

EL DISCURSO BIOPOLÍTICO DEL MIEDO (EL ABANDONO DE LA PERCEPCIÓN DE LO SUSTENTABLE EN LAS NUEVAS SOCIEDADES DEL RIESGO)

Recibido: 30 noviembre 2021* Aprobado: 3 marzo 2022

ÁLVARO REYES TOXQUI

Universidad Autónoma Chapingo

Estado de México, México

picaporte66@yahoo.com.mx

Resumen

Se vive dentro de una atmósfera enrarecida que algunos gustan de llamar apocalíptica. La referencia a semejante visión del tiempo no es ociosa ni tampoco corresponde a una moda pasajera confinada en algún sótano oscuro del imaginario religioso. El asunto, pese al escepticismo de muchos, tiene una importancia relevante en tanto que refleja un momento en la historia que es harto conocido, gracias a la confluencia de los medios informativos y lo que aquí se puede denominar como el estrechamiento temporal de la imaginación apocalíptica y la vivencia de la incertidumbre del presente. Guerras, hambres, pandemias, violencia visible e invisible, tráfico de personas y de órganos, psicosis social, notas sobre debacles financieras que colocan en riesgo el orden

social imperante, son apenas una muestra de que esta atmósfera enrarecida ya no pertenece exclusivamente al discurso de las sectas milenaristas, el *New Age* o los protestantismos fundamentalistas. El apocalipsis abandonó los púlpitos, las iglesias y las prédicas y se escondió en la percepción del riesgo que hoy estremece a las sociedades contemporáneas y que las vuelve estériles a la hora de tratar de concebir o imaginar el futuro. ¿Qué escenarios posibles presentan quienes, desde la religión o la ciencia, se han dedicado a asomarse a las probabilidades del futuro mediato? Curiosamente, pese a las abismales diferencias existentes entre ambos discursos, existe un denominador común: la idea de que se avecinan días infaustos que vendrán en la improbable sustentabilidad. ¿Cómo puede pensarse en la sustentabilidad en un tiempo de cálculo de riesgos?

Año 8, número 15, abril-septiembre
ISSN: 2448-5764

Revista Digital A&H*
<https://revistas.upaep.mx>



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Palabras clave: sustentabilidad, riesgo, apocalipsis, epistemología.

Abstract

We live in a rarefied atmosphere that some like to call apocalyptic. The reference to such a view of time is neither idle nor it corresponds to a fading idea confined to a dark basement of religious imagery. The issue, despite the skepticism of many, is highly relevant as it reflects a moment in history that is well known thanks to the The apocalypse left the pulpits, churches and preaching and hid in the perception of risk which now strikes contemporary societies and makes them sterile when trying to conceive the future. What different views have those trying to peek into our future, both from science and religion, given us? Interestingly, despite the vast differences between the two speeches,

confluence of media and what we may call as the temporary narrowing of apocalyptic imagination, and the experience of the uncertainty of the present. Wars, famines, pandemics, visible and invisible violence, human and organ trafficking, social psychosis, news announcing financial debacles endangering the current social order, are just a few examples that support the claim that this rarefied atmosphere no longer belongs exclusively to millenarist cults, the New Age, and Protestant fundamentalism.

there is a common denominator: the idea of dark days ahead that will become in the improbable sustainability. How can you think of sustainability in a time of risk calculation?

Keywords: sustainability, risk, apocalypse, epistemology.

LA ATMÓSFERA ENRARECIDA

Se viven tiempos líquidos, según el análisis y las categorizaciones de Zygmunt Bauman (2008) en torno a la sociedad contemporánea. La liquidez se manifiesta como un estado permanente de resignificación social o, lo que es lo mismo, como una crisis de los significados que dieron origen a un orden volátil de las representaciones colectivas. El ser humano hoy se encuentra desencajado de la dimensión de explicaciones que se nos ofrecía, ya con cierta seguridad, el vivir bajo ciertos regímenes políticos, conceptuales y legales. La democracia, por ejemplo, como órbita estratégica de relaciones humanas, ofreció durante mucho tiempo vivir bajo la luz de un cierto ejercicio de la libertad que justificaba y explicaba, entre otras cosas, los regímenes de producción, las formas de circulación de las mercancías, la circulación de significaciones que incluían un mundo en franca expansión, un mundo desacralizado, huérfano de dioses, pero con la virtud de estar interconectado a regímenes de representatividad política que, a su vez, aseguraban un cierto orden dentro del Estado. Este mundo está desapareciendo rápidamente y está dando paso a una muy vertiginosa configuración de lo real en donde el arsenal de nuestras teorías sociales muestra sus constantes limitaciones para explicar y explicitar el mundo. Los fenómenos que ahora chocan se conjugan y se convierten en nuevas realidades ante la mirada atónita de los hombres y mujeres del siglo XXI son, como aseguraría Michel Foucault (1979), una reconfiguración de las nuevas *epistemes* que operan el mundo desde cierta órbita de relaciones estratégicas y que han generado nuevas significaciones en todos los ámbitos de la experiencia humana.

