción y afirmación dirige la

---

<sup>60</sup> En este sentido la crisis ambiental puede ser comprendida como el “drástico desajuste entre los procesos cíclicos, conservadores y autoconsistentes de la ecosfera y los procesos lineales e innovadores, pero ecológicamente inarmónicos de la tecnosfera” (Commoner, 1992, pp.21-22).

<sup>61</sup> Primer principio: todo está relacionado con todo lo demás. Segundo principio: todas las cosas han de ir a parar a alguna parte. Ambos principios dan cuenta de la relación circular, pues todo lo que se produce se utilizará en una etapa posterior, por lo tanto, no existen los “desechos”. Tercer principio: la naturaleza es la más sabia, es decir, la evolución ha creado una serie de sustancias y reacciones esenciales para la vida (Commoner, 1992, pp.15-20).

voluntad del sujeto sometido a su favor (Han, 2014, pp.18, 29), pues entiende que “la positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber”; como, que “la negatividad de prohibición tiene un efecto bloqueante e impide un crecimiento ulterior” (Han, 2012, p.17). Así, cada sujeto, comprendido como un empresario de sí mismo, ha mutado la explotación ajena en autoexplotación, expresada en un autosometimiento a los designios del capital (Han, 2014, p.19). De esta manera, la sociedad disciplinaria con su “*disciplinamiento corporal*” evoluciona –sin perder la disciplina impuesta– hacia la del rendimiento con su “*optimización mental*”, expresada en una “*autoexplotación total*”. Si la negatividad de aquella “genera locos y criminales”, la del “rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados”. El sujeto, autosometido al imperativo del rendimiento, se torna en depresivo cuando es consciente que no puede más, cuando ya no puede autoexplotarse más; coacción y libertad en un mismo escenario (Han, 2012, pp.17, 19). De ahí que “las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad, el trastorno límite de la personalidad o el síndrome de desgaste ocupacional definen el panorama patológico de comienzos de este siglo” (ibíd., p.7). Más productividad, más consumo, más rendimiento, más información, más rapidez, es lo que se autoimpone esta “máquina de rendimiento autista” que es el hombre. Desde este panorama, la vida se vuelve efímera y sin sentido, tanto por la frustración de un sujeto consciente de su incapacidad para alcanzar un rendimiento exponencial; como, porque una vida reducida a la optimización del rendimiento no deja espacio para la meditación, profundizando con ello la falta de ser, y ante cuya ausencia surgen la histeria, el nerviosismo y la intranquilidad (ibíd., pp.16-17, 19-20, 28, 32, 36). Bauman (2007) destaca que “es esperable que la depresión provocada por el terror a ser *inadecuado* reemplace a la neurosis causada por el horror a la *culpa* (...) como dolencia más característica y difundida de la sociedad de consumidores” (p.130). Patologías que, en el marco de un paradigma impregnado de “positivización”, buscan ser superadas mediante la simple cuantificación orgánica del individuo, puro cartesianismo en el ámbito de la salud. Sin embargo, “la mera multitud de datos no responde a la pregunta

¿quién soy yo?” (Han, 2014, p.92). Ello ocasiona que la prometedora cura –que reduciendo la enfermedad a una serie de mecanismos biológicos mal ajustados– termine desplomándose sobre el mismo círculo del cual pretendía salir, generando más hiperactividad, más consumo y finalmente más destrucción. En contraste, “sentirse sano<sup>62</sup> supone una sensación de integridad física, psicológica y espiritual, una sensación de equilibrio entre los distintos componentes del organismo y entre el organismo y su entorno” (Capra, 1992, p.126).

Con lo reportado hasta el momento se ha querido dar cuenta de algunas de las principales aristas a tener en consideración para el análisis integral del problema del cambio climático: sus características físicas, las razones que permitieron el surgimiento de nuevas interpretaciones del concepto de naturaleza, favorecedoras a su vez, del despliegue de modelos económicos destructores de aquella.

A continuación se desarrollarán los principales planteamientos del pensamiento político arendtiano, con el objetivo de otorgar el contenido teórico necesario para avalar la propuesta central de este trabajo de investigación y que encuentra su concreción en el tercer y último capítulo.

---

<sup>62</sup> Capra (1992) señala la fuerte interrelación existente entre el concepto de salud y totalidad. De hecho, ambas palabras *health* y *whole*, así como *hale* (sano), *heal* (curar) y *holy* (santo) derivan de la raíz *han* que significa sano, íntegro, saludable (p.126).



## Capítulo 2. El pensamiento político de Hannah Arendt

### 2.1. Los tres ámbitos de la vida activa: labor, trabajo y acción

Para comprender adecuadamente la crítica que Arendt realiza a la tradición de la metafísica occidental, al cuestionar la jerarquía ontológica entre mundo real y aparente, promotora a su vez del retraimiento de la vida activa frente a la contemplativa (Campillo, 2002, p.162), es necesario primeramente, dar cuenta del análisis fenomenológico en torno a los tres ámbitos constitutivos de aquella, a saber; labor, trabajo y acción<sup>63</sup>. Lo anterior, porque el delineamiento de las características inherentes a cada esfera constituye una condición imprescindible para la correcta interpretación del pensamiento político de Hannah Arendt. Una vez definido aquello se intentará, en el siguiente capítulo, llevar a la práctica los contenidos previamente expuestos, concretamente, explicando por qué el abordaje efectivo del cambio climático podría requerir de una acción política en clave arendtiana.

El primer ámbito, denominado labor, corresponde a aquella actividad relacionada con todo lo necesario para el mantenimiento de la vida del individuo y de la especie. De ahí que la condición humana de la labor sea la vida misma, porque la labor no produce más que vida. Esta esfera se caracteriza por ser una actividad que no deja nada tras de sí, sin inicio ni fin

---

<sup>63</sup> Es importante destacar que la crítica formulada por Arendt respecto al olvido de la vida activa no busca suprimir la actividad contemplativa, pues si bien “pensar y actuar son dos momentos distintos, dos realidades antropológicamente válidas que es necesario distinguir aunque no separar (...). La vida contemplativa es también un redescubrimiento de la experiencia humana del hombre concreto que actúa en plural, pero que necesita de la soledad para juzgar y pensar (...), [por tanto], el ámbito de la política es insuficiente para la realización de la condición humana, y que sin comprensión no puede haber reconciliación posible ente teoría y acción, entre pensamiento y realidad” (Galetto, 2009, pp.80, 86). En este mismo sentido Torregroza (2009) sostiene que para Arendt el pensamiento es una actividad entre otras, cuyo origen es el mundo plural humano, pero ello tampoco significa que es una actividad “cualquiera”. Y así como el pensamiento requiere retirarse del mundo, la voluntad y el juicio también necesitan de breves retiradas, porque “cuando juzgamos permanecemos en el teatro del mundo como espectadores que hacen parte del público plural; en cambio cuando pensamos nos retiramos del teatro para contemplarlo en su ausencia” (p.137).

definido<sup>64</sup> –solo pausas entre el agotamiento y la regeneración–, determinada por la repetición y futilidad de sus productos que una vez producidos son inmediatamente consumidos (Arendt, 2003, pp.21-22, 109-111; 1997, p.16; 1995, pp.93-94, 99). “Laborar significa estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre [es] inherente a las condiciones de la vida humana” (Arendt, 2003, p.100). Es justamente esta subordinación, biológicamente impuesta y violenta, la que convierte a hombres y mujeres en seres idénticos, e incapaces de expresar la singularidad a partir de la cual desarrollar el ámbito de la pluralidad (ibíd., p.235). Aquello, porque al ser la labor un proceso relacionado con el propio cuerpo, su actividad quedaría indefectiblemente confinada al ámbito de lo privado e imposibilitada de trascender el proceso del metabolismo; transformando la vida biológica en la misma “esencia del ser”. Por ende, aunque el *animal laborans* labore en grupo, todos laboran como si fueran uno. Hay unidad pero no cooperación, ya que entre los *animal laborans* no existe un mundo común (Arendt, 2003, pp.124, 128, 132, 235; 1997, pp.16-17), pues “nada es menos común y comunicable (...) que lo que ocurre dentro del cuerpo, sus placeres y dolores, su laborar y consumir” (Arendt, 2003, p.123). Esta es la razón por la cual la labor constituye una actividad esencialmente antipolítica (Arendt, 1997, p.16).

De hecho, fue precisamente esta dependencia congénita la razón utilizada por los griegos para justificar la instauración de la esclavitud, la cual no tenía por finalidad la obtención de mano de obra de bajo costo, sino simplemente, la de servir como medio para liberar a los hombres de aquellos esfuerzos –que no dejan huella y que en nada nos diferencian del resto de los animales– que impedían la realización de actividades de orden superior. Igualmente, fue este concepto de dependencia congénitamente adquirida, lo que llevó a Marx a establecer la idea de que el verdadero fin de la revolución era liberar a los hombres de la labor (Arendt, 2003, pp.99-100; 1997, p.69; 1995, pp.93-94), porque “el reino de la libertad empieza solamente donde la labor, determinada

---

<sup>64</sup> En consecuencia, el fin de esta actividad solo se manifiesta cuando el organismo perece (Arendt, 2003, p.111).

por la carencia y la inmediatez de las 'necesidades físicas' acaba" (Arendt, 1995, p.94).

El segundo ámbito de la vida activa (trabajo) corresponde a aquella actividad que "proporciona un 'artificial' mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales" (Arendt, 2003, p.21). El mundo hecho por el hombre tiene "la función de estabilizar la vida humana", porque "concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano" (ibíd., pp.22, 158). De ahí que la condición humana del trabajo corresponda a la mundanidad y sea esencialmente apolítico. El *homo faber*, como cataloga Arendt al hombre fabricante, es dueño de sí mismo y de sus actos, así como dueño y destructor de la naturaleza, ya que su actividad implica el trabajo sobre los elementos de aquella para transformarlos en objetos mundanos (Arendt, 2003, pp.160, 234; 1997, p.17; 1995, pp.98-99). Los productos del trabajo están destinados a ser usados y, por lo mismo, la destrucción –debido a que es inevitable que el "proceso de la vida se apodere de las cosas" (Arendt, 2003, p.176)– constituye una cuestión contingente y no inherente como ocurre con el consumo. Es precisamente esta destrucción inherente a las cosas de consumo lo que impide que estas puedan acumularse; por el contrario, la durabilidad característica de las cosas del mundo otorgaría a estas una suerte de independencia respecto a los hombres y, con ello, una medida de permanencia dadora de objetividad. Si en la labor predominaba la repetición, en el ámbito del trabajo o la fabricación se presenta la multiplicación, cuyo rol es el de ampliar algo que ya tiene una existencia estable, o sea, el proceso es repetido por razones externas a sí mismo. La fabricación está determinada por la categoría medio-fin, poseedora de un inicio y fin predecible; sin embargo, una vez alcanzado aquel, en la forma de producto acabado, puede servir de medio a otro proceso. Ello introduce una interminable cadena de medios y fines solo interrumpible mediante el posicionamiento del hombre como "medida de todas las cosas" y, con esto, la degradación de aquellas a la categoría de medios que solo adquieran valor una vez reificadas (Arendt, 2003, pp.157, 162-163, 175, 234-235; 1997, p. 17; 1995, pp.96-102).

El ámbito de la acción corresponde al “momento en que el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia, la capacidad de ser libre (...), la capacidad de trascender lo dado y empezar algo nuevo” (Arendt, 2003, p.VIII). Actuar, en pocas palabras significa “tomar una iniciativa, comenzar (...), poner algo en movimiento” (ibíd., p.201). La acción corresponde a una prerrogativa exclusivamente humana, caracterizada por ser “una actividad específicamente performativa, que consiste ella misma en un hacer, una fuerza viva que encuentra en su propia realización, su sentido” (López, 2010, p.644), pura *energeia*, auténtica *praxis*. Una actividad incondicionada, y como tal, ni obligada por la necesidad de la labor, ni por las exigencias del trabajo (Arendt, 1995, p.103).

## 2.2. Espacio público: el lugar para la acción y el discurso

La pluralidad<sup>65</sup>, comprendida como una característica específicamente humana y definida como la cualidad de ser distinto expresada mediante la acción y el discurso –ya que sin palabra la acción pierde al actor–, exige para poder manifestarse la existencia de un mundo común, un espacio público, una esfera de aparición y brillantez que permita a hombres y mujeres distinguirse y revelar su individualidad<sup>66</sup>. Para el caso de la acción –concebida como el inicio

---

<sup>65</sup> Pluralidad posee el doble carácter de igualdad y distinción. “Si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse (...) Si los hombres no fueran distintos (...) no necesitarían de la acción y el discurso (...). Solo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y solo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo” (Arendt, 2003, p.200).

<sup>66</sup> Benhabib (2006) señala que en la propuesta arendtiana existirían dos modelos de espacio público. El primero de corte agonista, en el cual prevalece la competitividad por el reconocimiento y la aclamación, ejemplificado en la *polis* griega; en tanto, el segundo, caracterizado por su índole asociativa, ejemplificado en el ciudadano deliberativo aristotélico, en este caso la *praxis* será comprendida como *lexis*. Benhabib critica el tono eminentemente masculino presente en el primer modelo que relega a las mujeres al ámbito doméstico. En contraste, el segundo escenario estaría fenomenológicamente más cerca de los movimientos feministas (pp.31-33).

Sánchez (1994) reprocha la apropiación acrítica de Arendt frente a las categorías de la tradición clásica entre lo público y lo privado. “Lo público asociado a lo masculino, a la cultura, a la igualdad y a la razón; lo privado a lo femenino (...), a la naturaleza, a la necesidad y a los sentimientos” (p.29).

Por su parte Esposito (1999) destaca que el concepto de acción heroica “como prototipo de acción en la antigüedad griega influyó bajo la forma del llamado espíritu *agonal*, en el apasionado impulso por mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevaleciente en las ciudades-Estado. De esta manera, la lucha jugaría

de algo nuevo, de ahí que ser libre y actuar sea una y la misma cosa—, porque esta requiere la presencia de otros que vean al que actúa y que ayuden al primero a acabar lo iniciado (Arendt, 2003, pp.200, 202, 204, 212; 1997, p.26). En tanto, para el caso del discurso, porque la acción no puede ser emprendida sin que mediante la palabra se persuade a los sujetos para ejecutarla (Arendt, 1997, p.19); así como, porque el mundo solo es factible de ser experimentado como mundo común a través del intercambio de palabras, pues el mundo se muestra diferente a cada ser humano de acuerdo con la posición de este en él (Arendt, 1997, p.79). En síntesis, “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 2003, p.203). Por lo tanto, y siguiendo a Esposito (1999), si aparecer no es más que existir —de ahí precisamente la importancia ontológica asociada al aparecer— aquella existencia solo será posible si se desarrolla a la vista de los otros (pp.50-51). A su vez, acción, discurso y espacio público, exhiben una relación de mutua interdependencia, en el sentido de que la acción y el discurso no solo se desarrollan en el espacio público, sino que también lo crean y mantienen. El espacio público constituye aquello que es “común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (Arendt, 2003, p.61). En otras palabras,

el espacio público es la creación humana que permite al hombre ser visto y oído por los demás, es el espacio de aparición que asegura a los individuos la posibilidad de dejar de ser un “qué” para pasar a ser un “quién”, el ámbito por excelencia para que tenga lugar el *reconocimiento* humano en la tarea de configurar un mundo común. (Figueroa, 2014, p.140)

Si acción y discurso constituyen el medio de expresión de la individualidad, así como la manera mediante la cual el hombre se inserta en la esfera de los asuntos humanos, la acción no solo corresponderá al inicio de algo, sino más bien de alguien. De ahí que Arendt adjudique a esta esfera la categoría de la natalidad, debido a que en la acción aparece “un ser único dotado de libertad y

---

el rol de principio organizador de la *polis* (p.48). En consecuencia, “el ‘segundo origen’ —la política con los caracteres que Arendt le atribuye— puede incorporar todo el potencial positivo del ‘primero’, descartando contemporáneamente del mismo el lado negativo, esto es, el ‘agonismo’ sin el antagonismo, la competición sin la violencia y la inmortalidad sin la muerte (p.52).

capacitado para actuar de una manera impredecible” (Corral, 1994, p.218). En otras palabras, alguien nuevo iniciando algo nuevo. Por consiguiente, tanto la acción como la natalidad, consisten en un inaugurar, un hacer aparecer lo inaudito, un acto de ruptura que genera un quiebre inesperado dentro del continuo temporal de la vida, un auténtico milagro. A su vez, esta discontinuidad no solo ocasionará un cambio en el mundo, sino también en el mismo actor, pues al estar la acción inmersa en una trama ya existente de relaciones humanas, aquella traerá consigo una serie de reacciones que mejorarán el conocimiento que el agente tiene de sí mismo (Arendt, 1997, pp.19-21); sin olvidar, que es precisamente dicha cadena de acontecimientos la que vuelve a la acción impredecible en sus consecuencias, y es por esto mismo, que aquella tendrá inicio pero no fin definido (Arendt, 2003, pp. 213-215; 1997, p.18). Ahora, si la acción se halla asociada a la categoría de la natalidad, el discurso se relacionará con el concepto de la distinción, o sea, “la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales” (Arendt, 2003, p.202). En síntesis, si por medio de la labor los hombres revelan sus necesidades físicas y a través del trabajo su carácter fabricante, por intermedio de la acción se muestran a sí mismos, revelan un quién soy y no solo un qué soy (Corral, 1994, p.222).

Otro aspecto a destacar del espacio público se halla en el hecho de que este no solo constituye ese lugar “entre” los muchos, a partir del cual se desarrolla un espacio de aparición, sino también la instancia para que los actos humanos se transformen en relatos, pues la palabra hablada y los actos realizados no pueden dejar huella alguna sin la ayuda del recuerdo (Arendt, 2016, p.73). Lo anterior sería, de acuerdo a la autora, el sentido de la fundación de la *polis*, cuya principal tarea fue la de multiplicar las ocasiones para que los individuos se distinguieran –a través de palabras y hechos–, así como la de “ofrecer un remedio para la futilidad de la acción y del discurso” (Arendt, 2003, p.220). Desde esta perspectiva, la *polis* no debiera ser comprendida en los términos territoriales de la ciudad-estado, sino más bien como la forma de organización resultante de hablar y actuar conjuntamente. Un espacio de aparición de los hombres *qua* hombres, es decir, como seres capaces de actos vivos y palabra

hablada (ibíd., 2003, p.221). Por esto, “ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (ibíd., p.40). Precisamente, de este hecho derivó la costumbre ateniense de persuadir a los condenados a muerte para que se suicidaran bebiendo cicuta y así evitar la indignidad de sufrir la violencia física (Arendt, 2013, p.15). En el mismo sentido anteriormente señalado Figueroa (2014) declara que

la *polis* no sería primeramente un determinado espacio geográfico o el número de individuos que la componen, sino esa suerte de espacio espiritual (político) que es definido por estos significados que dan marco de vinculación a una sociedad que se traducen en relatos, prácticas, leyes e instituciones”. (p.138)

Y así los “diversos lugares topográficos se convierten en espacios públicos en tanto se vuelven ‘sitios’ de poder, de una acción común coordinada mediante el lenguaje y la persuasión” (Benhabib, 2006, p.32).

Resumiendo los principales argumentos presentados hasta ahora tenemos que: para Arendt<sup>67</sup> la esfera pública constituye el mundo mismo, el espacio de aparición –que permite la expresión de la identidad individual, así como la conformación de la “realidad humana”; comprendiendo la realidad como “cualquier cosa que aparece en la esfera pública y que es juzgada como tal por los ciudadanos” (Corral, 1994, p.224)–, creado mediante la acción y el discurso. El ámbito que permite, articulando la pluralidad humana, desplegar la esfera de

---

<sup>67</sup> Al *Leviatán*, orientado por la lógica de la fabricación, que ve el espacio público como un objeto de construcción y reduce la política a instrumento de la seguridad privada, la autora opone su concepción de la política como acción –*praxis* y *lexis*–, cuyo contenido es la libertad que hace posible el surgimiento de lo inaudito y de la que no cabe esperar resultados predecibles. A la identificación del poder con el monopolio de la violencia, Arendt opone una visión del poder como acción concertada de la pluralidad y que nunca puede ser ejercida por un sujeto particular. Por último, a la libertad individual y extrapolítica de Hobbes, la autora opone su concepción de la libertad como la capacidad para iniciar procesos nuevos (Fuentes, 2009, p.246).

la política<sup>68</sup>, la esfera del ser en común, y donde aquello en común no es nada más que el mundo<sup>69</sup> (Forti, 2001, p.344).

### 2.3. Acción política: la forma de tratar nuestros asuntos comunes

Si acción y discurso constituyen las actividades propiamente políticas y, a su vez, los mayores logros de los que son capaces los seres humanos, se podría decir que “lo que está en juego en la política es el trabajo del hombre *qua* hombre”, más que “el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo” (Arendt, 2003, p.230). Por esto mismo, Aristóteles consideró extranjero a todo aquel que no participaba de las funciones públicas (1969, p.88). De esta manera, la declaración que sostiene que “lo que está en juego en la política es el trabajo del hombre *qua* hombre” no será más que un reflejo de la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon*<sup>70</sup>. Cabe destacar, tal como precisa Arendt (1997), que con la expresión *zoon politikon* no se está afirmando la existencia de una especie de sustancia política presente en todos los hombres, sino a “la suprema forma de convivencia humana (...), igualmente alejada de lo divino, que puede mantenerse por sí sola en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia –si se da– es una forma de vida marcada por la necesidad” (p.68). Ya que a fin de cuentas, la política es una conquista, “es un espacio compartido, una forma de relación; es el en-medio-de constituido por la pluralidad humana, el modo de ser-junto-a-otros que se instituye en la acción y el discurso” (Quintana, 2009, p.188).