La imagen de la liquidez social -o la reconfiguración de los referentes- se explica como la existencia de una serie de fenómenos culturales y políticos que ha transformado las subjetividades en este nuevo siglo ¿Qué sons hoy los seres humanos? ¿Cuáles son las coordenadas que dirigen el sentido de la existencia social e individual? ¿Bajo qué sentidos se organiza la existencia? Éstas y otras preguntas sólo ponen de relieve que los viejos meta relatos, capaces de otorgar el andamiaje vital de la existencia -ya individual, ya colectiva-, han dejado de ser eficientes en la operación de los imaginarios y han puesto en crisis la solidez de las estrategias y las instituciones que por mucho tiempo se consideraron garantes de seguridad y de sentido vital. Entre esos metarelatos, la religión

como vía de lo trascendente, la educación escolar como acceso a la estabilidad profesional y económica, la política como gestión estratégica del interés común y la ciencia normal como sistema explicativo y técnico de la realidad, se encuentran atravesando un periodo difícil porque han perdido su capacidad de referenciar la existencia humana, de otorgarles sentido.

La crisis de las subjetividades no es un problema nimio ni intrascendente, su importancia estriba en que detrás de esta mutación de sentidos existe un complejo sistema de poder que ha encontrado en la bruma, es decir, en la construcción de 'atmósferas enrarecidas', un espacio estratégico para ejercer dominio.

Este nuevo poder no aparece evidente por ningún lado, tiene la capacidad mimética de esconderse en los artefactos, en los discursos, en las aspiraciones cotidianas, en los arrebatos del deseo; este nuevo poder construye nuevas subjetividades y, a partir de ellas, es capaz de inmiscuirse en las órbitas de la experiencia vital cotidiana. Las nuevas subjetividades se basan en una nueva anatomía del poder que busca legitimar o hacer necesario al *topos* globalizado –el espacio imaginario de los intercambios comerciales a escala planetaria- y que ha puesto en juego diversos dispositivos que hacen posible la interiorización de dicho imaginario como una realidad fehaciente, fáctica y relacional.

EL DISCURSO BIOPOLÍTICO

¿Cómo caracterizar al poder que circula en medio de estas 'atmósferas enrarecidas'? Un acercamiento teórico sobre cómo se produce el poder, cómo domeña al cuerpo y las subjetividades, la encontramos en la noción de biopolítica, acuñada por Michel Foucault (2007) para explicar no sólo las formas de disciplinabilidad, dentro de una economía política de los cuerpos, sino como un proceso discursivo de gubernamentalidad. Esta categoría foucaultiana supone la probabilidad de que el poder pueda ejercer control y normalización del 'umbral biológico' de lo social y, por otro lado, aperturar medios en los que la vida se convierta en el objeto mismo del gobierno: ya como régimen particular de administración política, ya como proceso de subjetivación. Es en este último ámbito donde es posible, como prácticas de subjetivación, observar las formas de operación de las

dinámicas del discurso biopolítico. El poder construye enunciados que definen un conjunto de condiciones de existencia intersubjetiva, capaz de operar imaginarios, mentalidades y praxis sociales en torno a esas condiciones. De acuerdo con la perspectiva propia, el discurso biopolítico contemporáneo descansa sobre tres ejes: la incertidumbre, el miedo y la seducción. A partir de ellos, se establece la posibilidad de definir tres fenómenos del discurso: la pérdida de la incertidumbre, el miedo cultural y las estéticas del miedo.