---

<sup>68</sup> Sánchez (1994), en relación a la crítica formulada por Iris Marion Young, destaca como la *polis* constituida por los iguales, otorgaría una suerte de homogeneidad que “no admite en su seno a aquellos individuos que no se adecúan al modelo de ciudadano”. En tanto, en el ámbito de lo privado se presentaría una heterogeneidad (sexo, etnia) otorgada por la misma naturaleza. Una especie de imagen en negativo (p.30).

<sup>69</sup> Mundo: compuesto por los objetos fabricados por el hombre, así como por las instituciones políticas creadas mediante la acción y el discurso. “A través del mundo, los sujetos aparecen ante los otros, y esa presencia de los demás es lo que nos proporciona nuestro sentido de la realidad. En este sentido, el término ‘público’ se identifica con ese mundo común” (Sánchez, 1994, p.32).

<sup>70</sup> Los tres modos de vida que de acuerdo a Aristóteles podían elegir libremente los hombres eran: “la vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la *polis*; la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas” (Arendt, 2003, p.26).



Si ser político significa recurrir a la palabra y no a la violencia<sup>71</sup>, el sentido de la política es la libertad, es decir, no coacciono ni soy coaccionado, lo que permite que el espacio de interacción sea un espacio entre iguales en el cual los hombres pueden hablar mutuamente<sup>72</sup>; pues “solo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une” (Arendt, 1997, pp.18-19). Conforme a ello, la política será capaz de otorgar la igualdad –artificialmente producida mediante leyes<sup>73</sup> y, por ende, distinta a la igualdad impuesta por la naturaleza– necesaria para que cada cual pueda expresar su singularidad (Arendt, 2003, p.236; 1997, p.22). Es decir, esta homologación artificial “sitúa en el mismo rango jurídico –esto es, en el *status* de ciudadano– a sujetos que son diferentes por el hecho de compartir un espacio común, por habitar en la esfera pública” (Sánchez, 1994, p.23).

Dicha postura contrasta radicalmente con la planteada por Hobbes, quien interpreta la política en un sentido netamente instrumental, concretamente, como la dominación ejercida a través de la violencia que tiene por finalidad garantizar la seguridad de los pactantes. Si la violencia constituye una característica consustancial a la naturaleza humana, como supone el autor, la política tendrá por objetivo el gobierno de aquella, es decir, será “una forma racional de administrar la naturaleza humana” (Bartolomé, 2011, p.611). De esta manera, el *Leviatán* será “el proyecto de fundar la política como una ciencia rigurosa, demostrable *a priori*, *more geométrico*” (Forti, 2001, p.186). Sin embargo, de acuerdo a Fuentes (2009), en el *Leviatán* de Hobbes existiría un atisbo de actividad política en sentido arendtiano, específicamente, en el

---

<sup>71</sup> Al respecto Esposito (1999) señala que si bien la violencia no es política *per se*, sin aquella la segunda no hubiera nacido, pues la violencia constituyó el medio a través del cual se fundó y amplió el espacio político. Así también, los conceptos de *isonomía* e *isegoría* surgen a partir de la relación entre iguales que establecían los guerreros homéricos cuando se congregaban a deliberar (pp.46-47).

<sup>72</sup> De hecho, para Aristóteles (1969) en el Estado no hay más que una autoridad “que se ejerce sobre seres libres e iguales”: la autoridad política, capaz de permitir la conservación de la libertad en el mismo proceso de obediencia (p.86).

<sup>73</sup> Tanto para los griegos como para los romanos, el concepto de ley tiene que ver con las “relaciones entre” individuos y no como algo que se impone y ordena. El *nomos* griego hacía alusión a los límites necesarios para proteger las acciones de los hombres, en tanto la *lex* romana buscaba una relación de acuerdo entre las diversas partes (Forti, 2001, pp.378-379).

momento fundacional del contrato social; por ser este un acto público que requiere la presencia de otros, efectuado “al margen de las coerciones recíprocas del estado de naturaleza y del dominio del *Leviatán*”, cuyo objetivo será la fundación de la comunidad política (pp.250-251). Pese a ello, este espíritu político es de corta data, pues lo que se pacta en dicho contrato es precisamente la renuncia a la libertad para garantizar la seguridad de los asociados (ibíd., p.255).

Si bien es cierto que Arendt otorga un lugar privilegiado al discurso dentro de la actividad política, debido a la importancia que reviste el intercambio de opiniones en la configuración del mundo, también es innegable la atención que brinda, en trabajos posteriores, a las facultades propias del espíritu o la mente, a saber; pensamiento, voluntad y juicio<sup>74</sup>. Para el caso específico del juicio<sup>75</sup>, comprendido como “la facultad de la mente humana para tratar lo particular” (Arendt, 2003b, p.35), la autora rescata el concepto kantiano de mentalidad amplia o modo de pensar extensivo, el cual consiste en comparar nuestro juicio con otros juicios<sup>76</sup>, a fin de superar las condiciones privadas subjetivas que impiden alcanzar la imparcialidad tan necesaria para la obtención de juicios correctos (ibíd., pp.133-134). Considerando además, que la formulación de juicios imparciales “sobre lo adecuado o inadecuado de que determinados fenómenos aparezcan en el mundo crea una unión inconsútil entre política y moral en el ámbito de la acción” (Arendt, 2007b, p.35). No basta, dice Arendt, estar de acuerdo consigo mismo, sino también ser capaz, mediante la imaginación, de “situarse con el pensamiento en el lugar del otro”<sup>77</sup> (Arendt, 2016, pp.369-370; 2003b, p.131). Si a cada quien el mundo se le presenta de

---

<sup>74</sup> Ello permitirá distinguir el bien del mal a pesar de no contar con criterios preestablecidos. Arendt ubica al juicio como mediador entre el pensamiento y la voluntad, así como también entre la contemplación y la acción.

<sup>75</sup> El juzgar tiene dos significados. El primero, referido a la capacidad de subsumir lo particular bajo algo general o universal. El segundo, alude al juzgar sin criterios, es decir, “cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio” (Arendt, 1997, p.54). El juicio político corresponde a este segundo significado.

<sup>76</sup> La facultad que permite este proceso recibe el nombre de imaginación (Arendt, 2003b, p.84).

<sup>77</sup> Precisamente esta facultad de juzgar que, “en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su propio juicio, *por decirlo así*, a la razón humana total” es lo que Kant comprende como *sensus communis* o sentido común. “Una suerte de capacidad mental añadida que nos capacita para integrarnos en una comunidad” (Arendt, 2003b, pp.130-131).

una determinada manera, la capacidad de “colocarnos en el lugar del otro” permitirá vincularnos con distintas perspectivas de la realidad, y así alcanzar el “punto de vista general” desde el cual establecer qué decisiones tomar y evitar en torno a los distintos problemas que reclaman la atención<sup>78</sup> (Arendt, 2003b, pp.83-85; 1997, pp.35, 79). Lo anterior, porque si los asuntos a tratar son de naturaleza contingente y singular, aquellos no podrán fundarse en la pura *episteme apodíctica* característica de las ciencias, sino, y principalmente, en una sabia comprensión de la situación mediante el uso de la *phronēsis*. Es importante destacar que aunque la facultad de juzgar constituye una ocupación solitaria –pues, a diferencia de la actividad política, no requiere la presencia fáctica de otros–, no se encuentra totalmente desvinculada de los demás. De hecho, “la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes. En otras palabras, adopta la posición del ciudadano cosmopolita kantiano” (Arendt, 2003b, p.84). Por lo mismo, el juicio será considerado la “más política de las actividades mentales” (Campillo, 2002, p.164), ya que siempre se juzga “como miembro de una comunidad”<sup>79</sup> (Arendt, 2003b, p.134).

Si la imaginación permite interiorizar aquello con lo que no me he enfrentado directamente, o sea, representar lo que está ausente y así preparar “el objeto para la ‘operación de la reflexión’ (...) [la cual no es más que] “la auténtica actividad de juzgar algo” (Arendt, 2003b, p.127). Tiene sentido que el análisis de los problemas ligados a la destrucción de la naturaleza, ejemplificados por ejemplo en el cambio climático, no persiga únicamente la validez de las proposiciones científicas, sino también la reflexividad del juicio. Es precisamente el pensamiento crítico –logrado mediante el posicionamiento imaginario en el lugar del otro<sup>80</sup>–, resultante del acto de juzgar<sup>81</sup>, el que

---

<sup>78</sup> Es precisamente la imparcialidad del espectador sobre el actor lo que supondría la jerarquía de la vida contemplativa sobre la activa (Arendt, 2003b, p.105).

<sup>79</sup> De hecho, el criterio al que se somete la operación de la reflexión para escoger entre la aprobación o desaprobación se sustenta en la comunicabilidad o publicidad (Arendt, 2003b, pp. 127-129).

<sup>80</sup> Si consideramos aquello a la luz del problema del cambio climático, es claro que su análisis no deberá remitirse únicamente a las generaciones humanas futuras, sino también a lo extrahumano en general. Si bien con esta propuesta se estaría mutando la formulación original,

permitirá tener en cuenta los intereses de las generaciones futuras, al reconocer que como miembros de una comunidad política no podemos liberarnos de la responsabilidad colectiva que implica la pertenencia a aquella<sup>82</sup>. Si el espacio público es de naturaleza intersubjetiva desarrollado en la convivencia humana plural; si esta pluralidad nace cuando aparecemos – mediante palabras y actos irreversibles e ingobernables–; y si esta aparición ocurre dentro de una ya existente trama de relaciones humanas; entonces, todos tenemos la responsabilidad de “aparecer en el espacio político y luchar por mantener la diversidad del mundo que compartimos” (Wehr y López, 2008, p.126) y cuya trama ayudamos a tejer de manera irreversible<sup>83</sup> (ibíd., pp.128-129). En otras palabras, portamos una “responsabilidad respecto a la continuidad del mundo (y con ello), la necesidad de garantizar (la preservación de la condiciones para) que los nuevos seres puedan actuar en el futuro”<sup>84</sup> (Corral, 1994, p.225).

Si los asuntos contingentes y singulares requieren en el ámbito del espíritu de la facultad de juicio, en la esfera de la vida activa demandarán la asistencia de la política. Aquello, porque la falta de certeza asociada al debate público – sino cuál es el objetivo de reunirse y discutir (Arendt, 1995, p.152)– impediría reducir el *modus operandi* de aquella al funcionamiento propio de algún quehacer en específico. De hecho, García de la Huerta (2015) ilustra perfectamente esta idea al sostener que la política

---

ya que no compartimos esta facultad de juzgar con el resto de los animales, lo cual nos impediría colocarnos en el lugar de estos, si nos es posible suponer las condiciones materiales que todo ser vivo requiere.

<sup>81</sup> Cuando juzgamos lo hacemos como espectador, y “la ventaja del espectador radica en percibir la representación como un todo, mientras que cada actor solo conoce su papel o, si debiese juzgar desde la perspectiva de la acción, solo la parte del todo que le concierne. El actor es, por definición, parcial” (Arendt, 2003b, p.127).

<sup>82</sup> De acuerdo a Arendt (2007b) dos condiciones deben darse para la existencia de responsabilidad colectiva. Primero, “yo debo ser considerada responsable por algo que no he hecho”. Segundo, “la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo (un colectivo) que ningún acto voluntario mío puede disolver” (p.152).

<sup>83</sup> “Es obvio que cada generación, por el hecho de haber nacido dentro de un continuo histórico, debe cargar con los pecados de los padres en la misma medida en que se beneficia de las actuaciones de sus antecesores” (Arendt, 2007b, p.57).

<sup>84</sup> Expresado en el imperativo jonasiano (1995): “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”.

no puede ser teologizada, lo que implica una devaluación de los asuntos humanos, tampoco puede ser militarizada, pues eso suprime la acción deliberativa; y no puede ser economizada impunemente, porque no se reduce a la pura administración. Sobre todo, no puede ser cabalmente *filosófica*: la política no está ni debe estar sujeta a la filosofía; gobernar no es tarea de los filósofos. No significa que sea “irracional”, pues requiere del diálogo y la deliberación. Pero no es *científica* en el sentido de la teoría predictiva ni es monológica como la teoría deductiva; no se hace *de a uno* como el pensamiento. El conflicto le es inherente también la incertidumbre porque se hace entre muchos y está sujeta a los vaivenes del azar. (p.85)

Asimismo, es importante destacar que Arendt no adhiere a la idea de calificar los juicios políticos bajo las categorías de verdadero o falso, ya que ello anularía la espontaneidad característica de dicha esfera; sin embargo, ello no significa que verdad y política sean dos ámbitos separados por un hiato irreconciliable. Por el contrario, la verdad también requiere del diálogo intersubjetivo, y el diálogo de algún referente cognitivo desde el cual plantear la discusión (Sahuí, 2012, pp.85-86). Lo primero, porque tal como sostiene Arendt (2016) en referencia a Kant, “la única garantía para ‘la corrección’ de nuestro pensamiento está en que ‘pensamos, por así decirlo, en comunidad con otros a los que comunicamos nuestros pensamientos así como ellos nos comunican los suyos’” (p.359). En tanto, lo segundo, porque si no existe algún criterio de verdad a partir del cual desarrollar la crítica pública “¿cómo podrían las personas y grupos en desventaja denunciar que su situación no es infortunada, sino injusta; o dicho de otro modo, que es el resultado de decisiones colectivas equivocadas?” (Sahuí, 2012, p.97). Por tanto, lo que persigue Arendt no es eliminar la verdad<sup>85</sup> de la política, sino, la de no subordinar la política a aquella, así como tampoco, el supeditarla al ámbito práctico o moral; ya que esto significaría afectar su sentido –que no es otro que la libertad–, al utilizarla como medio para un fin determinado (Kateb, 2008, pp.20-21).

---

<sup>85</sup> Kateb (2008), en referencia a Arendt, sostiene que “para la política, la verdad tiene un carácter despótico (...). El problema se deriva de que la verdad sobre los hechos, como cualquier otra verdad, reclama imperiosamente su reconocimiento imposibilitando así el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política” (p.22).

#### 2.4. Acción como instancia generadora de poder

La especial atención brindada por Arendt no solo al discurso sino también a la acción, se fundamenta en el hecho de que “los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no” (Arendt, 1997, p.66), simplemente, porque la acción concertada de muchos genera poder.

El poder “solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales” (Arendt, 2003, p.223), es decir, “cuando los hombres (...) se ponen en relación mutua y pactan con el propósito de realizar algo en común, la acción funda el poder” (Figueroa, 2014, p.145). Ya Aristóteles en su obra *“La política”* (1969), declaró que “el ciudadano [comprendido como aquel que participa de la vida política (p.88)] es un individuo revestido de cierto poder, y basta, por tanto, gozar de este poder para ser ciudadano” (p.82). Asimismo, el poder nunca es propiedad de un individuo y permanece mientras el grupo se mantenga unido; específicamente, lo que un individuo posee de manera particular es la potencia<sup>86</sup>. Lo anterior, no implica desconocer la capacidad que tiene la violencia para destruir el poder; sin embargo, también es necesario recordar que esta nunca podrá sustituirlo, porque el poder siempre es superior a la violencia. En este sentido, Arendt comprende a la tiranía como el intento de sustituir el poder por la violencia, cuya característica sobresaliente es el aislamiento –tanto entre el soberano y sus súbditos, como entre ellos mismos–, y su resultado, la anulación de la condición humana de la pluralidad con la consecuente supresión de “toda forma de organización política” (2003, p.225). Aquello, porque el poder no solo emerge desde la esfera pública, sino también conforma la posibilidad de aquella (López, 2010, pp.646-647). En resumen, el poder más que una cuestión estratégica es un asunto ontológico y creativo. Lo primero, por estar

---

<sup>86</sup> Poder: “capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”. Potencia: “designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter”. Fuerza: “energía liberada por movimientos físicos o sociales” (Arendt, 2005, pp.60-61).

relacionado con las raíces metafísicas del ser, y lo segundo, por ser capaz de crear realidades y relaciones (Galletto, 2009, p.96).

En este punto parece oportuno, e incluso obligatorio, hacer un breve alcance respecto a las principales ideas tras el concepto de las relaciones de poder presentes en el pensamiento foucaultiano; así como también, de los posibles puntos de encuentro y divergencias con la propuesta arendtiana. Concretamente, para Foucault el poder existe por todas partes, “el poder no sería una sustancia ni una cosa, sino fundamentalmente un tipo de relación entre individuos” (Aguilar, 2014, p.60).

Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles (...): incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita; vuelve más o menos probable; de manera extrema, prohíbe o constriñe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar<sup>87</sup>. (Foucault, 1988, p.15)

Aquello supondrá entonces, que “el poder opera (sociológicamente hablando) en la medida en que quienes se relacionan mediante él, lo hagan como sujetos libres” (Aguilar, 2014, pp.63-64). A su vez, si el poder es algo difundido transversalmente en el entramado de la sociedad, imaginar una sociedad “sin relaciones de poder” sería una mera abstracción (Foucault, 1988, p.17). Por otro lado, al identificar el poder con la represión, la exclusión, la censura o los obstáculos, ejemplificados en un aparato punitivo a manos del Estado, se estaría asignando a este una fragilidad que no posee (Foucault, 1979, pp.106-107). De hecho, aquel exhibe una notoria fortaleza, ya que “no pesa solamente como una fuerza que dice no [sino que tiene un carácter creativo], produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir” (Foucault, 1979, p.182).

Aunque, es clara la simbiosis que Foucault establece entre libertad y poder, así como, también es evidente el rechazo de este a la idea de que algún

---

<sup>87</sup> “Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra la puerta a toda posibilidad” (Foucault, 1988, p.14).

individuo sea propietario de este –pues, al nacer dentro de una pluralidad de relaciones en acto sería imposible de acumular–, finalmente, su objetivo no será el de mantener el espacio público, sino el de conducir conductas, o sea, una cuestión de gobierno. En resumen, para Foucault la esencia del poder radica en que se ejerce sobre sujetos libres, en tanto para Arendt, lo propio del poder será que nace entre sujetos libres.

## 2.5. La tradición del pensamiento político occidental

Retomando el discurso respecto al ámbito de la acción, es claro que el análisis de aquella, no debe, ni puede, limitarse a su pura capacidad performativa, siendo imprescindible prestar la debida atención a su otra característica fundamental, la incertidumbre. De hecho, es esta última particularidad la que ha llevado que, desde Platón, los hombres persigan sistemáticamente alguna teoría política que les diga cómo actuar (Arendt, 1997, pp.29-30). Ya sea en la figura del rey filósofo, del monarca o del tirano, “todos tienen en común el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados y que solo ‘el gobernante debe atender los asuntos públicos’” (Arendt, 2003, p.242). La razón tras los repetidos intentos de buscar un sustituto para la acción exige prestar una especial atención al legado, heredado por la tradición filosófica y cristiana, que estableció la preeminencia de la vida contemplativa sobre la activa, así como la disminución de esta última a una mera actividad al servicio de la primera. De esta manera, la sustitución de la palabra *zoon politikon* por animal social y, con ello, la reducción de aquella vida distintivamente humana a una cualidad transversalmente compartida con otras especies animales; así como la desestimación del discurso –ejemplificado en la conversión de la palabra *lógos*<sup>88</sup> por *ratio*–, que al ser considerado mera opinión estaría, de acuerdo a Platón, imposibilitado de acceder a la percepción de la verdad solo alcanzable mediante “el razonamiento de un individuo en su singularidad” (Arendt, 2007,

---

<sup>88</sup> Que originalmente significó palabra y razón, debido a la interconexión entre la capacidad de hablar y pensar (Arendt, 2007, pp.109-110).



pp.108-111); constituyen algunos de los hechos que allanaron el camino para que la actividad política terminara por adoptar el quehacer del fabricante, único medio a través del cual obtener los tan anhelados resultados durables, inmutables, fiables y certeros, capaces de otorgar “la paz necesaria para la contemplación”<sup>89</sup>. Ello provocó que la política mutara de ser una actividad que encuentra en su propia realización su sentido (*praxis*) a una simple necesidad, a un medio para la obtención de un fin más elevado, ya sea la seguridad del filósofo en los tiempos antiguos, la salvación de las almas en el Medioevo o la productividad en la Época Moderna (Arendt, 2003, p.249).

Aunque es cierto que la Modernidad logró invertir la jerarquía antropológica que se venía desarrollando, al fomentar la revalorización de la vida activa sobre la contemplativa, fue el trabajo, y más tarde la labor productiva, el nuevo principio rector de esta esfera. Es lógico que un mundo profundamente desacralizado y suspicaz de la información otorgada por los sentidos –a causa de la duda radical impuesta por la razón cartesiana– comprendiera la contemplación como un sin sentido, llegando a la conclusión de que lo único factible de ser conocido es lo hecho por el hombre mismo<sup>90</sup> (Arendt, 2016, pp.88-92; 2003, pp.307-310). Precisamente, un aparato construido por el hombre, el telescopio, es el “que cambiaba el punto de vista sobre el mundo físico” (Arendt, 2003, p.302); pues, contrariamente a lo que nos habían informado nuestros sentidos, la Tierra no era el centro del universo, ni el sol giraba a su alrededor. En efecto, ya “no eran la contemplación, la observación y la especulación las que llevaban al nuevo conocimiento sino la intervención activa del *homo faber*, su capacidad de fabricar” (Arendt, 2003, p.302). Como efecto de la causa, el escepticismo radical hacia la percepción sensorial significó un acrecentamiento de la introspección, así como un desplazamiento del sentido común producto de la “alienación del mundo”. Dicha realidad

---

<sup>89</sup> Este predominio de la vida contemplativa sobre la activa provocó una escisión entre el saber y el hacer que pervive hasta el día de hoy en el pensamiento político occidental, pues “el principiante llega a ser un gobernante que no tiene que actuar, sino que gobierna sobre quienes son capaces de ejecución”. O dicho en otros términos, “quien sabe no tiene que hacer y quien hace no necesita pensamiento ni conocimiento” (Arendt, 2003, p.243).