LA PÉRDIDA DE LAS CERTIDUMBRES

La incertidumbre no es sólo parte de los nuevos discursos filosóficos o de las nuevas semánticas posmodernas. Si bien algunos autores como Lyotard (1993), Casullo (1989) y Lipovetsky (1994) han señalado que aquella constituye una actitud negativa frente a los grandes relatos de la modernidad, lo cierto es que la incertidumbre no está referida solamente al sistema epistémico que rompe con las nociones de verdad y de razón. La incertidumbre es una subjetividad producida como discurso estratégico que busca encubrir el empoderamiento de poderes fácticos –corporaciones transnacionales, mercantiles y criminales, organizaciones del terrorismo internacional, traficantes de estupefacientes, armas y cuerpo- y que buscan expandir la órbita de sus campos de poder. La incertidumbre se activa con la imagen del vacío cultural y civilizatorio en donde no hay lugar sino para la sospecha, el descreimiento, el relativismo y la ineficacia de las vías de trascendencia humana. También es un creciente sentimiento de indefensión social frente al discurso operante de que existe una crisis civilizatoria y que la misma es visible por los indicadores que se colocan frente a la capacidad de percepción intersubjetiva: crisis de las instituciones políticas –que aumenta la indefensión del individuo frente a un sistema en donde la *res publica* está cada vez más colonizada por la *res privada*-, crisis de la religiosidad –que pone en jaque la confianza en los sistemas de trascendencia humana, en sus instituciones y en las construcciones identitarias-, crisis en los mecanismos de acceso al sistema de derechos civiles, políticos y sociales –generado por la visión del

*workfare*¹ que desalienta la red de seguridades sociales con el entramado ideológico y discursivo de que el ser humano debe ser capaz de competir por su vida-, crisis de las instituciones que, como las educativas, han erosionado sus referentes y su capacidad de trascendencia para reducirse a una mera maquinaria de logros profesionales; crisis de las ciencias y de sus comunidades científicas que se debaten en la explicación de las nuevas realidades, de sus problemas epistemológicos, de verse sometidas a las grandes burocracias científicas que normalizan y eficientizan la investigación y sus recursos y, finalmente, en la escasa legitimidad de sus explicaciones y de sus productos tecnológicos que cada vez están más asociadas con las nuevas enfermedades pandémicas, los desastres ecológicos y los riesgos tecnológicos.

La incertidumbre se adereza además con la realidad de una crisis alimentaria que exagera la exclusión y la polarización social; con la presencia de poderes invisibles altamente eficaces que amenazan la estabilidad social y humanitaria como el denominado terrorismo global y el llamado crimen organizado que ya han hecho gala de su capacidad de crear, a su vez, la segunda subjetividad: el miedo.

MIEDO Y APOCALIPSIS CULTURAL

La incertidumbre, como subjetividad construida, no viene sola; de hecho, se hace acompañar de la sensación societal de vacíos culturales y del miedo como dispositivo para construir un orden ilegítimo a través de la eliminación de todo consenso y de toda crítica posible. El miedo no es sólo una sensación intersubjetiva capaz de estremecer el cuerpo y de paralizarlo frente al presentimiento del riesgo ni es tampoco sólo y exclusivamente una experiencia particular cuya función sea activar los resortes de la conservación. El miedo resulta de las atmósferas enrarecidas que provoca la incertidumbre y como tal es un dispositivo dirigido a controlar, a administrar personas, grupos de

¹ Para el estudio del fenómeno del *workfare* recomendamos los trabajos de Will Kymlicka y Wayne Norman (1992) en torno al fenómeno que ellos denominan “El retorno del ciudadano”. En este artículo, el estudio de las formas de construcción de la ciudadanía en medio de un régimen neoliberal cuya impronta se encuentra en el rechazo de cualquier identidad gremial o colectiva, se convierten en el pretexto para estudiar los escenarios políticos del nuevo siglo.

opinión, líderes y movimientos sociales para replegarlos de su capacidad de respuesta, de su capacidad de resistir. El miedo como subjetividad socialmente construida es biopolítica, es decir, es producto de las decisiones de los órdenes sociales y de los poderes fácticos para administrar, contrayéndolas, a la vida y a la capacidad de resistencia social.