<sup>90</sup> Diametralmente contrario a lo propuesto por Aristóteles, para quien, el artesano nunca debe ser admitido entre los ciudadanos (1969, p.87).

ocasionó que la verdad dejara de ser comprendida como una manifestación objetiva revelada al sujeto durante la contemplación, comenzando a entenderse como una “certeza del ente percibido”, es decir, la verdad pasa a ser un asunto “autorreferencial” y “autofundado”. Por consiguiente, “lo verdadero es algo que tiene que ser arrancado a las apariencias con el fin de confirmar las hipótesis avanzadas por el sujeto (...) [y, la razón, no será más que la actividad encargada de tratar] procesos que se desarrollan dentro del hombre o a objetos hechos por el hombre mismo” (Forti, 2001, pp.182, 184).

Posteriormente, el despliegue sin parangón de las fuerzas productivas – gracias a los desarrollos técnicos del periodo precedente– fue interpretado como parte de un proceso en sí mismo progresivo que respondía a la ley del movimiento histórico (Arendt, 2003, pp.344-345; 1995, p.92) y, “de todas las actividades humanas, solo la labor, no la acción ni el trabajo, es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones o propósitos humanamente intencionados” (Arendt, 2003, p.117). Si a esto último se añade el hecho de que durante la Modernidad la violencia de unos hombres sobre otros llegó a ser una prerrogativa exclusiva del Estado –pues la igualdad de todos los hombres, en términos de fuerza de labor según Marx, o en la capacidad de matar siguiendo a Hobbes, quitaba legitimidad a la dominación arbitraria–, finalmente, el único sometimiento al que los hombres quedaron obligados fue el de la labor (Arendt, 1997, p.95). Esta serie de acontecimientos provocaron el tránsito de la labor desde la esfera privada a la pública, su ascenso al pináculo de las actividades humanas y la desaparición absoluta de la diferencia entre las categorías de trabajo y labor, pues cuando el único propósito de la humanidad es “mantener el proceso de la vida” (Arendt, 2003, p.104), el trabajo se medirá por su aporte a la reproducción de esta. De igual manera, solo un mundo gobernado por las necesidades, entenderá a la política como un medio para el mantenimiento de la sociedad, permitiendo que la vida activa se defina exclusivamente en los términos establecidos por el *animal laborans* (ibid., pp.107, 113-116).

## 2.6. El ascenso de lo social

En contraposición a la esfera política Arendt (2003) sitúa el ámbito de lo social. Lo social aparece cuando las actividades relacionadas con el mantenimiento de la vida se trasladan desde el ámbito privado al público, llegando a constituirse en fin de la organización política. Mientras la esfera de la política corresponde al ámbito de la libertad<sup>91</sup> e igualdad desarrollada en el campo de la esfera pública, lo social pertenece al área de la necesidad y la desigualdad características del espacio privado. Cabe señalar, que la crítica de Arendt al auge de lo social no persigue demonizar las actividades características de la esfera privada, de hecho, aquella establece una clara interconexión entre estos dos territorios. Más bien, su crítica apunta a “la completa extinción de la misma diferencia entre las esferas pública y privada [y] la sumersión de ambas en la esfera de lo social” (ibíd., p.74); negando con ello la supremacía existencial de la primera –por “conferir significado al agente, más allá de toda trascendencia y de todo determinismo” (Forti, 2001, pp.328-329)– sobre la segunda (Sánchez, 1994, p.25). De esta manera, la “privatización de lo público” lleva finalmente a la desaparición del mundo común, y la “publicación de lo privado” a la extinción de aquel lugar –donde hombres y mujeres encuentran protección y seguridad– concerniente a la interioridad del sujeto (Forti, 2001, pp.347-349). En cuanto a la interrelación antes mentada entre esferas pública y privada la autora expresa lo siguiente, “el dominio de las necesidades vitales en la familia [era] la condición para la libertad de la *polis*. Por esto, bajo ninguna circunstancia podía ser la política un medio destinado a proteger la sociedad” (Arendt, 2003, p.43), porque “ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado” (ibíd., p.44). Por ello es que la vida privada recibe dicho calificativo, por estar precisamente privada de aquel espacio donde se despliega la más alta posibilidad de existencia humana (ibíd., p.67).

---

<sup>91</sup> Comprendida en su versión negativa como no dominación, y positiva por ser capaz de constituir un espacio establecido entre iguales mediante el diálogo y la acción (Arendt, 1997, pp.69-70).

Concretamente, Arendt, sostiene que a partir de la Modernidad se habría iniciado una transformación sin precedentes que permitió el posicionamiento hegemónico del ámbito social. Ello ocasionó que las actividades relacionadas con el mantenimiento de la vida terminaran devorando la esfera pública y sometiendo la acción política a simple acción *poiética* encargada de asegurar la zoé. Desde esta perspectiva, la comunidad comienza a ser definida como una gran familia unida por un mismo interés: la conservación, el crecimiento y el bienestar (ibíd., p.56). Ello implica, siguiendo a Agamben<sup>92</sup> (1998), que la nuda vida natural llega a convertirse en objeto y sujeto político. Si antes la zoé solo quedaba incluida en el ámbito político mediante el proceso de exclusión (*Homo sacer*), ahora es parte integrante de aquel, una suerte de zoé politizada y fundamento de la legitimidad del nuevo Estado-nación. Así, en el *Leviatán* de Hobbes “son los cuerpos, absolutamente expuestos a recibir la muerte, de los súbditos, los que forman el nuevo cuerpo político de occidente” (p.159). Si en el Antiguo Régimen el nacimiento solo daba lugar al súbdito, a partir de la Modernidad también dará lugar al ciudadano y, con ello, aquellos principios de nacimiento y soberanía antiguamente separados, ahora irrevocablemente unidos en el “cuerpo del sujeto soberano”. Tras estos ejemplos una sola intención: establecer un *bíos* a partir de la zoé<sup>93</sup>(ibíd., pp.19, 159, 163, 166).

---

<sup>92</sup> Quintana (2006), en referencia a Agamben, nos indica que el autor no considera que la biopolítica sea un fenómeno privativo de la Época Moderna; por el contrario, para este, aquella ha sido el horizonte de toda la política occidental. Así, inicialmente “la política occidental se basa en la idea de una ‘nuda vida’ que es incluida por exclusión en la vida política (...). Lo político no se concibe como exclusión absoluta del mero vivir, sino como el lugar en que el mero vivir debe convertirse en bien vivir (...). La política moderna puede entenderse como un desarrollo extremo de ese fundamento biopolítico originario, en el que se difuminan fronteras que antes se demarcaban tajantemente” (pp.45-46).

<sup>93</sup> Respecto al asunto de los Derechos Humanos, Arendt (1998) rechaza categóricamente la fundamentación iusnaturalista de aquellos, porque en la práctica a menos que exista algo así como un “derecho a tener derechos” se podría alegar responsabilidad por el incumplimiento de los pactos violados. En efecto, “los Derechos del Hombre, habían sido definidos como ‘inalienables’ porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos” (p.243). De manera sistemática, la experiencia vivida por los apátridas ha puesto de manifiesto como la pérdida de ciudadanía ocasiona simultáneamente una pérdida de Derechos Humanos y, por ende, pareciera que más que anclados en una suerte de naturaleza humana, estos derechos se encontrarían arraigados en la “constitución política de la condición humana”. Si los derechos son una creación humana, que permite alcanzar la igualdad manteniendo la pluralidad, aquellos “no pueden referirse solo al hombre abstracto, ‘desnudo’, independiente de su ser civilizado, inserto en determinada

Este nuevo paradigma centrado en lo social implica, principalmente, que los hombres ya no sean considerados en su singularidad, sino como grupos de población factibles de ser normalizados, excluyendo así “la acción espontánea” y el logro sobresaliente (Quintana, 2009, p.193). En pocas palabras, el comportamiento reemplaza a la acción, el sentido de la política pasa de la libertad a la productividad y el bienestar de la sociedad, la posibilidad de hablar y actuar juntos es reemplazada por decisiones administrativas, por mecanismos de control, muchas veces violentos (ibíd., p.194). La economía política –término que Aristóteles jamás hubiera aceptado, ya que la economía, correspondiente a la administración de la casa, era una cuestión reservada a lo privado– ya a través de la estadística, ya mediante la mano invisible y también ciega del mercado, establece la idea de que el comportamiento de los hombres estaría impulsado por una serie de supuestos mecánicos (Arendt, 2003, pp.53-54).

En cuanto a las consecuencias asociadas al auge de lo social, Arendt, en su obra titulada “*Sobre la revolución*”<sup>94</sup>, da a entender que la revolución francesa sacrificó la libertad a las urgencias del propio proceso vital ocasionadas por la indigencia, a diferencia de la revolución americana que fue constreñida por una cuestión netamente política, a saber, la forma de gobierno y no la organización de la sociedad. De esta manera, los hombres de la revolución americana lucharon por los derechos del pueblo contra la tiranía y la opresión, en tanto, los de la revolución francesa contra la explotación y la pobreza. Su desgracia en esencia, como indica Lefort (2000), fue confundir la igualdad política con la social (p.140) y, por tanto, al ser lo social el eje fundamental sobre el que se sostuvo la revolución, los gobiernos desplegados en esta “no fueron ni del pueblo ni por el pueblo, sino, en el mejor de los casos, para el pueblo y, en el peor, no fueron más que una ‘usurpación del poder soberano’” (Arendt, 2013,

---

*cultura* sociopolítica (...), sino que se han de referir también al hombre como ser que se ha organizado (que se ha constituido) y que organiza políticamente”, porque la condición política es intrínseca a la condición humana (Esquirol, 1991, p.128).

<sup>94</sup> “Ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución” (Arendt, 2013, p.53).

p.116). En este contexto, los hombres de la revolución se ubicaron en una situación de independencia respecto a la nación sin “vínculos objetivos en una causa común”, y cuyo único nexo de unión se sostenía en un sentimiento de solidaridad<sup>95</sup> que ellos llamaron virtud<sup>96</sup>. Arendt (2003b) critica la compasión por ser fuente de anulación de las distancias necesarias para el despliegue de lo político, pues aquella eliminaría el carácter de “entre” del espacio público que posibilita la diversidad necesaria para alcanzar la imparcialidad de los juicios (p.83). Recordemos que “la política se construye desde las diferencias y gracias a que existen diferencias” (López, 2014, p.250). Tal como sostiene Ruiz (2010), para Arendt “la idea central de la revolución es la fundación de la libertad, esto es la fundación de un cuerpo político que garantice un espacio donde la libertad puede aparecer. Para los modernos, este acto es idéntico al de dar forma a una constitución”<sup>97</sup> (p.193).

Sin la intención de minimizar los aportes formulados por Arendt respecto a este asunto, llama la atención su postura acrítica frente al hecho de que durante la revolución americana se mantuviera la institución de la esclavitud, así como, que se excluyera de sus discursos a individuos pertenecientes a determinados grupos, tales como mujeres y esclavos (García de la Huerta, 2008, p.49). Asimismo, la autora tampoco dirige su atención hacia las consecuencias positivas asociadas a la “politización de las relaciones sociales hasta entonces despolitizadas”, olvidando con ello que muchos asuntos económicos y domésticos pueden promover u obstaculizar la aparición de los sujetos en el campo político (Campillo, 2002, p.173). Ello exige reconocer el hecho de que en el espacio público también se lucha por las condiciones materiales que permiten a los cuerpos apoyarse en el mundo (Butler, 2017, p.77). De hecho,

estar privado de protección no es quedar reducido a “nuda vida”, sino más bien una forma concreta de exposición política y de lucha potencial que hace a las personas

---

<sup>95</sup> Solidaridad: “principio que puede inspirar y guiar la acción” (Arendt, 2013, p.141).

<sup>96</sup> Virtud: “preocupación por el bienestar del pueblo” (Arendt, 2013, p.117).

<sup>97</sup> Respecto a ello es interesante notar, como indica Ruiz (2010), que “las libertades que garantizan las leyes del gobierno constitucional son todas de un carácter negativo (...); no son ciertamente poderes por sí mismas sino meramente una protección frente al abuso del poder; no buscan una participación en el gobierno, sino una protección frente al gobierno” (p.194).

vulnerables, e incluso frágiles, y al mismo tiempo potencial y activamente desafiantes, e incluso revolucionarias. (ibíd., p.187)

Por lo mismo, parece bastante difícil establecer un punto exacto a partir del cual termina lo social e inicia lo político<sup>98</sup>.

## 2.7. Una sociedad de masas<sup>99</sup>

El ascenso de lo social no solo significó el desarrollo de revoluciones fallidas, sino también, el surgimiento de lo que Arendt (2003) designa bajo el calificativo de sociedad de masas o también denominada sociedad de laborantes o consumidores. Caracterizadas “por ser puro número, mera agregación de personas incapaces de integrarse en ninguna organización basada en el interés común” (p.V). La instauración de la sociedad de masas, como resultado del ascenso del *animal laborans* al ámbito de la esfera pública, provocó la anulación del ámbito público-político y la libertad asociada a este, debido a la pura existencia de actividades privadas abiertamente manifestadas. Esta transformación significó asimismo, la extinción de la diferencia entre las esferas de trabajo y labor, pues el primero ya no tuvo por función la producción de elementos que dieran estabilidad al mundo, sino simplemente, la generación de productos fútiles destinados a ser consumidos. Tal como indica López (2015), aquella actividad antiguamente relegada a la oscuridad de lo privado con el surgimiento del moderno sistema de producción capitalista termina convertida en centro de la actividad pública. Iniciándose “el ciclo de labor-consumo como ciclo interminable, completamente necesario para que el moderno sistema de producción capitalista funcione y se desarrolle. Sin consumo ilimitado no hay

---

<sup>98</sup> Arendt (1995) no desconoce que en un mismo asunto se puedan presentar cuestiones políticas y sociales. Por ejemplo, “tomemos el problema de la vivienda. El problema social es ciertamente el de una vivienda adecuada. Pero la cuestión de si esta vivienda adecuada significa integración o no es *sin duda* político (...). Esto es ciertamente o enteramente debatible, un asunto público y como tal debería ser decidido y no desde arriba. Pero, si se trata de cuántos metros cuadrados necesita cualquier ser humano para poder respirar y vivir una vida decente, esto es algo que podemos perfectamente resolver” (pp.153-154).

<sup>99</sup> Debido a la importancia que reviste el consumo, tanto por sus efectos materiales sobre el ambiente como por la impotencia política que promueve, es que durante el desarrollo de esta sección se complementarán los planteamientos arendtianos con los siguientes autores: Foucault, Bauman y Lazzarato.

producción ilimitada, ni expansión del capital” (p.104). En efecto, un paradigma que comprende el progreso en términos de productividad y abundancia terminará por reducir todas las actividades a la labor, “debido a que solo el laborar, con su inherente fertilidad, es posible que genere abundancia” (Arendt, 2003, p.135).

La manifestación más clara de la expresión “trabajar para el consumo” encuentra su concreción en la figura del capitalismo tardío de posguerra, el cual al descentrar “sus núcleos de poder desde las estructuras de producción de bienes hacia las estructuras productoras de subjetividad” (Guattari, 1996, p.41), pretende hacer del modelo económico “un modelo de la existencia misma” (Foucault, 2007, p.278), ya no basada en el industrialismo y su eje axial correspondiente al trabajo, sino en torno a un consumismo organizado sobre el deseo ilimitado. Al respecto, Bauman (2007) sostiene que el consumismo “es un tipo de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, ganas o anhelos humanos (...) en la *principal fuerza de impulso y de operaciones* de la sociedad” (p.47). Reconversión que a su vez, significó el reemplazo de la necesidad<sup>100</sup> –como propósito original que orientaba el consumo– por el deseo<sup>101</sup>, y más tarde por el anhelo<sup>102</sup>, como “pilar de la realidad” e “instrumento principal [y suficiente] de la conservación del orden” (Bauman, 2004, pp.225-227, 229). Lo anterior, porque para que el sistema funcione ha de existir una perdurable insatisfacción de deseos/anhelos, para la cual es menester que cada deseo/anhelo satisfecho, con productos lógicamente, de paso a otro deseo/anhelo insatisfecho<sup>103</sup>, pues “sin una continua frustración de [estos], la demanda se secaría rápidamente y la máquina de la economía

---

<sup>100</sup> El propósito original del consumo era la supervivencia y su móvil la necesidad. Por lo tanto, una vez alcanzado el propósito no tenía sentido seguir consumiendo (Bauman, 2004, p.225).

<sup>101</sup> A diferencia de la necesidad “el deseo es narcisista: su objeto primordial es él mismo, y eso lo condena a no poder saciarse” (Bauman, 2004, p.226).

<sup>102</sup> El anhelo “completa la liberación del principio de placer, purgando los últimos residuos de cualquier impedimento que aún pueda oponerle el ‘principio de realidad’” (Bauman, 2004, p.227).

<sup>103</sup> En este punto parece oportuno señalar las zonas de encuentro con el pensamiento schopenhaueriano (2005). De acuerdo a este, si el querer es la única esencia de la voluntad, aquella se afirmará a través de un continuo afán sin finalidad ni objetivo; ya que, si la voluntad concierne a la cosa en sí, no correspondería hacer alusión a alguna finalidad, en el entendido de que esta categoría solo existe en el mundo de los fenómenos, donde la razón cognoscitiva está vinculada a los conceptos de fines y medios.



orientada al consumo le faltaría presión de vapor” (Bauman, 2007, p.72). Por tanto, el disciplinamiento de la sociedad consumista deberá dirigirse, principalmente, hacia la *psiquis*, disfrazando la obligación como libertad a fin de que el sujeto haga del consumo una vocación, a tal punto, que él mismo llegue a reconvertirse por iniciativa propia en un bien de consumo. De esta manera, frente a la ley y el orden que guiaron las sociedades industriales, se sitúa la publicidad y el marketing en la sociedad de consumidores; y frente al ciudadano político el consumidor de mercado (Bauman, 2007, pp.48, 50, 70-71, 80-81, 83, 105; 2002, pp.85, 87). En esta misma línea, Cortina (2004) sostiene que el acto de consumir ha llegado a transformarse en la esencia propiamente humana, de tal manera que, al *homo faber*, al *homo sapiens*, al *homo ludens*, se ha agregado una nueva categoría, el *homo consumens*.

Asimismo, es necesario tener en cuenta que, los efectos del síndrome consumista definido por la triada “velocidad, exceso y desperdicio”; resultado del ciclo económico “cómprelo, disfrútelo, tírelo”, no solo aquejarán a los implicados en el juego económico, sino que también a la naturaleza misma, ya que la responsabilidad sobre los impactos generados, en los otros y en lo otro, terminan siendo desestimados por ser considerados una especie de impedimento a la libertad de elección<sup>104</sup> (Bauman, 2007, pp.120, 128, 135, 155). La única responsabilidad que importa es la responsabilidad hacia sí mismo, hacia la satisfacción de los deseos del yo, porque “los agentes actúan como individuos egocéntricos y autorreferentes, poco interesados por las repercusiones que sus elecciones puedan tener sobre cualquier otra cosa que no sean sus propias sensaciones” (Bauman, 2002, p.85).

El escenario antes referido ha obligado al *homo consumens* a integrar en sí la condición de *homo debitor* (hombre endeudado), con el objetivo de responder positivamente a los requerimientos de su existencia. La correspondencia entre consumo y deuda –comprendiendo la deuda como la producción adquirida mediante el consumo y valorada como “motor económico y subjetivo de la economía contemporánea” (Lazzarato, 2013, p.30)–, más allá

---

<sup>104</sup> Esta libertad, siguiendo a Benjamin, correspondería más bien a una libertad de tipo negativa al estar orientada por la ausencia de coerciones externas (Bauman, 2002, p.81).

de la evidente causa efecto –ya que la única manera de responder a los deseos ilimitados será mediante la disposición del crédito–, se halla en sus mecanismos de funcionamiento, pues la deuda, al igual que el consumo, busca disciplinar y modelar las subjetividades colectivas e individuales (ibíd., p.35). Esto quiere decir que el poder de la deuda sobre el sujeto no es pura represión, sino que una suerte de binomio en el que se conjugan libertad y coacción. En otras palabras, “el deudor es “libre”, pero sus actos, sus comportamientos, deben desplegarse en los marcos definidos por la deuda que ha contraído (...). Se es libre en la medida en que se asume el *modo de vida* (...) compatible con el reembolso” (ibíd., p.37). Aquello implica un trabajo del sujeto “sobre sí mismo, una tortura sobre sí mismo”, sobre su cuerpo<sup>105</sup> y sobre su mente<sup>106</sup>, para convertirse en capital humano, “empresario de sí mismo”, “máquina idónea”, evaluable, predecible, calculable, manipulable, disponible, sujeto culpable, objeto disciplinable capaz de prometer el reembolso de la deuda adquirida y, con esto, permitir un aprovechamiento del futuro al limitar el ámbito de elección del deudor a la lógica crediticia. La deuda se convierte así en “deuda de existencia” (ibíd., pp.48, 52, 57-58, 67, 101, 105, 108). Por ende, “la deuda no es solo un dispositivo económico, sino también una técnica securitaria de gobierno tendiente a reducir la incertidumbre de las conductas de los gobernados” (ibíd., p.52), a fin de alcanzar “la neutralización de los comportamientos colectivos (...) y de la memoria de las luchas y las acciones y organizaciones colectivas de los “asalariados” y los “proletarios” (ibíd., p.131), es decir, en la economía de la deuda se arraigan conductas antidemocráticas y, por lo mismo, antipolíticas (ibíd., pp.183-184).