Corey Robin (2009) ha escrito que, si bien existen miedos particulares y que corresponden a la órbita de la psicología privada, también existen miedos que son parte de la dimensión política y, por ende, de lo público. Su uso ha ayudado a generar identidades nacionales o a exacerbar patriotismos que han sido útiles en la conformación de las democracias contemporáneas. El miedo al fascismo, a las dictaduras y al fundamentalismo político ha protegido el proyecto de Estado democrático y, por supuesto, a sus actores. Sin embargo, en medio de la reconfiguración contemporánea de lo global en donde los Estados pierden terreno frente al predominio del mercado y en donde están siendo colonizados por las lógicas del interés privado sobre el público, la incertidumbre y el miedo son campos estratégicos del poder en donde operan los poderes fácticos del nuevo orden social: las transnacionales, los Estados necesarios² y, por supuesto, los poderes invisibles del terrorismo, el narcotráfico y el crimen organizado.

La sociedad de la incertidumbre, de la cual la generación del miedo es su principio axial, se basa no en la gestión del riesgo -tal como lo supondrían Ulrich Beck, Giddens y Luhmann- sino en la gestión de una 'atmósfera apocalíptica' donde los diversos espacios, lugares, sitios -ya físicos, ya simbólicos; ya globales, ya locales- son percibidos como *topos* de tránsito, es decir, como lugares donde la visibilidad de los peligros no permita ninguna identidad social.

La atmósfera apocalíptica no es, en nuestro caso, una construcción religiosa ni es parte de esos imaginarios escatológicos del fin del mundo. Ni Dios ni el diablo aparecerán en el mítico Armagedón;

² Se entiende a un "Estado Necesario" como aquél que ha perdido sus condiciones de legitimidad política y, para mantenerse en la órbita pública, construye las condiciones sociales de su posibilidad y continuidad. La transfiguración de su gubernamentalidad está basada en la corporeización y visualización del miedo. La construcción del "enemigo" es una de sus estrategias visibles. En los ataques sufridos por Estados Unidos en septiembre 11 de 2001, Al Qaeda representó el miedo civil a lo otro; en México, durante el sexenio de Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012), la construcción de la guerra contra "el crimen organizado" tuvo la misma función: generar un "otro" imaginario para legitimar el uso indiscriminado de la violencia de Estado.

ni se espera, como marcan los últimos capítulos del texto sagrado, un periodo de redención universal. La atmósfera referida es una construcción biopolítica³ que se recrudece cada día y que visibiliza los peligros y los horrores que se suponen inminentes. Esta atmósfera está saturada de por lo menos tres elementos: a) de imágenes grotescas que son parte de un *performance* y de una estética del miedo, b) de discursos que están plagados de una terminología escatológica donde el presentimiento del fin y la noción de crisis se encuentran mezclados y circulan en la boca de políticos, estadistas, medios de comunicación y ciertas comunidades científicas, c) de dispositivos –visibles e invisibles- capaces de colonizar el imaginario social y de administrar las subjetividades.

DE ESTÉTICAS DEL MIEDO, DEL PRESENTIMIENTO DEL FIN Y DE PODER

Las sociedades del miedo en las que estamos inmersos tienen una extraña lógica de visibilidad del riesgo porque el objetivo es generar diversos '*performance* mediáticos' y, a través de ellos, gestionar dos fenómenos interconectados: la producción del sentido social –que supone la construcción de las formas intersubjetivas de convivencialidad, destino y trascendencia- y el uso del miedo social para su control. La violencia es el dispositivo idóneo para esta visibilidad y se ha convertido también en una categoría analítica que requiere, para su uso efectivo, de los medios visuales de comunicación. El ojo es testigo del horror que transmite el dispositivo mediático. Nueva York en ese fatídico 9-11 demostró que la dinámica visual del poder fue utilizada en una constante reiteración de ese ciclo de imágenes repetidas hasta el cansancio y la náusea. El ojo global sufrió el impacto del horror provocado por los efectos del ataque mismo, pero también por el terror producido por las cadenas televisivas que centraron su atención en el *World Trade Center*, símbolo mercantil y civil del poderío norteamericano, en ese momento vulnerado. El shock provocado logró

³ La noción de biopolítica fue asumida por Michel Foucault (1979) cuando, en su análisis del sujeto y del poder, vislumbró la constitución de un poder dirigido a controlar la vida, las corporeidades y las subjetividades. De acuerdo con este autor, existe una economía política del cuerpo que procede de la órbita disciplinaria del Estado. Deleuze (1999), años más adelante, hablará de las "sociedades del control" como la transformación necesaria de esa disposición biopolítica de control de la vida. Desde mi punto de vista, las entidades disciplinarias se han multiplicado por lo que deberemos incluir a los poderes fácticos como elementos biopolíticos: el Estado, las corporaciones transnacionales, las translaterales y las organizaciones criminales.

la legitimación de las acciones del estado norteamericano hacia Afganistán, Medio Oriente e Irak. Y aunque miles salieron a las calles de California, Washington y otras ciudades a protestar contra la guerra, lo cierto es que la ola expansiva del miedo logró que el Congreso aprobara millones de dólares en la construcción de un enemigo y de su virtual captura.

En México, esa visibilización de la violencia se vio reiterada en el sexenio calderonista (2006-2012) quien tomó al llamado crimen organizado como pretexto para sus performances del terror: narcofosas, cuerpos ensangrentados, apilados, torturados, decapitados, colocados en lugares públicos, expuestos grotescamente ante la lente de las cámaras que tienen la misión de reproducir la oscura estética del miedo que, por cierto, ha ido acompañada con una gramática de la violencia y a un *shock* social que, como escribió, Rosana Reguillo: “Frente a estas violencias, el lenguaje naufraga, se agota en el mismo acto de intentar producir una explicación.” (2012, p.34).

El miedo y la percepción del peligro tiene muchas fuentes y muchas repercusiones en el orden de la subjetividad social: ya hemos enunciado las que provienen de las decisiones gubernamentales que han convertido a la gestión del miedo en una nueva forma de hacer política. Existe, sin embargo, la intuición de otros riesgos y peligros que, si bien vinculados con el del orden biopolítico, tienen sus propias dinámicas y sus propios alcances ¿Quién no ha oído de guerras bacteriológicas o de las posibles pandemias provenientes de los accidentes nanotecnológicos o nucleares? ¿Quién no se ha dejado colonizar por el imaginario apocalíptico cuando escucha de terremotos, de hambre y de guerra? ¿Quién no ha escuchado de los escenarios que plantean un cataclismo natural anunciado como calentamiento global o como producto de las erupciones solares que se han vuelto –según los medios y los científicos- más frecuentes? A nivel de las representaciones sociales del imaginario catastrófico se puede detectar un fenómeno cultural que pudiéramos llamar ‘la circulación simbólica del fin’. En esta circulación intersubjetiva –ya anclada en la cultura- se conjugan los mensajes mediáticos en donde la industria del cine, la televisión y las redes sociales en internet se conjugan para ofrecernos escenarios grises, pavorosos; actitudes humanas decadentes y vacías.

La percepción de que la humanidad ha entrado en una fase terminal no sólo proviene de la órbita de las producciones culturales. Si bien la visibilización de los efectos graduales y perniciosos que ha

traído consigo el calentamiento global es una realidad tangible, las mismas comunidades científicas han alertado con respecto a la capacidad que tienen los sistemas bióticos para soportar la carga de la depredación humana. Estas alertas no son parte de los *performances* mediáticos arriba señalados, pero abonan a la circulación simbólica del fin. Heinberg (2011) desde la economía, Jonathan Foley (2010) desde el análisis ambiental e Wallerstein (2015), desde la historia, han llegado –cada uno por su lado- a la conclusión de que estamos en la fase terminal de cualquier posibilidad de equilibrio. Heinberg, por ejemplo, nos colocará ante la inminencia de los desequilibrios ecológicos y financieros; Foley ante el irreversible proceso de la acidificación de los mares, el calentamiento global y las amenazas ambientales; Wallerstein ante la crisis del sistema capitalista que, en su avance depredatorio ha roto la estabilidad ambiental, política y financiera.

Los escenarios no pueden ser menos escatológicos: ya sea desde la perspectiva ambiental o la energética, política o financiera, el crecimiento de las desigualdades, la aparición de pandemias –inventadas o controladas-, la aparición de nuevas enfermedades, la polarización social donde millones de personas viven en condiciones de extrema pobreza, la aparición del terrorismo internacional y de la visibilidad de poderes fácticos vinculados al crimen, los procesos de exclusión alimentaria, el tráfico de cuerpos, órganos, niños y niñas para el comercio sexual, los conflictos interraciales, interétnicos, las políticas represivas de los Estados, el hambre mundial, la corrupción que se cierne sobre cada uno de los niveles de poder, entre tantos fenómenos decadentes, acrecientan lo que señaló Eric Hobsbawm (1997): “la barbarie ha ido en aumento durante la mayor parte del siglo XX, y no hay indicios de que tal progresión esté cercana a su fin” (p. 204). Las primeras dos décadas del siglo XXI parece ser confirmación de esta máxima.