De esta manera, aquel hombre “eternamente” endeudado, jamás comprendido como ciudadano, sino exclusivamente como consumidor de satisfacciones, queda indefectiblemente encerrado en una existencia en torno al metabolismo con la naturaleza, aún cuando, “el consumo no quede restringido a los artículos de primera necesidad y se concentre principalmente

---

<sup>105</sup> Al disponer las capacidades físicas e intelectuales implicadas en el trabajo, ya que el salario se destina al saldo de las deudas privadas, así como de los costos y riesgos que el Estado ha externalizado en la sociedad.

<sup>106</sup> Al afectar la “individuación de la existencia”, el modo mismo de ser.

en las cosas superfluas de la vida” (Arendt, 2003, p.140), ya que el hecho de contar con instrumentos que disminuyan el esfuerzo de la labor no elimina la necesidad de aquella. Estos hombres recluidos en actividades consumistas, orientadas al confort de la vida donde prima la uniformidad –y donde los grupos se tornan frágiles y divisibles ya que lo único que une a los hombres en la forma de multitud es el impulso del momento (Bauman, 2007, p.109)–, no poseerían un mundo común por estar sumidos en actividades que no requieren ser con otros. Así, dichos individuos transformados en seres superfluos, que no saben nada de disensos y rebeliones (ibíd., p.108), entrarían a formar parte de un ciclo repetitivo de consumo y destrucción; impidiendo con esto el desarrollo de “la esencial condición humana de la pluralidad [y auténtica fuente de poder], el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política” (Arendt, 2003, p.225).

El fenómeno antes mentado ha hecho que lo público se vacíe de contenido, quedando reducido a la mera confluencia de intereses privados abiertamente manifestados que impiden la existencia de alguna asociación estable, y cuyas únicas expresiones parecen más bien estertores de una situación en franca agonía. Mientras los intereses privados, que siguiendo el proceso de negociación, sean los que dirijan la agrupación, aquella tomará la forma de explosiones aisladas imposibles de ser experimentadas en conjunto –pues si lo que motiva la reunión es la satisfacción de los deseos particulares, aquellos no podrán ser experimentados por los otros, y por ende, esos otros solo ratificarán el hecho de que el deseo es deseable– y que duran mientras persista el impulso que los hizo estallar (Bauman, 2002, pp.10-11, 74, 76, 86).

Arendt sostiene que una de las más flagrantes manifestaciones del desarraigo y la superfluidad<sup>107</sup> presente en las sociedades de masas se

---

<sup>107</sup> “La soledad surge entonces cuando se han cortado los vínculos no solo con los otros seres humanos y consigo mismo como el hombre masa, sino finalmente con el mundo, como horizonte que hace posible el arraigo y la permanencia, como espacio de comprensión que da significado a las empresas prácticas productivas y políticas (...). En el aislamiento, el hombre permanece en contacto con el mundo como artífice humano; solo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable” (López, 2015, p.108). Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por lo demás;

encontraría en la experiencia de los totalitarismos del siglo XX<sup>108</sup>, específicamente en la figura de los campos de concentración. Los cuales, mediante el uso del terror<sup>109</sup> total, fueron capaces de eliminar la acción libre para convertir a los hombres en hombres superfluos, es decir, hombres que no pertenecen en absoluto al mundo. Una persona reducida a “un ser totalmente condicionado cuyas reacciones pueden calcularse incluso en el momento de ser llevado a una muerte segura” (Birulés, 2008, p.170). En este sentido, Agamben (1998) ve en los campos de concentración la máxima expresión de la biopolítica, pues sus moradores han quedado despojados de cualquier condición política al ser reducidos a simple nuda vida administrable y disponible (p.217). En efecto, el totalitarismo “muestra hasta qué punto puede lograrse una completa administración y control de la vida; y hasta dónde puede llegar la tendencia de sustituir la política por la administración, y la acción por la labor” (Quintana, 2009, pp.194-195).

Al respecto, García de la Huerta (2008) señala que aunque los totalitarismos ideológicos hayan pasado ello no significa la extinción total del concepto, pues de manera sistemática otros tipos de regímenes siguen haciendo uso de sus métodos característicos, una suerte de totalitarismo más liberal. Tal es el ejemplo de las tiranías latinoamericanas que combinaron dictadura política con liberalismo económico (pp.57-59). De hecho, “lo que interesa fundamentalmente del totalitarismo *ahora*, es la ‘no mundanidad’ que favorece su aparición, la ‘pérdida del espacio público’ y la ‘imposibilidad de acción’ que

---

ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. El desarraigamiento puede ser la condición preliminar de la superfluidad. Asimismo, “el objetivo de convertir en superfluos a los hombres se logra, pues, al imponer un estilo de vida en el que el castigo no tiene conexión con un delito, en el que se realiza un trabajo sin producto y en el que se explota sin beneficio; en definitiva, a través de la pérdida total de sentido de cuanto ocurre” (Birulés, 2006, p.58).

<sup>108</sup> Los cuales no satisfechos con aislar a los hombres de la vida política persiguieron imponer la soledad en la vida privada (García de la Huerta, 2008, p.48) y, con ello, “hacer posible que la fuerza de la Naturaleza o la Historia corra libremente a través de la humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea” (Arendt, 1998, p.372).

<sup>109</sup> El terror no es lo mismo que la violencia, es más bien la forma de Gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control. Se ha advertido a menudo que la eficacia del terror depende casi enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que el terror pueda desencadenarse con toda su fuerza (Arendt, 2005, pp.75-76).

produce, la impunidad en que deja los crímenes, la destrucción de la institucionalidad que lo mantiene a raya. Todo eso sigue presente” (ibíd., p.57). Con esto no se está afirmando que las sociedades modernas sean totalitarias *per se*, sino que “se trata más bien de la identificación de disposiciones prototalitarias de la modernidad, previas a la aparición de los sistemas totalitarios y que perviven latentes en las sociedades posttotalitarias” (López, 2015, p.99) –incluso en sociedades democráticas–, entre las cuales se encuentran, la destrucción de la esfera pública operada a través del aislamiento y desvinculación política de los individuos (Figuroa, 2014, p.132), características de nuestras sociedades atomizadas.

## Capítulo 3. Acción climática: una forma de acción política

### 3.1. Ni Estado, ni mercado

Las explicaciones presentadas hasta el momento, buscan dilucidar por qué es tan difícil esperar que un modelo “productivo-económico-subjetivo” –el cual mediante el aislamiento y normalización de los sujetos busca suprimir aquella singularidad capaz de colocar en riesgo la preservación de su hegemonía– apoye medidas que puedan colocar en jaque su dinámica de funcionamiento, aunque, esas mismas iniciativas estén orientadas hacia la preservación del medio del cual depende su existencia. Baste para ello observar, tal como sostiene Klein (2015), el sistemático contraataque presentado por las empresas, en base a las cláusulas de protección de inversores incorporadas en los acuerdos de libre comercio, frente a las regulaciones ambientales que puedan significar una merma en los rendimientos financieros (p.440).

Por lo mismo, creer que el sistema económico experimentará una suerte de epifanía moral que lo llevará a implementar las regulaciones y transformaciones necesarias para afrontar las exigencias planteadas por el cambio climático parece bastante ingenuo. Por el contrario, las instituciones económicas extractivas –las cuales no remiten exclusivamente al despojo económico que sufre un significativo segmento de la población por parte de un conglomerado, sino también al continuo maltrato que una dinámica de crecimiento ilimitado impone sobre la naturaleza– no están dispuestas a desbaratar el andamiaje sobre el cual se apoya su lógica de funcionamiento.

Por otra parte, también parece poco probable que sean los gobiernos de turno quienes adopten las medidas necesarias para no perecer, porque el vínculo político-empresarial es de tal envergadura que actualmente son los mismos intereses comerciales los que guían la dirección de muchas políticas gubernamentales. Al respecto, Bauman (2007) declara que la rendición del Estado al chantaje de las fuerzas del mercado ha provocado en aquel una

pérdida de soberanía, al arrebatarse a los ciudadanos “su carácter de punto de referencia y árbitro definitivo de las normas políticas” (p.94).

En consecuencia, no ha de sorprender que con el paso del tiempo la ciudadanía comenzara a advertir que: los mecanismos de retroalimentación del mercado, o la mano invisible de los clásicos, no es capaz de armonizar todos los intereses, entre los cuales se incluyen, claro está, los del medio ambiente; que la “teoría de distribución económica descendente” no es más que un mito de nuestro conocido sistema económico neoliberal. Asimismo, que la cultura política moldeada por la empresarial, al extrapolar la lógica mercantil al ámbito político, termina por reducir dicha esfera a un “espacio de negociación en una evidente analogía con el mercado”, donde las partes contratantes establecen relaciones de transacción en la persecución de sus intereses individuales, suprimiendo así la generación de intereses comunes y responsabilidades mutuas (Atria, Larraín, Benavente et al., 2013, p.26). Que en este mismo sentido, los representantes, elegidos solo por una fracción de los votantes, no siempre velarán por el bien de la ciudadanía y el planeta –en especial aquellos a largo plazo–, ya que pensar políticamente significa pensar los asuntos desde una noción común. Y finalmente, que las consecuencias no solo ambientales, sino también políticas y sociales ligadas a una economía extractivista, en general no serán asumidas por sus responsables, sino principalmente, por la misma ciudadanía, y en especial, por la más desposeída.

Por tanto, “si los Gobiernos no están dispuestos a estar a la altura de sus responsabilidades nacionales e internacionales, entonces tendrán que ser los movimientos populares quienes intervengan para llenar ese vacío de liderazgo y para dar con métodos e ideas que cambien la actual ecuación de poder” (Klein, 2015, p.505), ya que la lucha en solitario tiene un solo fin: el fracaso. En resumen, “vamos cayendo en la cuenta de que nadie va a venir a salvarnos de esta crisis, y de que, para que se produzca algún cambio, el liderazgo tendrá que brotar desde abajo, desde las propias bases de la sociedad” (Klein, 2015, p.571).

En este punto, es necesario mencionar que las críticas formuladas hasta el momento no proponen una desaparición del Estado o el mercado. Por el contrario, es claro que el asunto que nos convoca necesita de aquellos para alcanzar el objetivo dispuesto; sin embargo, sus actuaciones deberán enmarcarse en un arquetipo de funcionamiento radicalmente nuevo. Así pues, lo medular del asunto apunta a señalar, que parece bastante difícil que la iniciativa a partir de la cual se comiencen a reclamar los cambios necesarios pueda emanar desde los mismos protagonistas anteriormente indicados; porque, si el abordaje efectivo del cambio climático reclama la conformación de un nuevo paradigma socio-político-económico, es evidente la provocación que esto simboliza para el *statu quo* vigente. De ahí precisamente el rol protagónico de la ciudadanía en el arranque y mantenimiento de las transformaciones antes mentadas.

Tal como se viene diciendo, si las mutaciones estructurales colocan en jaque el espíritu mismo del sistema, parece bastante difícil esperar que sus principales beneficiarios deseen implementar los cambios demandados. Ese es precisamente uno de los argumentos presentados por Anderson (2011) en su crítica al acuerdo de fijar el aumento de la temperatura media mundial en no más de 2°C. Específicamente, el autor plantea que el establecimiento de aquel parámetro estaría respondiendo más bien a los intereses del capital que a los datos proporcionados por la ciencia climática, la cual recomienda un aumento de solo 1°C (p.20). Asimismo, las propuestas emanadas del tan celebrado Acuerdo de París no suponen cambios sustanciales en el funcionamiento de los sistemas económicos. Teniendo además en cuenta que cada país decide soberanamente el alcance de sus compromisos.

Por otro lado, el hecho de que Estados Unidos, considerado el segundo mayor emisor del mundo, nunca ratificara el protocolo de Kioto, debido a que “lo estimó dañino para su crecimiento económico” y, además, retirara por las mismas razones anteriores su participación del Convenio de París, ejemplifica la falta de sintonía entre las evidencias aportadas por la ciencia del clima y las políticas gubernamentales. De igual manera, es importante tener en



consideración que el protocolo de Kioto –considerado insuficiente en sus exigencias– recién entró en vigencia el año 2005, siete años después de su establecimiento. Lo anterior, debido a que el inicio de su implementación estaba supeditado a la ratificación de los países responsables del 55% de las emisiones, y aunque finalmente este acuerdo fue sancionado por 169 países, los cuales representaban cerca del 65% de las emisiones, la tardanza en su implementación implicó el fracaso de las metas propuestas. (Estenssoro, 2010, pp.59-60). Una situación similar afectaría al Convenio de París, cuyos primeros reportes se proyectan recién para el año 2023, ya que la Partes tienen hasta el año 2018 para introducir las modificaciones respectivas.

Junto a lo anterior, la inexistencia de un Tribunal del Clima o de “vías a nivel internacional que puedan ser utilizadas por los afectados por el cambio climático” (Moraga, 2016), el lenguaje políticamente correcto y poco vinculante de los acuerdos, el hecho de que la misma Convención Marco de la Naciones Unidas haya exigido que las medidas a implementar no constituyan “un medio de discriminación arbitraria o injustificable ni una restricción encubierta al comercio internacional” (CMNUCC, 1992, p.5), así como la escasa voluntad de los gobernantes para tratar el problema del cambio climático –si la comparamos con el sólido esfuerzo hacia el rescate del sistema financiero durante el año 2008–; todas ellas, componen solo algunas de las tantas razones que impedirían depositar las esperanzas de cambio en las instituciones estatales. Las palabras del politólogo venezolano Edgardo Lander, citadas por Klein (2015), reflejan de manera precisa lo señalado hasta el momento:

El fracaso total de las negociaciones sobre el clima sirve para poner de relieve hasta qué punto vivimos actualmente en una sociedad posdemocrática. Los intereses del capital financiero y la industria petrolera son mucho más importantes que la voluntad democrática de las personas de cualquier lugar del mundo. En la sociedad neoliberal global, la rentabilidad económica importa más que la vida. (p.447)

De esta manera, las consecuencias desarrolladas a partir del hiato entre los intereses del capital y los de la ciudadanía provocaron que numerosas personas, aburridas de la impotencia y precariedad que el sistema ha portado

sobre sus vidas, ya no deseen seguir siendo consideradas como meros consumidores de satisfacciones sino como auténticos ciudadanos<sup>110</sup> capaces de superar la pura existencia en torno al metabolismo con la naturaleza, como de iniciar la participación en los diversos asuntos que los afectan, pues entienden que “el poder debe articularse no por la vía de las jerarquías, sino que a través de conexiones con el más alto grado de horizontalidad posible” (Sohr, 2014, p.63). En pocas palabras, más asambleísmo y democracia, menos centralismo y autoritarismo, más sociabilidad y menos competitividad.

Son, precisamente, esos mismos ciudadanos quienes consideran que dejar problemáticas tan importantes como la supervivencia del planeta a la gestión de un grupo de tecnócratas, que ven en los métodos de negociación<sup>111</sup> la mejor manera de abordar los problemas, no parece ser lo más adecuado para asegurar las condiciones que permitan un auténtico *bíos*<sup>112</sup>. Aquello, porque por una parte, en la persecución del máximo interés individual no habrá espacio para el interés general de ahora y del mañana; y por otra, porque la acción al desarrollarse entre y en relación con otros seres actuantes –capaces también de sus propias acciones– entraría a formar parte de una cadena de interacciones, de tal magnitud, que la vuelven impredecible en sus consecuencias<sup>113</sup> (Arendt, 2003, pp.213-215). Ello impediría la aplicación de criterios preestablecidos a cuestiones que son singulares y contingentes. Asimismo, hay que recordar que los asuntos con los que estamos tratando no

---

<sup>110</sup> Bauman (2003), en referencia a De Tocqueville, declara que “el “ciudadano” es una persona inclinada a procurar su propio bienestar a través del bienestar de su ciudad; mientras que el individuo tiende a la pasividad, el escepticismo y la desconfianza hacia la “causa común”, el “bien común”, la “sociedad buena” o la “sociedad justa” (p.41).

<sup>111</sup> Si los intereses comunes no existen, toda interacción entre individuos debe estructurarse como la del mercado (Atria et al., 2013, p.63).

<sup>112</sup> Entendido como “una autónoma y auténticamente humana forma de vida humana” (Arendt, 2003, p.26).

<sup>113</sup> La imprevisibilidad aludida no solo apunta al ámbito de las interrelaciones humanas, sino también a los efectos del actuar científico sobre la biósfera, la cual “no se limita a reaccionar ante lo que hacemos, sino que actúa también por su cuenta y traza así una trayectoria que nos resulta imposible de predecir” (Klein, 2015, p.330). Ejemplo de ello, son las consecuencias que podrían derivar de la implementación de proyectos de geoingeniería; tales como: azufre en el espacio para bajar la temperatura, siembra de nubes para tratar el problema de las sequías, fertilización de los océanos para solucionar el problema de la acidificación, máquinas succionadoras de carbono para liberarnos de la “geobasura”, etc. (Klein, 2015, p.344).

pertencen al mundo de objetos inanimados creados por el hombre mediante el trabajo, sino a un sistema vivo y autorregulado. En otras palabras,

una comunidad de comunidades ecológicas, ligadas entre sí por una red, una *network* de relaciones simbióticas y mutualistas en la que cada individuo –humano y no humano– no puede existir sino en el marco de relaciones difusas, a partir de modelos de reciprocidad compleja. (Mattei, 2013, p.110)

Respecto a las falencias que supone el uso exclusivo de los mecanismos mercado –ya sea en la forma de bonos de emisiones, créditos de carbono, calculadoras de huella de carbono, tecnología verde, etc.– en la lucha climática, Klein(2015), citando a Brulle y Brower, señala que

el desplazamiento hacia los análisis técnicos y basados en mecanismos de mercado como núcleo central del ecologismo reformista vació ese movimiento de cualquier ideal o proyecto progresista (...). En vez de implicar a la población en general (...) restringe el debate sobre el tema a los expertos (...). Tal vez proporcione soluciones técnicas a problemas específicos, pero pasa por alto la dinámica social más amplia que subyace a la degradación medioambiental. [Asimismo] la noción de que la ciencia nos salvará es la quimera que permite que la generación presente consuma todos los recursos que quiera como si ninguna generación fuera a venir tras ella. Es el sedante que (...) impide la aplicación de la solución real, que reside en el reto difícil y nada tecnológico de cambiar la conducta<sup>114</sup> humana. (pp.249, 356)

Por su parte los defensores del “ambientalismo de libre mercado”, apelando a la supuesta neutralidad política del sistema, afirman que la libre transacción constituye la mejor manera de enfrentar los problemas ambientales, pues mediante este sistema se otorgarían los incentivos necesarios –en base al sistema de precios que al limitar el acceso evita el despilfarro o consumo excesivo– que permitirán la gestión eficiente de los recursos en cuestión (Bustos, Prieto y Barton, 2015, p.29).

---

<sup>114</sup> Tarea bastante difícil, considerando que la “cosmovisión cultural” de una persona afecta la aceptación o rechazo del cambio climático. En otras palabras, “filtramos la información nueva protegiendo nuestra ‘visión preferida de la sociedad buena’”. Si la información coincide con nuestra idea de sociedad la aceptamos y viceversa (Klein, 2015, pp. 55-56). Por lo mismo, más adelante, se plantea que el tratamiento efectivo del problema del cambio climático reclamaría del apareamiento de una revolución de alcance planetario, cuyo espectro de acción incluya desde las relaciones de “fuerzas visibles” hasta los campos de la “sensibilidad”, de la “inteligencia” y del “deseo” (Guattari, 1996, p.10).

En el otro extremo, Guattari (1996) pone de manifiesto la incapacidad de las instancias políticas y ejecutivas<sup>115</sup> para el correcto afrontamiento de la crisis ambiental. El autor critica la visión reduccionista de dichas instituciones, pues limitan el problema al puro ámbito de la contaminación industrial, abordándolo desde una perspectiva puramente tecnocrática. “Cuando en realidad solo una articulación ético-política (...) entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, [podrá] clarificar convenientemente estas cuestiones” (p.8).

### 3.2. La naturaleza como bien común

En efecto, el antagonismo existente entre el modelo de desarrollo económico y la supervivencia del planeta coloca en entredicho la capacidad de las instancias administrativas para proteger adecuadamente los bienes comunes<sup>116</sup> que la naturaleza dispone, debido principalmente, a que dichas instituciones carecen de la capacidad para aprehender la “práctica de gobierno de los comunes” en toda su complejidad. Lo anterior, porque cuando hablamos de lo común no nos estamos refiriendo a un servicio, a una cualidad, a una sustancia o a un régimen de propiedad, sino a la relación entre la gente, y entre la gente y su entorno natural y cultural<sup>117</sup> (Helfrich, 2008, p.46; Brand, 2008, p.306; Laval y Dardot, 2015, p.662). Esa es la razón por la cual algunos autores demanden que la traducción del vocablo *commons* prescinda de la palabra bienes –debido a la posible cosificación que pudiera sufrir el término– y aquellos se definan simplemente bajo el apelativo de “procomún” o “lo nuestro” (Helfrich, 2008, pp.45-46). Dicho con otras palabras, la esencia de los bienes comunes no se anclará en un objeto o una cosa, sino en “un interés compartido o valor (...) y se refiere a cualquier elemento que contribuye al sostén material

---

<sup>115</sup> Ello no impide reconocer la existencia de funcionarios gubernamentales, empresas y empresarios que se preocupan y actúan en la línea adecuada; sin embargo, aquellos son precisamente la excepción que confirma la norma.