PENSAR LA SUSTENTABILIDAD

Las sociedades del miedo, tal como lo hemos planteado, definen el carácter biopolítico del capitalismo contemporáneo cuya impronta es, por un lado, el control de la vida y, por el otro, con fines de dominación, la gestión del miedo. En este panorama nada alentador, se entiende que la idea de la sustentabilidad sea, en primera instancia, poco menos que una nueva utopía.

Reyes, A. (2022). El discurso biopolítico del miedo (El abandono de la percepción de lo sustentable en las nuevas sociedades del riesgo). (15) *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. 189-205.

¿Cuáles son las líneas generales que nos permiten hoy pensar el problema de la sustentabilidad? Me voy a permitir romper con las visiones optimistas y denominadas pragmáticas de la idea de la sustentabilidad y voy a proponer dos vías diferentes de abordaje sociológico. La primera de ellas supone una reflexión del problema como reacción colectiva de contrapoder; la segunda, supone la construcción de algo muy cercano a lo que Michel Foucault denominara heterotopía.

La idea de la sustentabilidad tiene –a mi parecer- una serie de premisas fundamentales: a) el carácter fundamental de las interacciones entre naturaleza y sociedad, b) la búsqueda de estrategias de mejora sustanciales de la relación entre sistemas complejos autoorganizables –o autopoieticos según expresión de Maturana y de Luhmann- y las tendencias depredatorias de un sistema mundial de producción, distribución y consumo, relaciones que han generado estreses múltiples e interactivos, c) la necesidad de transformar las formas de abordaje epistemológico que han justificado el emplazamiento de la naturaleza y su explotación por otras que pudieran constituir la búsqueda de equilibrios *in-put* y *out-put* entre entornos naturales y sociales y d) la necesidad de concebir el tiempo, específicamente el futuro, como referente necesario de acción desde el presente.

Estas premisas contravienen el modelo de desarrollo transnacional vigente y son, como pueden observarse, parte de un contradiscurso capaz de colocar en tela de juicio los órdenes de poder que sustentan a las sociedades capitalistas contemporáneas. Por un lado, la vocación depredatoria del capitalismo supone la construcción de poderosos dispositivos de exclusión y de creación de desequilibrios. Por otro lado, y ello es más patente en la cultura *light* de los mercados globalizados, el capitalismo se ha empeñado en eliminar cualquier referente de trascendencia humana para instalar al individuo en la esfera de lo inmediato, en la vivencia plena del presente. Las premisas de la sustentabilidad, por el contrario, suponen vocaciones divergentes de esta tendencia dominante. Primero, buscan incorporar interacciones dinámicas entre naturaleza y sociedad que procuren la gestión más equilibrada de los recursos escasos y, segundo, buscan generar una visión de futuro partiendo desde la ética del otro, del nonato, del que hoy estamos devorando los recursos que garantizarían su propia supervivencia.

Vista de este modo, la idea de la sustentabilidad tiene un carácter ético positivo y se instala perfectamente como una crítica a los modelos dominantes en donde impera el régimen mercancía-ganancia. Sin embargo, y pese a esta optimista construcción, la búsqueda de sociedades sustentables no sólo se corresponde con la serie de teorías y prácticas críticas y políticas sino que, mezclándose con ese ámbito simbólico del bien y del mal, es decir el de la búsqueda de nuevas trascendencias, es también una forma oculta de redención humana. En medio de las atmósferas apocalípticas en las que estamos inmersos, la necesidad de construir *topos* o lugares posibles adquiere una vital importancia para la humanidad porque inaugura, precisamente, nuevas subjetividades, nuevas utopías.

Las utopías, enseñó Paul Ricoeur (1989), son construcciones desde la reflexividad que tienen la función de “echar una mirada al exterior”, es decir, “de ayudar a repensar la naturaleza de nuestra vida social” (p. 58). Visto de este modo, y en medio de una cultura global que nos impide ver el futuro por el engolosinamiento del presente, la aspiración de construir un mundo sustentable adquiere las funciones de reflexividad y de posibilidad. La función crítica –como contrapoder, como imaginario compartido que es capaz de tocar no sólo la construcción de nuevas epistemes sino de alcanzar la esfera de la subjetividad social- hace de las teorías y las aspiraciones de sustentabilidad una construcción que dirige la acción humana presente hacia la posibilidad de un futuro de posibles equilibrios, es decir, de ruptura con la ya dominante forma cultural del narcisismo inmanente, inmediato y pueril que han adquirido las sociedades libres del mercado transnacional.

EL PELIGRO DE LAS UTOPIÁS DE LA SUSTENTABILIDAD

La utopía de la sustentabilidad tiene, en efecto, sus propios peligros ¿Cuál es el límite que existe entre una utopía y una ideología? es decir, ¿en qué momento una utopía, con su función crítica, puede convertirse en la legitimación ideológica de los regímenes sociales? Ricoeur (1989) nos dejó algunas señales que deberíamos de cuidar: primero, cuando la utopía pierde su capacidad de reflexividad; segundo, cuando constituye consensos; tercero, cuando se convierte en un dispositivo de creencias y doctrinas. Por definición, ese ‘ningún lugar’ de las construcciones utópicas significa la improbabilidad de establecer espacios definidos en la realidad social. No hay territorios definidos

ni definitivos en donde las utopías tengan lugar. Cuando eso sucede, es decir, cuando las utopías se cristalizan en regímenes políticos o científicos, éstas empiezan a exigir marcos de acción operativa y administrativa, reglas de operación, actores, discursos, acciones estratégicas, dispositivos de vigilancia y castigo que regulen el nuevo orden. La utopía, al convertirse en el sustento cabal de intereses localizables, pierde sus vestidos críticos para transformarse en una ideología. En ese lugar, justificará plenamente las nuevas creencias, los nuevos discursos y los nuevos rituales de trascendencia humana. Aquí la utopía se convierte en mecanismo de redención humana.

Mientras esto sucede, la utopía de la sustentabilidad tiene todas las ventajas de colocarse como contrapoder frente a esa construcción biopolítica que ha erigido atmósferas apocalípticas para controlar, por vía del dispositivo del miedo social, la subjetividad humana al contraerlo hacia espacios de consumo de identidades culturales globales y, por supuesto, de estereotipos corporales y vivenciales. La idea de la sustentabilidad supone la construcción de certidumbres, de futuros prominentes y posibles, de sujetos conscientes y capaces de lograr equilibrios entre su consumo, sus deseos y sus recursos. Escribe Enrique Leff (2010):

El sujeto ecológico no emerge en este escenario de la modernidad iluminado por una consciencia emancipadora de la crisis ambiental. Los sujetos se van emancipando de su condición de sujetos a través de una desconstrucción de la racionalidad que los ha configurado. El sujeto no se emancipa por una nueva lucidez, por una autorreflexión sobre sí mismo, como quisieran los sociólogos de la modernidad. No sólo adoptan nuevas posiciones subjetivas. La emancipación del sujeto implica romper el espejo en el que se refleja la autoconciencia distorsionada de su ser. De la ipseidad del yo, la ética posmoderna se abre a la ética de la otredad. El sujeto se vuelve a su concepción como persona. (p. 3).

Este nuevo sujeto ético de la sustentabilidad, por supuesto, no puede continuar abrevando de las epistemes tradicionales y está conminado a crear nuevas formas de concebir los abordajes científicos del mundo y la realidad.

ÉPISTEME Y SUSTENTABILIDAD

Fue Descartes quien, a través de su teoría de la *res cogitans* y la *res extensa*, construyó la idea de que el mundo-objeto mantenía distancias con el hombre-sujeto. Esta idea subyacente de la ciencia en Descartes se ha mantenido presente desde el siglo XVII hasta la actualidad en las expresiones epistemológicas más variadas. Ya sea en el racionalismo, en el empirismo, en el positivismo o en el más crítico materialismo, la separación entre sujeto y objeto ha justificado la separación entre cuerpo y mente, entre objetividad y subjetividad, entre mundo humano y mundo natural. La tendencia común en estos abordajes teóricos, metodológicos y científicos ha sido el del ‘emplazamiento de la naturaleza’.