<sup>116</sup> Comprendemos los bienes comunes como “las redes de vidas que nos sustentan”. Lo común implica lo natural, cultural o social (Helfrich, 2008b, pp.21, 24).

<sup>117</sup> Para efectos de la presente discusión nos abocaremos a los bienes comunes naturales.

y social de un pueblo” (Helfrich, 2008, p.47), o sea, los bienes comunes “valen por el vínculo que tienen con la vida” (Mattei, 2013, p. 18).

De hecho, “ninguna cosa es común en sí o por naturaleza, solo las prácticas colectivas deciden en última instancia en cuanto al carácter común de una cosa o de un conjunto de cosas”, es decir, tras lo común hay una auténtica “praxis instituyente” (Laval y Dardot, 2015, pp.662-663). Más aún, lo común será “la base de la democracia participativa auténtica, fundada en el compromiso y la responsabilidad de cada uno en la consecución del interés a largo plazo de todos [y cuyo funcionamiento exige la conformación de] estructuras de gobierno participativas y auténticamente democráticas” (Mattei, 2013, p.72).

Si cada común debe ser instituido –ya que son las prácticas colectivas las encargadas de decidir el carácter común de una cosa–, la participación en la deliberación conformará una condición precedente e imprescindible, o sea, en lo común encontramos el principio político<sup>118</sup> por excelencia (Laval y Dardot, 2015, p.660), pues acaso, ¿no es lo común la “convicción fundamental” (Arendt, 1997, p.134) que nos convoca a dialogar y actuar concertadamente? Conforme a ello, si las prácticas dialógicas constituyen la razón por la cual en el corazón de lo común se ancla el aprecio a la pluralidad: de actores, de comunidades, de recursos, de gestión, de visiones, de valoraciones, etc. La “praxis instituyente”, derivada de las prácticas dialógicas colectivas, justificarán la existencia de cosas inapropiables<sup>119</sup> (Laval y Dardot, 2015, pp.664-665), de bienes que “poseen una ‘dignidad intrínseca’, por ser irremplazables e insustituibles [debido] a las relaciones vitales en las que se encuentran incrustadas, y que no son funcionales, ni intercambiables, ni provechosas en un sentido estratégico instrumental” (Ramis, 2017, p. 53).

---

<sup>118</sup> Comprendiendo por principio aquello “que aparece primero y fundamenta todo el resto” (Laval y Dardot, 2015, p.660).

<sup>119</sup> La Amazonía, el aire, los mares, los lagos, la biodiversidad, la fotosíntesis, la polinización, el espectro electromagnético, las reservas de coral, la atmósfera, los glaciares, la cordillera de los Andes, etc., no son más que bienes comunes naturales de los cuales depende nuestra existencia.

Precisamente, el protagonismo adquirido por lo común en el adecuado desarrollo de las colectividades, es lo que justifica la propuesta orientada al establecimiento de un paradigma de corte cooperativo, superador de la postura hegemónica del capitalismo y su *ethos* de “individualismo propietario”. De hecho, “colocar a los (...) comunes en el centro de la escena significa afirmar que “otro mundo es posible”. Un mundo, que trascendiendo la mera linealidad cartesiana, sea capaz de ubicar la razón inclusiva sobre la lógica exclusiva, que frente al valor de cambio pueda situar el valor de uso, e incluso, que ante la lógica de la producción –orientada exclusivamente a las generaciones presentes– ubique a la de la reproducción –capaz de tener en cuenta a las generaciones futuras (Mattei, 2013, pp.64-65, 92-93).

Dicho aquello, es claro que esta nueva modalidad de “ser-en-grupo” requerirá, por una parte, de “mutaciones existenciales que tienen por objeto la esencia de la subjetividad” (Guattari, 1996, p.20). De tal manera, que frente a la uniformidad y atomización de la sociedad de masas o consumidores –resultante de la infiltración del poder capitalista en los estratos de la subjetividad– se sitúe la singularidad de los actores políticos. Junto a esto, será necesario “no ver en la naturaleza, en las otras naciones o en nuestros vecinos a unos adversarios, sino más bien a unos socios colaboradores en un formidable proyecto de reinención mutua” (Klein, 2015, p.39). Aquello demandará, entre otras cosas, una clara reconfiguración de la comunidad de intereses, ampliando el ámbito de interlocutores válidos o potenciales más allá de los humanos inmediatamente presentes (Villaruel, 2007, p.70). En otras palabras, una auténtica crítica a las dos formas dominantes de antropocentrismo: el cartesianismo y el utilitarismo (Ferry, 1994, p.189).

### 3.3. Activismo ciudadano como vía para la recuperación del poder

Es de por sí evidente que la necesidad de un nuevo trato con la naturaleza plantea un enérgico cuestionamiento hacia todo el marco institucional que da vida a la razón neoliberal. En este contexto, si la naturaleza no otorga sus

bienes a unos cuantos, sino que al conjunto de la humanidad, tiene sentido que la comprensión, valoración y sistema de normas, mediante los cuales regulamos nuestro trato con ella, supere el paradigma propietario/competitivo derivando hacia uno índole cooperativo/inclusivo.

Es justamente la controversia antes indicada la que ha llevado a que diferentes movimientos de lucha contra el cambio climático<sup>120</sup>, desilusionados de las respuestas emanadas desde el ámbito tecnocrático, así como desde los partidos verdes tradicionales<sup>121</sup>; decidieran que ya es hora de sacar al individuo del ensimismamiento de las actividades propias del ámbito privado –las cuales por más que se realicen en público no cambian de naturaleza– para llevarlo hacia la brillantez de la esfera pública, haciéndolo disfrutar de aquello que Arendt (2015) cataloga con el nombre de “felicidad pública”. Experiencia solo asequible cuando el hombre toma parte de la vida pública, y necesaria para alcanzar la felicidad completa (p.155). En este sentido, la participación en los asuntos públicos en modo alguno debe ser comprendida como una carga, sino como una instancia capaz de otorgar un sentido de felicidad imposible de alcanzar por otros medios (Arendt, 2013, p.188). Porque el “bien común”, la “sociedad buena” o la “sociedad justa”, no es el producto de la sumatoria de propósitos individuales, sino el resultado de lo que conjuntamente determinan los integrantes de la comunidad (Bauman, 2003, p.104). De ahí la importancia de recuperar al ciudadano, enemigo número uno del individuo, el cual contrariamente a este último –cuyas preocupaciones, objetivos, deseos y anhelos “colman hasta el borde el espacio público” (ibíd., p.42)– comprende que

---

<sup>120</sup> Al respecto la literatura señala 3 tipos de movimientos, a saber: “conservacionistas, ecologistas y ambientalistas. Los primeros se dedican a luchar en contra de la depredación y a favor de la utilización racional de los recursos naturales. Los ambientalistas orientan su acción contra la contaminación ambiental derivada del desarrollo industrial y de la utilización de tecnologías contaminantes y depredadoras del ambiente y, los ecologistas siguen un comportamiento semejante de lucha a los movimientos ambientalistas, pero preconizando valores culturales y patrones de actuación más radicales y contestatarios de transformación del orden económico imperante” (Santana, 2005, p.567).

<sup>121</sup> Que complaciendo los intereses del mercado consideraron que lo mejor para el planeta era que este asumiera un “nivel aceptable de riesgo”, lo cual supone que siempre algo de contaminación estará entrando en el medio, y cuya concentración será directamente proporcional al nivel de crecimiento de la producción (Commoner, 1992, p.47).

el individuo *de jure* no puede transformarse en un individuo *de facto* sin primero convertirse en *ciudadano*. No hay individuos autónomos sin una sociedad autónoma, y la autonomía de la sociedad exige una autoconstitución deliberada y reflexiva, algo que solo puede ser alcanzado por el conjunto de sus miembros. (ibíd., p.46)

De esta manera, las partes, guiadas por un interés comúnmente compartido, –orientado, en este caso, hacia a la supervivencia del planeta– han comenzado a reunirse, a hablar, a salir a la calle, a intercambiar perspectivas, a cuestionar el sistema y a protestar exigiendo medidas inmediatas y vinculantes. Obama en la cumbre sobre el clima llevada a cabo el año 2014 declaró: “nuestra ciudadanía se sigue manifestando. No podemos fingir que no los oímos. Tenemos que dar una respuesta”. La experiencia vivida por estos movimientos demostró lo que Arendt ya nos anticipó en sus obras: cuando la gente actúa concertadamente se genera poder, y que el poder siempre es superior a la violencia. De hecho, varios de estos movimientos han logrado contrarrestar, sistemáticamente, el abuso ejercido por grandes gobiernos y corporaciones económicas.

Respecto al punto anterior, es fundamental recordar que el poder no solo será capaz de resistir, destruir o anular el orden imperante, sino también de producir y fundar uno nuevo (Brunkhorst, 2006, p.126). Es precisamente esta capacidad performativa del poder la que nos permite sostener la hipótesis de que la crisis climática no tiene por qué dar paso al desarrollo de una nueva “doctrina del shock” –mediante la cual un reducido grupo promueve sus intereses sorteando las reglas democráticas–, pudiendo, por el contrario, llegar a constituirse en el acontecimiento a partir del cual iniciar la “recuperación popular” del poder (Klein, 2015, pp.499-500), cuya meta será la de reconquistar la libertad como fenómeno político, expresada como participación ciudadana en los asuntos comunes. Esta es la razón por la cual se sostiene que “en muchos casos, los movimientos contrarios a los métodos de extracción extrema de energía estén convirtiéndose en algo más que simples batallas contra empresas concretas del petróleo, el gas o el carbón, y sean hoy más bien movimientos prodemocracia” (Klein, 2015, p.466).



Por otro lado, y considerando que la realidad no es algo singular y dado, sino el “resultado material (...) de mundos que se manifiestan y son reiterados y sostenidos a través de prácticas y mecanismos” (Sepúlveda y Sundberg, 2015, p.168), es clara la importancia de “politizar ontológicamente la realidad” para dar cuenta de la multiplicidad de lo existente, pues finalmente, el mundo “real” que cada periodo histórico determina como tal no es más que la perspectiva vencedora entre “ontologías que compiten entre sí por imponerse” (Sepúlveda y Sundberg, 2015, pp.169, 172-176). Justamente, el análisis de la tragedia de los comunes expuesta por Hardin (1968) goza de una importante debilidad, a saber, la de no dar cuenta de las relaciones de poder que buscan moldear la realidad. Así pues, para llegar a la conclusión de que solo la propiedad privada es capaz de administrar eficientemente los recursos de uso común se debió restringir el análisis del fenómeno a un mero asunto de elección racional e individual, dejando de lado los procesos de comunicabilidad que precisamente podrían impedir la tragedia expuesta por el autor (Laval y Dardot, 2015, pp.168-169; Bustos et al., 2015, p.18). Ello ejemplifica como toda idea, concepto o verdad<sup>122</sup>, no es más que el reflejo de determinadas relaciones de poder a partir de las cuales se establecen y normalizan dinámicas de dominación y exclusión hacia el medioambiente<sup>123</sup> o las poblaciones<sup>124</sup> (Bustos et al., 2015, pp. 22-23, 30, 43-44, 46-47).

Son precisamente estas tensiones de poder entre ontologías competidoras las razones por las cuales la comprensión efectiva de los problemas asociados al cambio climático no puede reducirse, de manera exclusiva, al entendimiento de los procesos físico-químicos implicados. Por ejemplo, solo una visión reduccionista del problema permitirá desconocer o subestimar las implicancias

---

<sup>122</sup> Al respecto los autores, en relación al trabajo de Cronon (1996), muestran al menos ocho formas de pensar la naturaleza, a saber: “la naturaleza como realidad ingenua, como imperativo moral, como edén, como artificio consciente de sí mismo, como artefacto cultural, como realidad virtual, como mercancía, como otro-demoníaco, o como terreno impugnado” (Bustos et al., 2015, p.23).

<sup>123</sup> Justificando así “las diversas acciones que se metabolizan con la naturaleza, ya sea para fines de subsistencia humana, para comercializarla, especular económicamente, desarrollar fines culturales, etc.” (Bustos et al., 2015, p.44).

<sup>124</sup> El llamado “*environmentality*”, es decir, “el control y disciplinamiento de sujetos a través de políticas y leyes ambientales” (Bustos et al., 2015, p.46).

que este fenómeno tiene para la política nacional e internacional. En este sentido, el Pentágono declaró que el cambio climático constituye una mayor amenaza que el terrorismo fundamentalista –llama profundamente la atención que pese a la abundante evidencia disponible respecto a las consecuencias asociadas al cambio climático, el actual presidente de los Estados Unidos haya decidido retirarse del acuerdo de París–. Asimismo, desde distintas fuentes se sostiene que el calentamiento global provocará: megasequías, hambrunas, revueltas civiles, incremento de las enfermedades infecciosas, conflictos bélicos por los recursos hídricos, agravamiento de la pobreza mundial, desarrollo de migraciones masivas de desplazados, aumento de la demanda de energía, incremento de la construcción de reactores nucleares, realineamiento de poderes internacionales en función de la disponibilidad energética de los territorios, florecimiento de tendencias terroristas, reclamación de soberanía de lechos marinos e incluso la posibilidad de guerras nucleares. (Estenssoro, 2010, pp.66-67). En esta misma línea, Klein (2015) informa como el año 2013, un ex alto cargo del Partido Comunista señaló que “la polución es actualmente la principal causa de agitación social en el país, superando incluso a las disputas por tierras” (p.432).

Retomando lo dicho respecto a las relaciones de poder en la conformación de la realidad, urge entonces prestarles la debida atención, ya que a partir de ellas se justifican las narrativas hegemónicas que a su vez auspician las prácticas por medio de las cuales nos relacionamos con la naturaleza. Concretamente, el desastre del río Cruces en Valdivia mostró como aquel no solo fue capaz de gestar una movilización concertada de actores locales (movimiento *Acción por los Cisnes*) –cuyas acciones tuvieron como efecto la generación de cambios sustanciales en las leyes ambientales del país, la intervención de altas autoridades gubernamentales y el despido de importantes directivos empresariales–, sino también de llevar a cabo una “apertura ontológica” desde la cual los valdivianos iniciaron un fuerte cuestionamiento hacia el paradigma dominante de la tecnocracia ambiental. De hecho, esta fractura llevó al desarrollo de nuevos lazos entre humanos y no-humanos (cisnes) “que multiplicó ontológicamente el conocimiento (...) y participó

activamente en la performación de las instituciones ambientales en Chile” (Sepúlveda y Sundberg, 2015, pp.178-184).

Nótese el carácter imprevisible y performativo de dicha acción ciudadana, capaz tanto de generar cambios directos en la legislación, como de abrir espacio a “formas no dominantes de conocimiento” a partir de los cuales modificar las prácticas. En otras palabras, pura acción política en sentido arendtiano. Tal vez, nos podríamos aventurar a decir que lo que aquí se gestó fue una pequeña revolución, pues dicho movimiento ciudadano cumplió los criterios que, de acuerdo al pensamiento arendtiano, definen a esta, a saber: “inicio, construcción de algo nuevo y encuentro con los demás”, con toda su grandeza y fragilidad (Galindo, 2005, p.32). Recordemos que lo que dio origen a la revolución americana no fue la fuerza o la violencia, sino la acción común de hombres que se ligaron mutuamente mediante acuerdos y promesas (Arendt, 2013, p.353).

Sirva el caso de Valdivia para comprender por qué el cambio climático podría, y necesita, dar paso al desarrollo de una auténtica revolución, y

aquellos que sueñan con una suave transición hacia un mundo más ecológico y más generoso, aquellos que creen que es posible hacerlo volver a su curso normal mediante algunas medidas fiscales, monetarias y aduaneras, aquellos que esperan un nuevo Keynes o un nuevo Roosevelt pecan gravemente de falta de realismo y de ignorancia. (Laval y Dardot, 2015, p.650)

Dicho aquello, lo que necesitamos con urgencia es la instauración de un nuevo orden político organizado<sup>125</sup> desde las bases –una acción política, “juntos y desde abajo”, que permita la expresión del “poder de los sin poder”<sup>126</sup>–, garante de un espacio público “donde pueda manifestarse la

---

<sup>125</sup> Esta organización podría estructurarse tomando como inspiración el sistema de consejos, ya que solo mediante la división de la mayoría en asambleas se podrá oír la voz del pueblo (Arendt, 2015, p.176). Al respecto Wellmer (2008) establece que dada la complejidad de las sociedades actuales puede ser difícil llevar a la práctica el sistema de consejos tal como se gestó inicialmente. Por lo mismo, aquellos podrían interpretarse como una red de instituciones, organizaciones y asociaciones autónomas o parcialmente autónomas que permita el autogobierno de personas libres e iguales. Ello incluye un sistema político federal, así como organizaciones e instituciones de la sociedad civil distintas de las instituciones políticas “formales” (pp.106-107).

<sup>126</sup> En efecto, es la separación de poderes y no la concentración de aquel, lo que hace a la comunidad más poderosa, o sea, el poder solo se incrementa por medio de la diferenciación reflexiva y la descentralización (Brunkhorst, 2006, p.131).

libertad” (Arendt, 2013, pp.197, 418-420; Arendt, 2015, p.176). La libertad para tomar “las decisiones que [determinarán] cómo viviremos nosotros y el planeta”<sup>127</sup> (Commoner, 1992, p.228). La libertad para fundar nuevas realidades, prácticas, normas, reglas e instituciones<sup>128</sup>, mediante las cuales hacer frente al proceso de “acumulación por desposesión” que ha permitido a la clase dominante apoderarse de lo que no era propiedad de nadie (Laval y Dardot, 2015, p.148). Consecuentemente, este desafío al paradigma propietario/competitivo propondrá la emergencia de lo común como principio que anime la actividad, y si la esencia de lo común radica en su carácter relacional; lo común “debe ser pensado (...) como la construcción de un marco reglamentario y de instituciones democráticas que organizan la realidad” (Laval y Dardot, 2015, p.173).

En resumen, el desafío al paradigma propietario y la emergencia de lo común, propone el desarrollo de un nuevo orden ideológico que permita el inicio de la revolución. Recordemos que una actividad revolucionaria solo será posible cuando “una reconstrucción ideológica radical pueda volver a encontrarse con un movimiento social real” (Laval y Dardot, 2015, p.20). Asimismo, observe como los argumentos precedentes apoyan la idea formulada por Arendt, a saber, que el objetivo de la revolución no es la violencia ni la fuerza, sino la conformación de un nuevo cuerpo político garante de la libertad. Laval y Dardot (2015), citando a Castoriadis, indican: “Revolución no significa ni guerra civil, ni efusión de sangre. La revolución es un cambio de

---

<sup>127</sup> “Los consejos dicen: queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país (...). La cabina en que depositamos nuestros sufragios es indiscutiblemente demasiado pequeña porque solo hay sitio para uno. Los partidos son completamente inservibles; la mayoría de nosotros solo somos electorado manipulado. Pero si solo diez de nosotros nos sentamos en torno de una mesa, expresando cada uno su opinión, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces puede lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones” (Arendt, 2015, p.176).

<sup>128</sup> Una realidad en franco contraste con el actual sistema gubernamental, cuyas garantías constitucionales están conformadas exclusivamente por libertades negativas orientadas a limitar los posibles abusos de poder y no a promover una participación activa en los asuntos comunes (Arendt, 2013, p.229). En contraste, un “gobierno libre” se caracterizará por la multiplicidad de opiniones las cuales, a diferencia de los intereses que son de grupo y que por lo mismo admiten representación, pertenecen a los individuos que “ejercen su razón serena y libremente” (Arendt, 2013, pp.374-375, 445-446).

ciertas instituciones centrales de la sociedad mediante la actividad de la sociedad misma” (p.656).

En este contexto, es altamente probable que en Chile, así como en el resto del mundo, esta iniciativa choque frontalmente con los intereses de unos pocos y termine estrellándose

contra un Estado que no reconocerá ningún impulso soberano que venga de la calle (...) y se negará a reformar estructuralmente un modelo que, en sí, para los vencedores militares de 1973 y los ganadores políticos de 1990, es perfecto (asegura globalización). En tal circunstancia, el movimiento ciudadano tendrá que autoaprenderse de sí mismo aún más soberanía (...) para deliberar (asambleas propias), proponer leyes e, incluso, constituciones políticas. Y prepararse para *imponerlas*... Es decir: deberá ir desechando, progresivamente, sus viejos hábitos de “masa” y perfeccionando, a la vez, el instrumental que ha estado fraguando y fogueando en su memoria y en sus comunidades locales (...); a saber: el que corresponde a la verdadera “soberanía<sup>129</sup> ciudadana”. (Salazar, 2012, p.156)

De hecho, durante los últimos años hemos sido testigos del alcance del poder ciudadano, y aunque los distintos movimientos no han logrado gestar una revolución, sí dan prueba de que la estructura institucional no es invencible. En esta línea, Salazar (2012) sostiene cómo las movilizaciones del año 2011 fueron verdaderas expresiones de ciudadanos y no de masas, porque: surgieron asambleas espontáneas; frente a la actitud “demandante y peticionista” se posicionó una actitud “proponente” siguiendo la “lógica de la soberanía popular”; la propuesta que convocó a diversos actores fue de alcance nacional; existió un crecimiento progresivo de las manifestaciones en el espacio público; desacato a la autoridad –lo que Arendt cataloga bajo el nombre de desobediencia civil<sup>130</sup>–; bajas tasas de confiabilidad y credibilidad

---

<sup>129</sup> Butler (2017) sostiene que el pueblo no traslada toda su soberanía hacia los representantes que elige, quedando siempre algo de soberanía intransferible. “La soberanía popular es una forma de autocreación reflexiva que está separada del régimen representativo que ella misma legitima”. Es precisamente esta independencia lo que permite al pueblo mantener o retirar su apoyo. (pp.164-165, 173).

<sup>130</sup> Arendt (2015) define a los movimientos de desobediencia civil como un grupo de acción organizado por una opinión común. Un grupo que actúa concertadamente protestando contra leyes y políticas gubernamentales injustas, convencido de que los canales tradicionales establecidos por el gobierno no son capaces de responder a los requerimientos exigidos. Ya sea, porque las quejas no son oídas o porque estas no dan lugar a acciones concretas. Por otra parte, aunque su número pueda ser pequeño ello no es motivo para desdeñar su actuar. Tal como indica la autora, en relación a Calhoun, “en cuestiones de gran importancia nacional la ‘concurrencia o aquiescencia de las diversas porciones de la comunidad’ son un prerequisite del gobierno constitucional”. De hecho, las victorias en el ámbito laboral deben su

en los partidos políticos, así como en los llamados políticos profesionales; se populariza la idea de convocar a una Asamblea Nacional Constituyente, libremente elegida, etc. (pp.151-152).

Contrariamente a lo que se presume, aquella no constituye la única expresión de acción ciudadana concertada en la historia de nuestro país, y así en 1822 “*la ciudadanía en pleno*, de sur a norte, derribó sin disparar un tiro la abusiva dictadura de O'Higgins” (ibíd., p.117). Adviértase como el simple hecho de que este acto se haya llevado a cabo “sin disparar un tiro” da cuenta de lo que Arendt (2003, 2005) nos enseña en sus obras, a saber, lo prescindible que puede llegar a ser la violencia en la expresión del poder, por estar la esencia de aquel arraigado en la acción concertada de muchos. Luego, dictó por sí misma la Constitución (democrática) de 1828 –la única consensuada hasta el día de hoy–. Se amotinó ocho veces contra la dictadura de Portales y dos contra la de Montt. Fue capaz de organizarse en sociedades mutuales y mancomunales generando un “proyecto de Constitución Política desarrollista y democrática que trató de imponer entre 1918 y 1925. O cómo, por último, hastiada de la esterilidad parlamentarista, levantó el ‘poder popular’ entre 1969 y 1973, el mismo que lanzó contra la dictadura militar entre 1983 y 1987 hasta obligarla a negociar” (Salazar, 2012, p.117).

Es cierto también, que de manera sistemática, dichas expresiones se han visto asfixiadas por las *élites* que usan y abusan de las prerrogativas del Estado –ejemplo de ello fueron las 5 guerras civiles (siglo XIX) y las 23 masacres de ciudadanos entre los años 1810 y 2010 (ibíd., p.156). De igual manera, actualmente, también es aquella promesa de una sociedad más democrática la razón que impulsa a los agentes más poderosos a dismantelar los espacios de acción colectiva mediante la instauración de una “política económica de la incertidumbre”<sup>131</sup> –comprendida como el “conjunto de reglas

---

éxito a los procesos de desobediencia civil (pp.46-47, 59-60, 63). En este sentido, “las asociaciones voluntarias han sido el remedio específicamente americano ante el fallo de las instituciones, la inseguridad en los hombres y la incierta naturaleza del futuro” (ibíd., p.79).

<sup>131</sup> Si la soberanía popular constituye un acto de autocreación, mediante la cual se expresa la autodeterminación política, es evidente que requerirá de un espacio público capaz de permitir la aparición de los plurales. En este sentido, la confiscación del espacio público mediante la

para acabar con las reglas”–, generadora de un clima inseguridad permanente que impide la acción colectiva concertada de “individuos privatizados y endémicamente inseguros” (Bauman, 2002, pp.182-184). La más clara expresión de la “no mundanidad” propia de aquellas disposiciones prototalitarias presentes en las sociedades posttotalitarias (López, 2015, p.99).

Anarquistas, terroristas, revoltosos, subversivos, antisociales, extremistas, fanáticos, intolerantes, exaltados, sectarios, delincuentes, insolentes, agitadores, perturbadores, rebeldes, indóciles, intransigentes, antipatrióticos; son solo algunas de las etiquetas que cuelgan de todos quienes han luchado por ejercer su autonomía ciudadana en aras de alcanzar una auténtica democracia participativa. Lo anterior, porque tradicionalmente se ha interpretado a la ciudadanía “como una masa marginal peticionista que solicita ser llevada de la mano a donde ella no sabrá nunca ir por sus propios medios. Que, por lo mismo, debe esperar con paciencia infantil a que sus líderes – cuando logren ponerse de acuerdo– resuelvan los problemas cruciales del país” (Salazar, 2012, p.115).

Pero, por más que las voces ciudadanas busquen ser acalladas, suprimidas, administradas, limitadas, engullidas, asfixiadas y sofocadas –bajo la consigna de no afectar la “governabilidad ‘democrática’ exigida por el capital extranjero” (ibíd. p.116)–, esta no desaparece y basta la aparición de un acontecimiento, con toda la novedad e imprevisibilidad que este porta<sup>132</sup> (Arendt, 2003), para que la ciudadanía despierte, se vuelque al espacio público, y comience a hablar y actuar concertadamente.

Conforme a ello, es interesante constatar cómo un hecho natural permitió que el año 2010 estallara lo imprevisible: terremoto en el sur del país. Y, al tiempo que los ciudadanos se ayudaban mutuamente (de hecho sus aportes

---

privatización o las cargas policiales que llevan a la prisión a aquellos que ejercen su derecho de reunión (en base a la atribución del Estado de hacer excepciones), constriñen, destruyen y se apropian del espacio público, “limitando así de forma extrema lo que Hannah Arendt entendía por *derecho de aparición*” (Butler, 2017, p.176).

<sup>132</sup> Arendt (1997) declara que el acontecimiento siempre emerge de manera imprevista en el tiempo. No hay acontecimiento en la labor ni en el proceso de fabricación, aquel solo se presenta en la acción (p.32).

triplicaron el de las empresas), los bancos siguieron cobrando tasas de interés del orden del 40% en sus líneas de crédito. Las multitiendas un 15% más que los bancos. Los créditos universitarios aumentan, con sus intereses respectivos, “hasta cinco veces la deuda original”. Alimentos y transporte también se suman a esta fiebre arancelaria. “Y para colmo, dos empresas hidroeléctricas logran excepcionales privilegios para construir cinco represas en la región más agreste y natural del país (Aysén)” (Salazar, 2012, p.155). Entonces, vino aquello, que desde Platón los hombres han tratado infructuosamente de controlar, la imprevisibilidad asociada a toda acción humana (Arendt, 2003), y así ocurrió lo inesperado,

explosión comunitaria de Magallanes. Después, una, dos, tres, cuatro protestas masivas por el contrato macro-capitalista de Hidro-Aysén. Que se mezclaron con una, dos, tres, cuatro protestas por la mercantilización absurda de todo el sistema educativo. Al punto que no solo los secundarios salieron a la calle (...), sino también el Colegio de Profesores, los académicos y aún los rectores de las universidades estatales, junto a profesionales y empleados públicos. Culminando con una movilización de agricultores y un paro nacional de estudiantes. (Salazar, 2012, p.155)

Lo llamativo de los movimientos de protesta contra los megaproyectos en Aysén descansa en la capacidad que tuvieron estos grupos para concertar no solo la adhesión de distintos estamentos de la población aysenina, sino también de otras regiones. De hecho, se cataloga a este movimiento como uno de naturaleza similar al de la Primavera Árabe y al de los Indignados de Francia, España y Estados Unidos (Horvath, 2015, p.144), pues aquel

demostró la capacidad de lucha (...) de la gente de la región, cuando se ve sobrepasada en su dignidad y cuando se les intenta acallar por la fuerza. Lejos, la más afectada por el movimiento fue la propia gente de la zona. Así y todo se entendió que no cualquier proyecto se puede imponer en la región, y ese fue un mensaje que megaproyectos como Hidroaysén y Energía Austral, entre otros, entendieron muy bien. (ibíd., p.154)

Ahora, si consideramos que “todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder [que] se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas” (Arendt, 2005, p.56), podríamos aventurarnos a decir que la sintomatología asociada a la deslegitimación de aquellas sería una suerte de caldo de cultivo para el desarrollo de una auténtica revolución. Entre las cuales se incluyen: el



socavamiento de la maquinaria gubernamental, “la pérdida de confianza en el gobierno por parte del pueblo, el fallo de los servicios públicos y diversos otros” (Arendt, 2015, p.156), características que precisamente definen el día de hoy. Aunque si bien es cierto que estas manifestaciones son de corta data, pues las actuaciones que se que hayan fuera del marco parlamentario gozan de una breve temporalidad, también es verdad que ¡pueden surgir en cualquier momento! y ¡de forma inesperada!, ¡pura imprevisibilidad! En síntesis, “momentos en que se manifiesta una democracia incipiente”, consistente en verdaderos “episodios ‘fugases’ en que la democracia se pone en acción” (Butler, 2017, pp.15, 28).

Si la resolución efectiva del cambio climático plantea un anticapitalismo de corte radical y su reemplazo por una democracia de los comunes, que a su vez, exige un rescate de la política en el más puro sentido arendtiano, puede ser que precisamente esta promesa de recuperación de la soberanía ciudadana constituya un atractivo aliciente para lograr la participación de las partes en la lucha contra este fenómeno –recordando además, que actualmente nos encontramos inmersos en un ambiente de deslegitimación institucional favorecedor de los cambios–, superando así la apatía que hasta el momento prevalece; ya que pese a la amplia difusión científica del tema, una parte importante de la ciudadanía no manifiesta mucho interés en generar los cambios que el problema exige. Aquello, tal vez, por una fe incuestionable en los poderes de la ciencia; quizás, por el enfoque eminentemente individualista con que los gestores han tratado de solucionar la crisis, o bien, por el corsé paralizante del capital.

De esta manera, al presentar la lucha contra el cambio climático no solo como una cuestión ambiental, ni como un asunto de especialistas, sino como un tema de justicia global orientada hacia la recuperación de la democracia, el número de personas interesadas en participar podría incrementarse notoriamente, logrando con ello la pluralidad tan necesaria para la generación

del poder. Por esto Klein (2015), haciendo alusión a las palabras de la directora ejecutiva de la Red Medioambiental de Asia y del Pacífico<sup>133</sup>, declara que

la lucha por la justicia climática aquí, en Estados Unidos, y en todo el mundo no es solamente una lucha contra la (mayor) crisis ecológica de todos los tiempos sino que es la lucha por una nueva economía, un nuevo sistema energético, una nueva democracia, una nueva relación con el planeta y entre nosotros, una lucha por la tierra, el agua y la soberanía alimentaria, por los derechos indígenas, por los derechos humanos y por la dignidad de todas las personas”. (p.199)

Pese a que en la teoría es claro porque la esfera de la política no debe ser afectada por cuestiones sociales –que como tales se hallan relacionadas con las actividades propias del ámbito privado, y que cuando aparecen el público terminan por pervertir el fin de la organización política–, en la práctica parece bastante difícil que aquellos ciudadanos sistemáticamente privados de las condiciones básicas de existencia se preocupen de asuntos que trasciendan el simple mantenimiento de aquella. Además, teniendo en consideración los alcances de la razón neoliberal, acaso “el poder económico ¿no es, *ipso facto*, poder político?” (Laval y Dardot, 2015, p.658). Así pues, cómo pedirles a aquellos ciudadanos que se congreguen y actúen concertadamente para exigir una sociedad más democrática, si su trabajo, educación y salud están en un estado de constante precarización. Respecto a ello, Galindo (2005), haciendo referencia a Arendt, declara que esta no niega la posibilidad de que durante el curso de las revoluciones se presente la necesidad y la violencia. Estas corresponden a una primera etapa de liberación que requiere ser cubierta antes de transitar hacia la segunda fase donde la libertad se comprenda en términos estrictamente políticos (p.49). Sin embargo, es importante advertir que ya el hecho de discutir acerca de estos asuntos constituye un acto político, pues tras la “politización de las relaciones sociales” está la comprensión de que muchos asuntos económicos y domésticos pueden promover u obstaculizar la aparición de los sujetos en el campo político (Campillo, 2002, p.173). Dicho con otras palabras, “sin derechos sociales *para todos*, una gran cantidad de personas sentirán que sus derechos políticos son inservibles e indignos de atención (...). Ambos derechos se necesitan mutuamente para sobrevivir, y esa

---

<sup>133</sup> APEN: *Asian Pacific Environmental Network*.

supervivencia solo puede ser un logro conjunto” (Bauman, 2007, p.190). En consecuencia, lo medular del asunto no girará en torno a la pregunta de si corresponde o no hablar de estos temas, sino que fundamentalmente, en el hecho de que no sea la pura cuestión social lo que impulse la participación ciudadana, porque tras ello se esconde el peligro de que una vez satisfecha la demanda cada cual vuelva a la reclusión del ámbito privado. En efecto, Commoner (1992) señala que si bien durante su apogeo diferentes movimientos ciudadanos tuvieron un éxito notable (los derechos civiles y las leyes ambientales, el tratado de prohibición de las pruebas nucleares, etc.), la extinción de sus logros se debió a su escasa vinculación con la política (pp.219-220).

#### 3.4. Movimientos ciudadanos contra el cambio climático: un ejemplo de acción política

Si las experiencias de Chernóbil, Three Mile Island, Bhopal, Fukushima y Séveso, dan cuenta de la imprevisibilidad de los peligros asociados al poder tecnocientífico del *homo faber*, parece evidente que el abandono de este dominio a la pura gestión del Estado o el mercado –que en lo esencial se hayan regidos “por los principios de la economía del beneficio” (Guattari, 1996, p.32)– no parece ser lo más adecuado. Asimismo, si “la prevención es la única estrategia efectiva, está claro que son las organizaciones populares las que se encuentran hoy en la punta de lanza del creciente movimiento público para acabar con la crisis ambiental”<sup>134</sup> (Commoner, 1992, p.181).

Ejemplos concretos de ello sería lo que ocurrió el año 2011, cuando las movilizaciones ciudadanas, llevadas a cabo en diversos puntos del sur de

---

<sup>134</sup> Commoner (1992) sostiene que los frentes de acción se han organizado tradicionalmente en dos vías. La primera, denominada vía blanda de negociación –conformada por las organizaciones ambientales más antiguas y tradicionales–, caracterizada por una escasa o nula participación ciudadana y cuyo *modus operandis* consiste en acordar con el mundo empresarial un nivel de contaminación tolerable. En contraste, la segunda alternativa, adoptada por el nuevo movimiento ambiental “popular”, corresponde a la vía dura de negociación y cuyo actuar está dirigido a la prevención más que a la negociación<sup>134</sup> (pp.170-171).

Francia, permitieron que el país se convirtiera en el primer Estado en adoptar una moratoria nacional contra la fracturación hidráulica (*fracking*<sup>135</sup>). De igual manera los activistas han conseguido similares moratorias en Bulgaria, Países Bajos, República Checa, Sudáfrica (Pretoria levantó la suya), Vermont, Quebec, Terranova y Labrador. Es importante señalar que gran parte del activismo anti-*fracking* local no recibe financiación estatal o empresarial y, por consiguiente, gran parte de sus logros responden al esfuerzo mancomunado de los voluntarios. Por otra parte, varias comunidades en Idaho y Montana han encabezado fuertes campañas para impedir la circulación de camiones que transportan los cargamentos de crudo. Pese a que las protestas contra los oleoductos encargados de transportar el crudo proveniente de las arenas bituminosas no han logrado, hasta el momento, sus objetivos, la mera ralentización en la ejecución de los proyectos ha constituido una importante medida disuasiva para la empresas petroleras (Klein, 2015, pp.428-430).

Asimismo, es importante destacar que el activismo ciudadano contra los proyectos asociados a combustibles fósiles no es privativo de la producción de gas o petróleo, y de hecho, la industria del carbón ha experimentado una serie de contratiempos. Por ejemplo, en Gerze (Turquía) la presión de la comunidad local impidió la construcción de una planta extractora de carbón en el mar Negro. Aquello, influido por el anuncio del Banco Mundial de no otorgar “fondos para sufragar proyectos de prospección o extracción de carbón salvo en circunstancias excepcionales”. De igual forma, el éxito de la campaña “*Beyond Coal*” ha logrado que en Estados Unidos, desde el año 2002, se desconectaran de la red eléctrica 170 centrales térmicas de carbón, impidiendo a su vez la instalación de 180 de estas. También, las comunidades han conseguido bloquear la construcción de terminales portuarias para la exportación de este mineral en la zona del Noroeste-Pacífico. Concretamente las terminales de Clatskanie (Oregon), Coos Bay (Oregon) y Hoquiam (Washington) ya fueron descartadas. Los ciudadanos de la India también han expresado su negativa a

---

<sup>135</sup> *Fracking* (fracturación hidráulica): técnica utilizada para extraer gas y petróleo del subsuelo. La técnica consiste en inyectar a alta presión agua y aditivos en la roca para la liberación de los elementos.

la instalación y funcionamiento de centrales térmicas de carbón, disminuyendo con esto el incentivo de inversión en este tipo de energía. Por ejemplo, el bloqueo de acceso a la única carretera que conduce a la central térmica, por parte del pueblo de Kakarapalli, logró detener las obras de aquella el año 2011. De igual manera, en Sompeta otro proyecto de construcción de una central térmica eléctrica fue frenado gracias al activismo de agricultores, pescadores y profesionales. A fines del año 2011 treinta mil habitantes, de la localidad de Haimen en China, protestaron contra la expansión de una central térmica de carbón. El mensaje que enviaban era el siguiente: “esto va a afectar a las generaciones futuras. Necesitarán vivir y ¿cómo van a hacerlo?”. Pese a la dura represión estatal, los muertos y los detenidos, la ciudadanía logró que la ampliación fuera suspendida. La presión polar china, sumado a los efectos inmediatos de la contaminación, ha provocado que al año 2011 un tercio de los proyectos de construcción que habían sido aprobados se encontraran estancados, así como que entre los años 2001 y 2010 se llevará a cabo el cierre de un considerable número de centrales térmicas (ibíd., pp.428-432).

Por otra parte, el año 2010 la ciudad de Costa Rica aprobó una ley que prohíbe la instalación de proyectos de minería a cielo abierto en todo el país. Asimismo, el año 2012 las comunidades de los archipiélagos de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, impidieron la ejecución de un plan gubernamental que buscaba instalar plataformas petrolíferas en sus aguas, fuente de uno de los arrecifes de coral más extensos del hemisferio occidental (ibíd., p.428). Finalmente y cómo no mencionar, la paralización de los megaproyectos de Castilla e Hidro-Aysén<sup>136</sup> en el sur de Chile.

Otro tipo de ejemplo lo encontramos en la campaña, llevada a cabo principalmente por estudiantes universitarios, orientada hacia la desinversión de todo aquel patrimonio financiero depositado en la industria del petróleo o del carbón. De hecho, Klein (2015) destaca que al momento de la publicación de

---

<sup>136</sup> Respecto a las diferentes manifestaciones ciudadanas acontecidas el año 2011, entre las cuales destaca el movimiento de Hidro-Aysén. Sohr (2014) destaca que “desde una perspectiva sociológica (...) el descontento provenía de clases medias emergentes frustradas ante una raquítica movilidad social” (p.164).

su libro 13 universidades, 25 ciudades y 40 instituciones religiosas estadounidenses habían anunciado su intención de desinvertir su dotación financiera de aquellas empresas asociadas a la producción de combustibles fósiles (pp.435-436).

Por otra parte, Alemania y Dinamarca ostentan la categoría de ser los países que demuestran el mayor compromiso con la energía renovable, descentralizada y controlada mayoritariamente por la comunidad, gracias a las protestas del movimiento antinuclear. Otro ejemplo de activismo ciudadano, pero ahora de corte latinoamericano, lo encontramos en la guerra del agua en Cochabamba contra la multinacional Bechtel (Klein, 2015, pp.170-171, 488; Mattei 2013, pp.38-39).