Emplazar es un término jurídico, significa ‘conceder plazos para la realización de algo’. El término, sin embargo, tiene una fuerte presencia en las intencionalidades científicas porque, denunció Heidegger (1994), esto significa que la naturaleza, a través de la acción científica, debe responder ‘desocultando’ sus leyes, ofrendando sus recursos. La crítica de Heidegger es propicia para entender que la tradición epistemológica en Occidente ha concebido todo conocer racional como la probabilidad ‘de hacer patente algo’ de esa naturaleza para apropiársela, para hendir, para separar y usufructuar. ¿Es posible construir nuevas epistemes que puedan cambiar esta intención del poder en el conocimiento del mundo?

Precisamente ése es el reto de la visión de la sustentabilidad. Abandonar la dinámica del emplazamiento, reconvertir la concepción teleológica de la técnica, transformar sus postulados epistemológicos en los cuales ya no se sigan reproduciendo la ética de la razón socrática y platónica, o la visión causal de la herencia aristotélica en la que todo principio, extraído y coleccionado como conocimiento racional o técnico, es potencia de algo, o la concepción cartesiana que hace divorcios irresolubles entre naturaleza y hombre. El impacto de estas concepciones ha sido tan poderoso que no hemos podido eliminar de nuestras formas de hacer ciencia la ilusión del emplazamiento. Ni el materialismo histórico, ni el positivismo comtiano, ni el neopositivismo han podido hacer una crítica de la dinámica del emplazamiento y de la apropiación de las fuerzas de la naturaleza en favor de los seres humanos. No se ha podido trascender la separación objeto-sujeto y, mucho menos, poner en cuestión la ideología de la utilidad propia de las concepciones burguesas de la realidad. Estos

emplazamientos epistemológicos, dice Heidegger, provocan a las energías de la Naturaleza en un doble sentido: “Promueve alumbrando y ex-poniendo. Este promover, sin embargo, está emplazado de antemano a promover otras cosas, es decir, a impulsar hacia la máxima utilización con el mínimo gasto.” (Heidegger,1994, p.18)

No encuentro fácil que las posibles concepciones epistemológicas de lo sustentable hayan podido trascender las herencias epistemológicas enunciadas y, mucho menos, abandonado la dinámica del emplazamiento. Los aportes que Enrique Left y lo que ha denominado epistemología ambiental buscan, en efecto, encontrar otras rutas epistémicas en torno a la comprensión de los saberes ambientales. Este objetivo es interesante como acto de desconstrucción de los paradigmas científicos de la racionalidad teórica, instrumental, económica y jurídica; sin embargo, ese ejercicio de descabalgamiento en torno a las finalidades del emplazamiento propio de toda *techné*, no se vislumbra tan fácilmente. Escribe Leff (2011):

La epistemología ambiental indaga la constitución de un saber ambiental que emerge en los confines de la ciencia moderna. Desde esa externalidad al logocentrismo de las ciencias, el saber ambiental indaga y problematiza las opacidades del conocimiento objetivo (el desconocimiento de la ecología por la economía). Más allá del propósito de reconstruir las ciencias en un pensamiento complejo capaz de integrar sus conocimientos fragmentarios en un saber holístico a través de sus articulaciones interdisciplinarias, la epistemología ambiental transita del dualismo entre objeto y sujeto de la ciencia, de la correspondencia entre el concepto y lo real y de la incorporación de valores en el sujeto del conocimiento objetivo y en la aplicación consciente y responsable de la ciencia, hacia la relación entre el ser y el saber: tanto del saber que modifica lo real, como del saber que identifica al ser —al ser cultural, al actor social—, en la construcción de la realidad social y en la perspectiva de un futuro sustentable. (p.7).

La sustentabilidad se encuentra frente a diversos fenómenos que deben ser tomados en cuenta para su comprensión tanto social como epistemológica. En primer lugar, su papel como contrapoder en una sociedad global cuya lógica de poder es la clausura del tiempo y el control social a partir de las atmósferas apocalípticas; en segundo, como utopía capaz de prefigurar mundos posibles y,

finalmente, como epistemología, es decir, como posibilidad de reaccionar contra esa ciencia hendida que separa, emplaza, explota.

El reto está latente.

REFERENCIAS

Bauman, Z. (2008). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México: Tusquets Editores.

Deleuze, D. (1999) "Posdata sobre las sociedades de control", en *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial Altamira.

Foley, J. (2010) *