En este punto, especial atención merece el reconocimiento alcanzado por los pueblos indígenas respecto a sus derechos sobre la tierra. Concretamente la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas promulgada el año 2007 constituye el mayor de sus logros. Son precisamente estos derechos los que sustentarían la obligación de los gobiernos a buscar la aquiescencia de las “primeras naciones” para poder implementar distintos proyectos energéticos y, por lo mismo, aquellos podrían “actuar como contrapeso frente a unos Gobiernos cada vez más antidemocráticos e intransigentes” (Klein, 2015, pp.449-450, 462-463). Igualmente, es importante notar como este reconocimiento no solo estaría contribuyendo a resarcir una deuda histórica de abusos y olvidos, sino también a lograr una “mejor oportunidad para salvar territorios enteros de la extracción y la destrucción sin límites” (ibíd., p.470). Específicamente los artículos 10, 25, 26, 28, 29 y 32 de la declaración antes indicada sostienen que:

Artículo 10: Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso. (ONU, 2007, p.6)

Artículo 25: Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las

responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras. (ibíd., p.10)

Artículo 26: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido; 2. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma; 3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate. (ibíd., p.10)

Artículo 28: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la reparación, por medios que pueden incluir la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa y equitativa por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente hayan poseído u ocupado o utilizado y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado; 2. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual calidad, extensión y condición jurídica o en una indemnización monetaria u otra reparación adecuada. (ibíd., p.11)

Artículo 29: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos. Los Estados deberán establecer y ejecutar programas de asistencia a los pueblos indígenas para asegurar esa conservación y protección, sin discriminación; 2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que no se almacenen ni eliminen materiales peligrosos en las tierras o territorios de los pueblos indígenas sin su consentimiento libre, previo e informado (...). (ibíd., p.11)

Artículo 32: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos; 2. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo; 3. Los Estados proveerán mecanismos eficaces para la reparación justa y equitativa por cualquiera de esas actividades, y se adoptarán medidas adecuadas para mitigar las consecuencias nocivas de orden ambiental, económico, social, cultural o espiritual. (ibíd., pp.12-13)

Concretamente, Bolivia asumió la iniciativa de incorporar aquellos derechos en su misma constitución. Específicamente el capítulo cuarto titulado “Derecho de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”, artículo 30, apartado II, señala que a los pueblos indígenas se les “respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan” (Constitución de Bolivia, 2009).

El aseguramiento de estos derechos para las “primeras naciones” no implica desconocer la importancia que las condiciones prepolíticas revisten para el ejercicio efectivo de aquellos. Pues, así como tradicionalmente los pueblos originarios han sido privados de las condiciones mínimas de existencia, también, sistemáticamente, se han visto obligados a ceder muchos de sus derechos con la finalidad de proveerse de sustento. De ahí la importancia de develar el aspecto político presente en las relaciones sociales, pues en ellas no solo se presentarán asuntos vinculados con el mantenimiento de la vida (lo cual ha de quedar al arbitrio administrativo, por ejemplo, nivel de sueldo, alimentación, calidad de la vivienda, etc.), sino que también cuestiones relacionadas con temas de justicia, o mejor dicho de injusticia que se han venido perpetuado a través de los años. Por tanto,

si los no nativos vamos a pedir a algunas de las personas más pobres y más sistemáticamente privadas de derechos de todo el planeta que sean los salvadores del clima para la humanidad, entonces, por decirlo sin ambages, ¿qué vamos a hacer nosotros por ellas? ¿Cómo puede esta relación no convertirse también en extractiva: una en la que los no nativos nos aprovechamos de los derechos que a los indígenas tanto les ha costado ver reconocidos y confirmados, pero sin dar nada (o dando demasiado poco) a cambio? (Klein, 2015, pp.474-475)

De igual manera es posible extrapolar el espíritu contenido en dicha crítica a la condición que experimentan muchos de los países subdesarrollados. Si el cambio climático es un problema generado principalmente por los países del primer mundo<sup>137</sup>, las responsabilidades no se distribuirán de manera homogénea, ya que ello significaría pasar por alto las asimetrías históricas existentes entre las distintas regiones. Por otra parte, es importante tener en cuenta que un porcentaje considerable de zonas en vías de desarrollo basan su crecimiento en la explotación de recursos naturales, los cuales al estar insertos en los pocos ecosistemas que van quedando demandarían, de parte del resto del mundo, su no intervención industrial dada su potencialidad como reservorio de la biodiversidad. Dicho aquello, esperar que estos cumplan por sí solos y sin ninguna ayuda externa el rol de “sostenedor y conservador de ecosistemas” puede ser bastante injusto (Estenssoro, 2010, pp.68-69).

---

<sup>137</sup> Los países desarrollados con casi el 20% de la población mundial han emitido cerca del 70% de los gases de efecto invernadero (Klein, 2015, p.503).



Si bien parecen numerosos los ejemplos de resistencia que aparecen en distintas partes del mundo, también es cierta la necesidad de que los movimientos de desinversión, bloqueos, normativas locales, impugnaciones judiciales, etc., se desarrollen de manera constante y a nivel planetario. Pero, ¿existen antecedentes de movimientos ciudadanos que hayan sido capaces de transformar la cultura dominante? Sí, a saber: las movilizaciones por el reconocimiento de los derechos humanos (entre cuyos mayores exponentes figuran los movimientos de derechos civiles, de las mujeres y de las minorías sexuales), el movimiento abolicionista, los movimientos de independencia del Tercer Mundo, el movimiento obrero, la serie de transformaciones llevadas a cabo por gobiernos socialistas a partir de los años cincuenta, la batalla contra el *apartheid*, por mencionar los más emblemáticos (Klein, 2015, pp.555-558).

Que estos movimientos hayan desaparecido una vez cumplido su objetivo, o bien, quedaran a medio camino en la búsqueda de aquel, no significa que la acción colectiva no pueda alcanzar mayores logros. Particularmente la lucha contra el cambio climático no requerirá de un movimiento aparte, pues si el tratamiento efectivo de aquel demanda una visión alternativa de mundo, “un proceso de reconstrucción y reinención de la idea misma de lo colectivo” (ibíd., p.565), este podría ser capaz de hacer converger en sí a los diferentes movimientos ciudadanos. Si el poder se ancla en la pluralidad de actores, el activismo no podrá ser de unos cuantos sino de todos. En pocas palabras, el cambio climático podría llegar a constituirse en la oportunidad para alcanzar, de una vez por todas, esa democracia y, con ella, aquella libertad que ha sido tan esquiva durante tantos años (ibíd., pp.563-565). En efecto,

lo que se escucha en las calles no se agota en detener una privatización o alentar una estatización. Lo que se pide es el derecho de los involucrados a participar en el gobierno de los espacios que sustentan sus vidas (...). Su aspiración no se orienta por un afán de poseer, sino de ser reconocidos en el seno de una comunidad inclusiva y autolegisladora, formada por personas libres e iguales, que se sienten con el deber de tratarse mutuamente como fines en sí mismos. (Ramis, 2017, pp.12-13)

A fin de cuentas, un profundo cuestionamiento a la racionalidad capitalista y al concepto mismo de la política. Ahora comprendida como diálogo y acción concertada en torno a los asuntos comunes. La misma etimología de la palabra

lo exige. La partícula *cum* inserta en la palabra latina *commūnis* expresa “lo que vincula” y lo que separa; el *entre*, señalado por Arendt, desde donde surge la política. En tanto el *munus* en su doble acepción de deber y don, declara una suerte de reciprocidad que genera un compromiso (Ramis, 2017, p.24).

## Conclusiones

Doce de diciembre, año 2081. La humanidad no fue capaz de detener el avance del calentamiento global y la temperatura media del planeta sobrepasó con creces los 2°C. Las olas de calor en las zonas continentales son cada vez más frecuentes, los episodios de precipitaciones extremas en las latitudes altas, en el océano Pacífico ecuatorial, en las masas terrestres de latitud media y en las regiones tropicales húmedas, adquieren mayor duración e intensidad a medida que la temperatura se incrementa. Los océanos continúan su proceso de calentamiento y acidificación y, como era de esperar, el hielo marino del Ártico prácticamente ha desaparecido.

Los incendios forestales, la mortalidad por calor y las inundaciones urbanas y costeras en América del Norte y Europa son noticia frecuente. América Central y del Sur, así como África, experimentan menor disponibilidad de agua dulce, mayores inundaciones, menor producción de alimentos y mayor propagación de enfermedades por vectores. Asia sufre escasez de agua y alimento, mortalidad por calor y daño por inundaciones que afectan la infraestructura y los asentamientos humanos. Finalmente, Australasia y las islas pequeñas exhiben pérdida de medios de subsistencia, asentamiento y daño a los ecosistemas.

La crisis alcanza cada vez mayores grados de complejidad, hay poca agua, especialmente en las regiones secas subtropicales, y los conflictos por la apropiación de los pocos recursos hídricos que quedan marcan pauta a nivel internacional. La productividad de los cultivos decrece sustantivamente y con ello la estabilidad de los precios. La gente, más pobre y vulnerable primero, como siempre, comienza a perecer, ya sea porque: no soportó el calor, no pudo escapar de los incendios o de la inundación según sea el caso, no tuvo dinero para comprar alimento y agua o, simplemente, porque contrajo una enfermedad derivada de las condiciones precedentes. Los desplazados ya no migran solamente porque están escapando de conflictos bélicos desarrollados

en sus territorios, sino también porque el cambio climático hizo inhabitable aquel o, peor aún, el mar se apropió de este. Por su parte, los distintos países sujetos a: movimientos nacionalistas exacerbados, escasez de recursos hídricos y alimentarios, crisis económicas y sobrepoblación, no querrán hospedarlos. La tensión crece día a día, y finalmente se desata la guerra. ¿Nuclear?, posiblemente.

Contrariamente a lo que se pudiera imaginar, este relato no corresponde a la sinopsis de una película hollywoodense de corte apocalíptico, sino a las proyecciones estimadas por parte del IPCC frente a los fracasos en el control de las emisiones.

Dicho aquello, resulta de por sí evidente que la crisis climática no admite dilaciones, necesitamos actuar ahora mismo. En este contexto, es claro que la relación interdependiente entre la perpetuación de este fenómeno y una economía orientada hacia la persecución de los máximos intereses pecuniarios, desprendidos de una lógica del sobreconsumo, impide depositar las esperanzas de cambio en sus mecanismos de funcionamiento.

De manera similar, actualmente el Estado, sometido a las exigencias del capital, reducido en muchas partes a su mínima expresión y ejecutante fiel de las técnicas de negociación, parece también poco capaz de desafiar la lógica capitalista. Es cierto que a fines del año 2015 la comunidad internacional adoptó un convenio orientado al tratamiento del cambio climático, con todo, las propuestas emanadas de aquel no suponen cambios sustanciales en el funcionamiento de los sistemas sociales, políticos y económicos.

La importancia de prestar el debido cuidado a las deficiencias del Estado y el mercado, sirven para ejemplificar por qué el análisis y posterior tratamiento de la crisis climática no puede quedar en manos de un puro gestor. Si la gran pregunta con la que nos enfrenta este fenómeno es la de cómo queremos o, mejor dicho, cómo debemos vivir –ya que por responder exclusivamente al cómo quiero se terminó por devastar la Tierra– el tratamiento holístico de la pregunta conforma una *conditio sine qua non* para el abordaje exitoso del

asunto. De ahí precisamente la importancia de comprender las razones que sustentan la conformación de los paradigmas a partir de los cuales hemos ido avalando las prácticas, las conductas, las normas, los valores y las instituciones, que terminan por determinar nuestro trato con los otros y con lo otro.

En consecuencia, pareciera que lo que necesitamos es nada menos que una “Nueva Gran Transformación” de alcance planetario. En este cambio de paradigma el mercado tiene que tener límites, porque no todo es apropiable ni negociable; porque, hay derechos y sustancias inalienables e indisponibles por ser simple y puramente comunes. La economía de mercado basada en la perspectiva lineal, parcelaria y abstracta, propia de los sistemas monetarios, necesitará transitar hacia una de corte ecológico, cuya visión sistémica entiende que dicha actividad no es neutral como nos quisieron hacer creer; que no es capaz de autorregularse y que no puede escapar a la “Segunda ley de la Termodinámica”, pues siempre generará externalidades; que el crecimiento no podrá ser constante, simplemente porque nuestro mundo es finito y único; que no se podrán realizar estimaciones o proyecciones de comportamiento económico certeros, pues lo propio del hombre no es comportarse sino actuar. En síntesis, una economía al servicio de la satisfacción equitativa de las necesidades básicas y no al incremento de los beneficios pecuniarios de unos pocos (González de Molina 1993).

Asimismo, habrán asuntos sobre los que ni la mayoría podrá decidir, particularmente los “límites del equilibrio ecológico” no se tocarán por constituir derechos esenciales (Serrano 1993). El pacto social se ampliará a tal punto que su eje será no será otro más que la vida misma, y su sujeto no será el propietario sino el que vive (Serrano 1993). Los derechos no serán prerrogativa exclusiva de unos cuantos, más específicamente, el deber directo, para ciertos casos como: la naturaleza, los animales, los humanos en situación marginal y las generaciones venideras, no siempre comportará una condición *sine qua non* para detentar el derecho en cuestión (Regan, 2016). El progreso ya no se entenderá como un proceso sin límites, porque la sociedad

comprenderá finalmente lo que ya nos dijo Heidegger hace un tiempo atrás: la esencia de la técnica moderna no es técnica sino metafísica y, por tanto, los problemas ligados a su actuar, tal como la crisis climática, no serán resueltos mediante puros ajustes técnicos. De igual manera, el desarrollo ya no se comprenderá como crecimiento económico, sino como despliegue de capacidades, al estilo de Martha Nussbaum o Amartya Sen, enmarcadas en un paradigma ecosistémico-cooperativo. Finalmente, la no violencia superará a la violencia, y el poderío tecno-científico del hombre obligará a los Estados a hacer suyo el principio de precaución.

Por tanto, dado el nivel y cantidad de transformaciones exigidas, lo que necesitamos es el surgimiento de una auténtica revolución que permita la conformación de un nuevo cuerpo político garante de la libertad necesaria para el establecimiento de una democracia de corte radical, a partir de la cual reorganizar el marco institucional en el cual vivimos (Arendt, 2015; 2013). Una democracia, que superando las meras libertades formales negativas, permita el apareamiento y participación directa de todas las voces, “juntos y desde abajo” parafraseando a Arendt. Aquello, porque si lo que estamos proponiendo plantea una profunda reestructuración respecto a la manera cómo nos organizamos y entendemos, con nosotros mismos, entre nosotros y con lo otro, o sea, una nueva forma de “ser-en-grupo”, es claro que aquello no se logrará por medio de la sumatoria de intereses particulares –guiados por la maximización de los beneficios personales–, sino a través del diálogo y la acción concertada de las partes, es decir, mediante una acción auténticamente política. Simplemente, porque la vida en comunidad no fructifica sin prestar la debida atención a los asuntos que requieren del debate público, por estar en juego cuestiones relativas a los intereses comunes y las responsabilidades mutuas.

Conforme a ello, solo mediante una “dialéctica democrática” podremos alcanzar una sociedad más sostenible, justa, equitativa y cooperativa, superadora del paradigma propietario/competitivo, y atenta a las necesidades del colectivo humano y extrahumano. En este contexto, es evidente que la

lógica capitalista resulta incompatible con lo que proponemos, no solo por su insostenibilidad material, derivada de su anhelo de crecimiento ilimitado, sino y principalmente, por la mercantilización que ha impuesto sobre: la democracia, al anularla y transformarla en un proceso de negociación entre intereses particulares; sobre los individuos, por reducirlos a sujetos consumistas encerrados en el ámbito de lo privado, guiados exclusivamente por la satisfacción de intereses particulares y desligados de cualquier responsabilidad hacia los otros; y sobre la naturaleza, por limitarla a un simple fondo de materias primas.

En efecto, los desafíos a los que nos enfrenta el cambio climático no podrán ser abordados bajo la pura forma del Estado liberal de derecho, necesitando, por tanto, de una revitalización de la tradición republicana, así como de la idea misma de felicidad pública derivada de la participación en los asuntos comunes. Simplemente, porque dejar problemáticas tan importantes como es el establecimiento de una sociedad sustentable a la administración o la burocracia no parece prudente. Es importante destacar que esta participación en los asuntos comunes no se realizará al margen de las actividades propias de la mente o del espíritu. De hecho, dada la cantidad de factores a tener en cuenta, el correcto análisis de este fenómeno requerirá no solo de conocimiento, sino también de pensamiento y juicio. Recordemos que lo que está en juego es nada menos que la supervivencia de la biodiversidad en el planeta y, por ende, las preguntas deberán responder simultáneamente al cómo y al por qué.

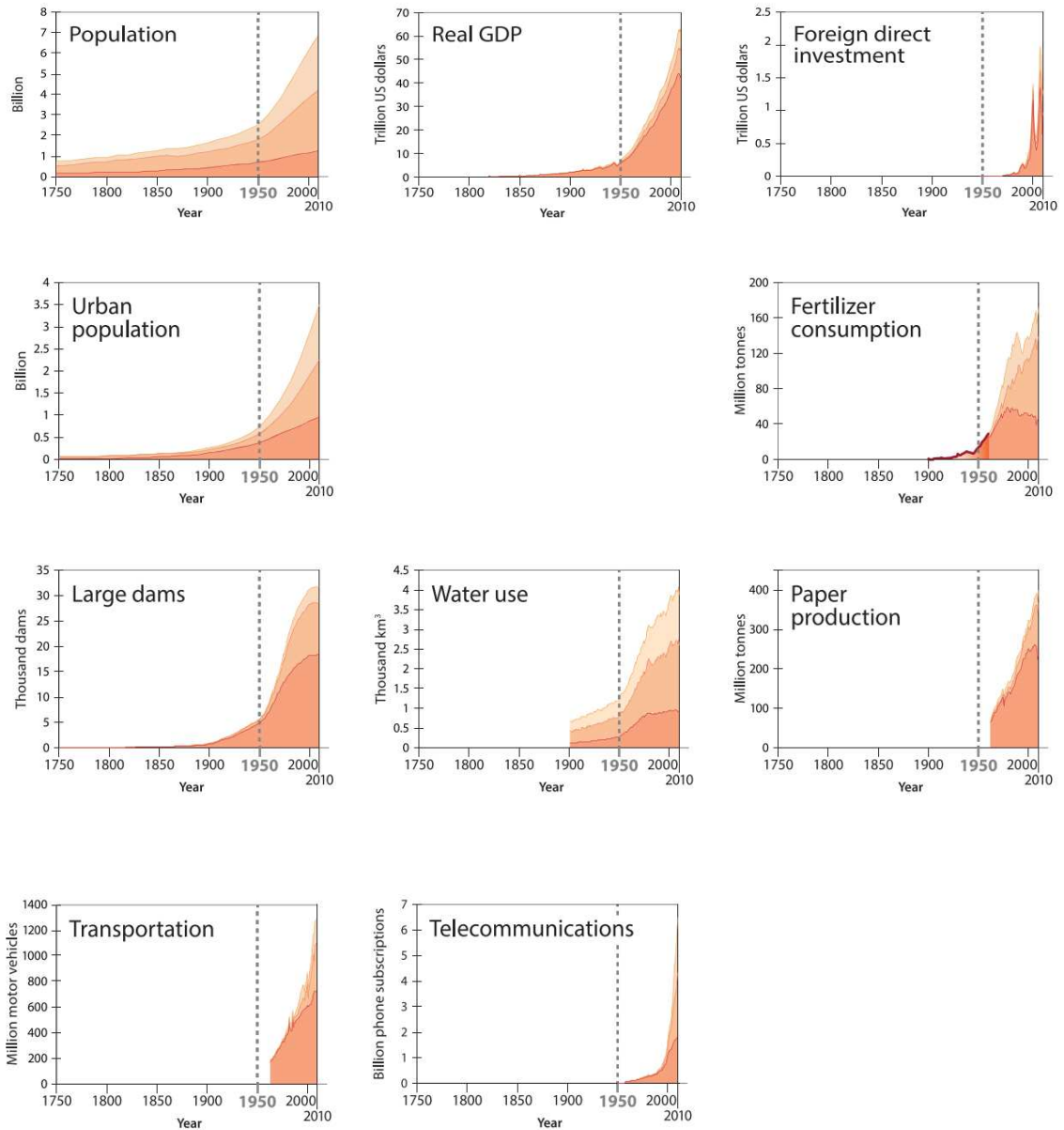
No niego que la tarea parece bastante difícil, algunos incluso la imaginarán imposible. Pero confío en dos cosas, a saber: en la imprevisibilidad de la acción humana (Arendt, 2003), y en la posibilidad de que “donde está el peligro [crezca] también lo salvador” (Heidegger, 1994). En este sentido, tal vez, las mismas circunstancias propiciadoras de la crisis climática y la promesa de una sociedad más justa como solución a aquella, puedan llegar a convertirse en el acontecimiento que libere lo inesperado de toda acción humana. El acontecimiento que impulse a hombres y mujeres a salir de la reclusión del

ámbito privado para vincularse políticamente, y con ello gestar el poder tan necesario para la instauración de los cambios requeridos.



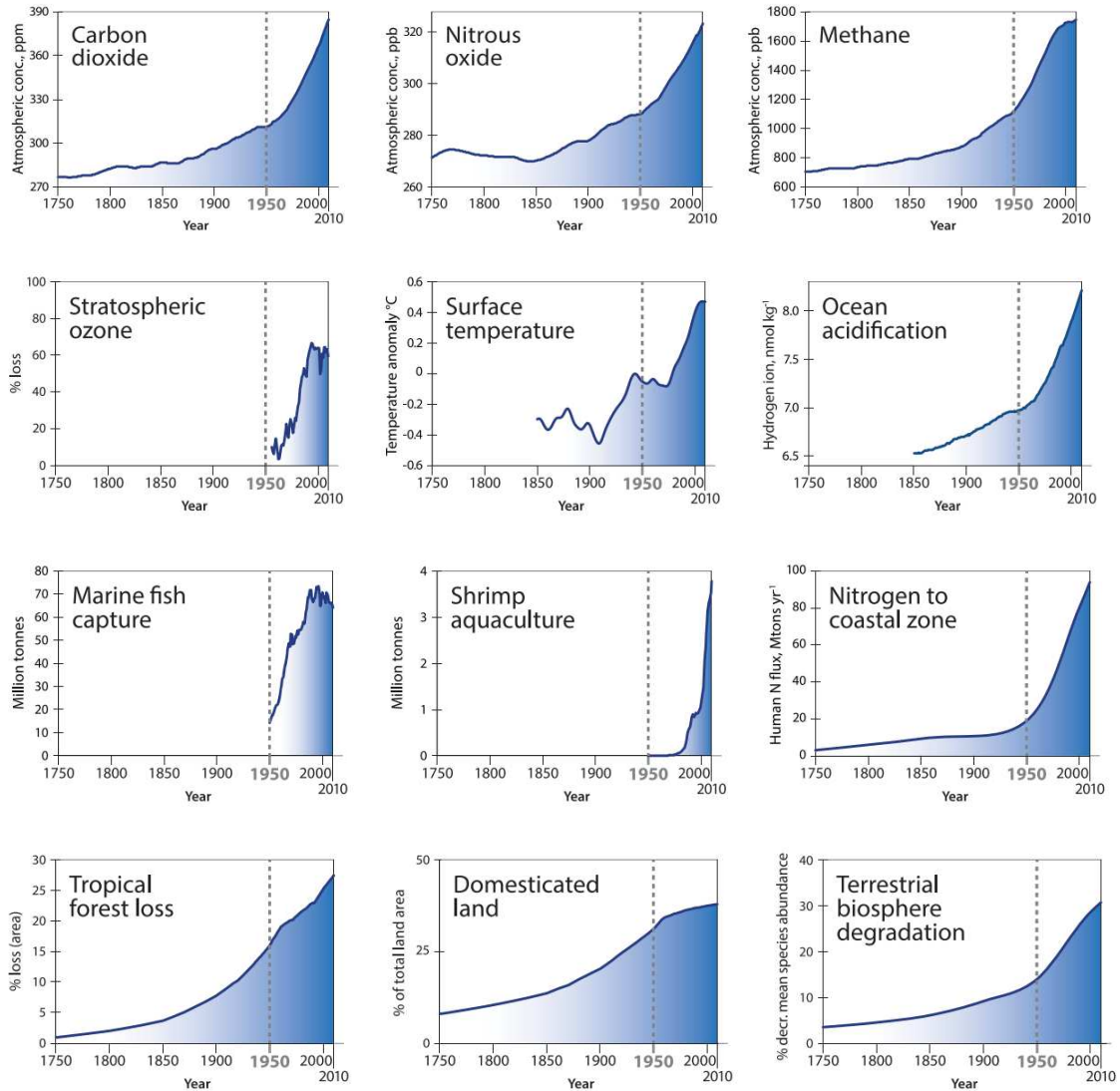
## Anexo I. Tendencias socioeconómicas

OECD BRICS Others



Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., & Ludwig, C. (2015) The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81-98.

## Anexo II. Tendencias en el Sistema Terrestre



Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., & Ludwig, C. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81-98.

## Referencias bibliográficas

Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

\_\_\_\_\_ (2016). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Aguilar, (2014). El poder de la sociedad: una lectura sociológica de Michel Foucault. En Figueroa, M. (Ed.), *Poder y ciudadanía: estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt* (pp.37-91). Santiago de Chile: RIL Editores.

Anderson, K. (july, 2011). *Climate change going beyond dangerous –Brutal numbers and tenuous hope*. Presentation at the UK's Department for International Development (DFID).

Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu: el pensar la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

\_\_\_\_\_ (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_ (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_ (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2003b). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental. Seguido de reflexiones sobre la Revolución húngara*. Editor digital Titivillus.

\_\_\_\_\_ (2007b). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2008). Comprensión y política. En Vatter, M., Nitschack, H. (Ed.), *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo* (pp. 17-35). Santiago de Chile: LOM Ediciones: Goethe Institut Chile.

\_\_\_\_\_ (2013). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ (2015). *Crisis de la república*. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (2016). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios para la reflexión política*. Buenos Aires: Ariel.

Aristóteles. (1969). *La Política*. Madrid: Espasa-Calpe.

Arriagada, R., Meckievi, S., Moraga, P. y Vasconi, P. (2016). Contenidos mínimos y lineamientos metodológicos para la evaluación económica y social de una ley de cambio climático para Chile. Propuesta de Marco Legal e Institucional para abordar el Cambio Climático en Chile. Recuperado de: [http://www.cr2.cl/wp-content/uploads/2015/08/Contenidos\\_evaluacion.pdf](http://www.cr2.cl/wp-content/uploads/2015/08/Contenidos_evaluacion.pdf)

Atria, F., Larraín, G., Benavente, JM., Couso, J. y Joignant, A. (2013). *El otro modelo: del orden neoliberal al régimen de lo público*. Santiago de Chile: Debate.

Baquedano, S. (2008). *Sensibilidad y responsabilidad socioambiental: un ensayo de pesimismo autocrítico*. La Habana: Centro Félix Varela: Publicaciones Acuario.

Bartolomé, C. (2011). Crítica a las tesis naturalistas de la vida humana. Un diálogo con Hannah Arendt. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 45, 609-624.

Bauman, Z. (2002). *En busca de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica

\_\_\_\_\_ (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Benhabib, S. (2006). La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt. En Cruz, M. (Comp.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp.15-35). Barcelona: Paidós.

Berman, M. (2007). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.

Birulés, F. (2006). El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión. En Cruz, M. (Comp.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp.37-61). Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2008). Sobre el mal como supresión de la pluralidad. En Birulés, F., Mundo, D., Serrano de Haro, A. (Ed.), *Hannah Arendt: el legado de una mirada* (pp.168-182). Buenos Aires; Ciudad de México; Madrid: Sequitur.

Brand, U. (2008). La convergencia de movimientos: los bienes comunes en tanto que cosmovisión crítica emancipatoria y en tanto que perspectiva estratégica. En Helfrich, S. (Comp.), *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía* (pp.302-310). Centroamérica; México; Cuba: Ediciones Böll.

Brondizio, E., O'Brien, K., Bai, X., Biermann, F., Steffen, W., Berkhout, F.,...Chen, C.T. (2016). Re-conceptualizing the Anthropocene: A call for collaboration. *Global Environmental Change*, 39, 318-327.

Brunkhorst, H. (2006). The productivity of power: Hannah Arendt's renewal of the classical concept of politics. *Revista de Ciencia Política*, 26(2), 125-136.

Bustos, B., Prieto, M. y Barton, J. (2015). Ecología política: naturaleza, propiedad, conocimiento y poder. En Bustos, B., Prieto, M., Barton, J. (Ed.), *Ecología política en Chile. Naturaleza, propiedad, conocimiento y poder* (pp.15-59). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

Campillo, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 26, 159-186.

Cano, M., Cendra, J. y Stahel, A. (2005). Oikonomía vs crematística: base de las contradicciones del desarrollo moderno. *Sostenible?*, 7, 47-71.

Capra, F. (1992). *El punto crucial: ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires: Troquel.

Carrasco, E. (2007). *Heidegger y la historia del ser*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Catton, W. (2010). *Rebasados: las bases ecológicas para un cambio revolucionario*. México: Océano.

Commoner, B. (1992). *En paz con el planeta*. Barcelona: Crítica.

Cordua, C. (1999). *Filosofía a destiempo: seis ensayos sobre Heidegger*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello.

Corral, C. (1994). La natalidad: la persistente derrota de la muerte. En Cruz, M., Birulés, F. (Comp.), *En torno a Hannah Arendt* (pp.199-228). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Cortina, A. (2004). *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Taurus.

Crutzen, P. & Stoermer, E. (2000). The "Anthropocene". *Global Change Newsletter. The International Geosphere-Biosphere Programme*, 41, 17-18.

Delgado, C. (2007). *Hacia un nuevo saber: la bioética en la revolución contemporánea del saber*. La Habana: Centro Félix Varela: Publicaciones Acuario.

Diamond, J. (2006). *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Barcelona: Debate.

Equihua, M., Hernández, A., Pérez, O., Benítez, G. e Ibañez, S. (2016). Cambio global: el Antropoceno. *CIENCIA ergo-sum*, 23(1), 67-75.

Esquirol, J. (1991). Hannah Arendt y el totalitarismo. Implicaciones para una teoría política. *CONVIVIUM: Revista de Filosofía*, 2, 123-142.

Esposito, R. (1999). *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona: Paidós.

Estenssoro, F. (2010). Crisis ambiental y cambio climático en la política global: un tema crecientemente complejo para América Latina. *Revista UNIVERSUM*, 25(2), 57-77.

Ferry, L. (1994). *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets.

Feyerabend, P. (2013). *Una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la Edad de Piedra hasta la era de la física cuántica*. Buenos Aires: Debate.

Figuroa, (2014). Hannah Arendt y el sentido de lo político. En Figuroa, M. (Ed.), *Poder y ciudadanía: estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt* (pp.123-152). Santiago de Chile: RIL Editores.

Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

\_\_\_\_\_ (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*. 50(3), 3-20.

\_\_\_\_\_ (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes, C. (2009). La política en la hora del lobo del hombre: propuesta para una lectura arendtiana de la teoría del contrato social de Hobbes, *ALPHA*, 28, 245-256.

Galetto, G. (2009). *Hannah Arendt: sentido común y verdad*. Buenos Aires: Biblos.

Galindo, C. (2005). El concepto de revolución en el pensamiento político de Hannah Arendt. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVII(195), 31-62.

Gallardo, L. (agosto, 2016). *Antropoceno en Chile y oportunidades para un desarrollo sostenible y resiliente*. Una contribución a la tercera sesión del ciclo de charlas "Reforma Constitucional y Protección del Medio Ambiente: un

debate pendiente” organizada por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, el Centro de Derecho Ambiental, el Centro de Derechos Humanos y el Centro de Ciencia del Clima y la Resiliencia.

García de la Huerta, M. (2008). Totalitarismo y dictadura. En Vatter, M., Nitschack, H. (Ed.), *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo* (pp.43-64). Santiago de Chile: LOM Ediciones: Goethe Institut Chile.

\_\_\_\_\_ (2010). *Memorias de Estado y Nación: política y globalización*. Santiago de Chile: LOM.

\_\_\_\_\_ (2015). Apoliticismo y carencia de mundanidad. *Arendt-Heidegger. Revista de Filosofía*, 71, 79-92.

González de Molina, M. (1993). Economía ecológica como ecología política. En Garrido, F. (Ed.), *Introducción a la ecología política* (pp.99-140). Granada: Editorial Comares.

Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.

Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_ (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

Harari, Y. (2014). *De animales a dioses: breve historia de la humanidad*. Buenos Aires: Debate.

Hardin, G. (1968). The tragedy of commons. *Science*, 162(3859), 1243-1248.

Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.

\_\_\_\_\_ (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.

\_\_\_\_\_ (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

\_\_\_\_\_ (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.

Helfrich, S. (2008). Commons: ámbitos o bienes comunes, procomún o “lo nuestro”. Las complejidades de la traducción de un concepto. En Helfrich, S. (Comp.), *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía* (pp.42-48). Centroamérica; México; Cuba: Ediciones Böll.

Helfrich, S. (2008b). Bienes comunes y ciudadanía: una invitación a compartir. En Helfrich, S. (Comp.), *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía* (pp. 21-26). Centroamérica; México; Cuba: Ediciones Böll.

Horvath, A. (2015). *La revolución de los territorios y de las energías. Patagonia, aguas, glaciares y borde costero: libres*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Intergovernmental Panel of Climate Change. (2014). *Cambio climático 2014: Informe de síntesis. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el*

*Cambio Climático*. Pachauri, R. y Meyer, L. (Eds.). Recuperado de: [https://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/SYR\\_AR5\\_FINAL\\_full\\_es.pdf](https://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/SYR_AR5_FINAL_full_es.pdf)

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Kateb, G. (2008). Arendt y el juicio. En Birulés, F., Mundo D., Serrano de Haro, A. (Ed), *Hannah Arendt. El legado de una mirada* (pp.19-44). Buenos Aires; Ciudad de México; Madrid: Sequitur.

Kirk, G., Raven J. y Schofield, M. (2014). *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.

Klein, N. (2015). *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima*. Buenos Aires: Paidós.

Kreft, S., Eckstein, D. & Melchior, I. (2016) *Global Climate Risk Index 2017: Who suffers most from extreme weather events? Weather-related loss events in 2015 and 1996 to 2015* (Germanwatch). Recuperado de: <https://germanwatch.org/de/download/16411.pdf>

Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado: ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lefort, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En Birulés, F. (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar* (pp.131-144). Barcelona: Gedisa.

López, MJ. (2010). Arendt y la "historia salvaje". Reflexiones sobre la política y la historia que no se puede fabricar. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 43, 643-658.

\_\_\_\_\_ (2014). Indignación política: reflexiones desde el pensamiento de H. Arendt. *ALPHA*, 38, 243-252.

\_\_\_\_\_ (2015). Terror, labor y consumo: la sociedad de los seres superfluos según H. Arendt. *Revista de Filosofía*, 71, 93-112.

Lovelock, J. (2007). *La venganza de la Tierra: por qué la Tierra esta rebelándose y cómo podemos todavía salvar la humanidad*. Barcelona: Planeta.

Malm, A. & Hornborg, A. (2014). The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, XX(X), 1-8.

Mattei, U. (2013). *Bienes comunes: un manifiesto*. Madrid: Trotta

Moraga, P. (2016, septiembre, 23). Columna de opinión: El acuerdo de París. *Noticias Universidad de Chile*. Recuperado de: <http://www.uchile.cl/noticias/126631/el-acuerdo-de-paris>



Moraga, P. y Araya, G. (2015). La gobernanza del cambio climático. Propuesta de marco legal e institucional para abordar el Cambio Climático en Chile. Recuperado de: [http://www.cr2.cl/wp-content/uploads/2015/08/Gobernanza\\_CC-1.pdf](http://www.cr2.cl/wp-content/uploads/2015/08/Gobernanza_CC-1.pdf)

Naredo, JM. (1993). Historia de las relaciones entre economía, cultura y naturaleza. En Garrido, F. (Ed.), *Introducción a la ecología política* (pp.57-97). Granada: Editorial Comares.

National Aeronautics and Space Administration. *Global Climate Change: vital sings of the planet*. Recuperado de: <https://climate.nasa.gov/>

National Oceanic and Atmospheric Administration. (2017). *Climate*. Recuperado de: <http://www.noaa.gov/climate>

Organización de la Naciones Unidas. (1992). *Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático*. Recuperado de: [http://unfccc.int/portal\\_espanol/informacion\\_basica/la\\_convencion/items/6196.php](http://unfccc.int/portal_espanol/informacion_basica/la_convencion/items/6196.php)

\_\_\_\_\_ (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Recuperado en [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)

\_\_\_\_\_ (2009). Convención Marco sobre el Cambio Climático. *Informe de la Conferencia de las Partes sobre su 15º período de sesiones*. Recuperado de: <http://unfccc.int/resource/docs/2009/cop15/spa/11a01s.pdf>

\_\_\_\_\_ (2015). Convención Marco sobre el Cambio Climático. *Informe de la Conferencia de las Partes sobre su 21º período de sesiones*. Recuperado de: [http://unfccc.int/portal\\_espanol/essential\\_background/acuerdo\\_de\\_paris/items/10085.php](http://unfccc.int/portal_espanol/essential_background/acuerdo_de_paris/items/10085.php)

\_\_\_\_\_ (2017). *Población* (En: Portada/Asuntos que nos importan). Recuperado de: <http://www.un.org/es/sections/issues-depth/population/index.html>

Ortiz. (2010). Antes y después: las libertades liberales y la radicalización de la crítica foucaultiana. En Lemm, V. (Ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp.217-243). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Polanyi, K. (2007). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Postdam Institute for Climate Impact Research and Climate Analytics. (2012). *Bajemos la temperatura. Por qué se debe evitar un planeta 4°C más cálido*. Informe preparado por el Potsdam Institute for Climate Impact Research & Climate Analytics para el Banco Mundial. Recuperado de: <http://documentos.bancomundial.org/curated/es/865571468149107611/pdf/NonAsciiFileName0.pdf>

Quintana, L. (2009). Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política*, 29(1), 185-200.

\_\_\_\_\_ (2006). De la nuda vida a la "forma-de-vida". Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. *Argumentos UNAM*, año 19, n° 52, 43-60.

Ramis, A. (2017). *Bienes comunes y democracia: crítica del individualismo posesivo*. Santiago de Chile: LOM.

Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México: Fondo de Cultura Económica.

República de Bolivia. (2009). Constitución de Bolivia. Recuperado de: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>

Ríos, M. (2011). Maquiavelo el pensamiento político de Inglaterra en el siglo XVIII y en el pensamiento social de Bernard Mandeville. *Nueva Época*, 24(65), 137-167.

Ruiz, C. (1985). Individualismo posesivo, liberalismo y democracia liberal. Notas sobre la contribución de C.B. Macpherson a la teoría democrática. *Estudios Públicos*, 17, 59-92.

\_\_\_\_\_ (2010). Hannah Arendt y el constitucionalismo liberal. *Revista de la Academia*, 15, 187-197.

Sahuí, A. (2012). Verdad y política en Hannah Arendt. *EN-CLAVES del pensamiento*, VI (11), 81-98.

Salazar, G. (2012). *Dolencias históricas de la memoria ciudadana (Chile 1810-2010)*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Sánchez, C. (1994). Paria o ciudadana del mundo. En Cruz, M., Birulés, F. (Comp.), *En torno a Hannah Arendt* (pp.17-37). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Santana, N. (2005). Los movimientos ambientales en América Latina como respuesta sociopolítica al desarrollo global. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 14(4), 555-571.

Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación*, Volumen I. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Sepúlveda, C. y Sundberg, J. (2015). Apertura ontológica, multiplicidad y performación: explorando una agenda post humanista en Ecología Política a partir del desastre del río Cruces en Valdivia. En Bustos, B., Prieto, M., Barton, J. (Ed.), *Ecología política en Chile: Naturaleza, propiedad, conocimiento y poder* (pp.167-192). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Serrano, J.L. (1993). Ecología, estado de derecho y democracia. En Garrido, F. (Ed.), *Introducción a la ecología política* (pp.33-56). Granada: Editorial Comares.

Shiva, V. (2004). *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*. Madrid: horas y HORAS.

Sohr, R. (2014). *Así no podemos seguir: política, energía y medioambiente*. Santiago de Chile: Debate.

Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.

Soler, F. (1983). *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O. & Ludwig, C. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81-98.

Steffen, W., Crutzen, P. & McNeill, J. (2007). The Anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature? *Ambio*, 36(8), 614-21.

Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P. & McNeill, J. (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of The Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369, 842-867.

Steffen, W., Persson, A., Deutsch, L., Zalasiewicz, J., Williams, M., Richardson, K.,...Svedin, Uno. (2011). The Anthropocene: From global change to planetary stewardship. *Ambio*, 40, 739–761.

Steinfeld, H., Gerber, P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M. & de Haan, C. (2009). *La larga sombra del ganado: problemas ambientales y opciones* (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación). Recuperado de: <http://www.fao.org/3/a-a0701s.pdf>

Tiezzi, E. (1990). *Tiempos históricos, tiempos biológicos: la Tierra o la muerte: los problemas de la "nueva ecología"*. México: Fondo de Cultura Económica.

Torregroza, E. (2009). La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, 135-148.

Torretti, R. (1998). *Filosofía de la naturaleza*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

United Nations Framework Convention on Climate Change (2015, diciembre, 12). *Acuerdo histórico sobre el cambio climático en París: 195 naciones marcan la trayectoria para mantener el calentamiento muy por debajo de los 2°C*. Recuperado de: <http://newsroom.unfccc.int/es/noticias/final-cop21/>

United States Environmental Protection Agency. (2017). *Global Greenhouse Gas Emissions Data*. Recuperado de: <https://www.epa.gov/ghgemissions/global-greenhouse-gas-emissions-data>

Villarroel, R. (2007). Ética y medioambiente. Ensayo de hermenéutica referida al entorno. *Revista de Filosofía*, 63, 55-72.

Volpi, F. (2005). *El Nihilismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Waters, C., Zalasiewicz, J., Summerhayes, C., Barnosky, A., Poirier, C., Gałuszka, A.,...Wolfe, A. (2016). The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene. *Science*, 351(6269), 137-147.

Wellmer, A. (2008). Hannah Arendt y la revolución. En Birulés, F., Mundo D., Serrano de Haro, A. (Ed.), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. (pp.99-116). Buenos Aires; Ciudad de México; Madrid: Sequitur.

Wehr, I. y López, L. (2008). Culpa individual y responsabilidad colectiva: un acercamiento a la terminología de Hannah Arendt. En Vatter, M., Nitschack, H. (Ed.), *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo* (pp.103-138). Santiago de Chile: LOM Ediciones: Goethe Institut Chile.

World Meteorological Organization. (2016). *The global climate in 2011-2015*. Recuperado de: <https://public.wmo.int/en/resources/library/global-climate-2011%E2%80%932015>

World Meteorological Organization & Global Atmosphere Watch. (2016). *WMO Greenhouse Gas Bulletin - No 12: The state of greenhouse gases in the atmosphere based on global observations through 2015*. Recuperado de: <https://public.wmo.int/en/resources/library/wmo-greenhouse-gas-bulletin-ghg-bulletin-no-12-state-of-greenhouse-gases>

Zalasiewicz, J., Williams, M., Smith, A., Barry, T., Coe, A., Bown, P.,...Stone, P. (2008). Are we now living in the Anthropocene? *Geological Society of America Today*, 18(2), 4-8.

Žižek, S. (2012). *Viviendo en el final de los tiempos*. Madrid: Akal.

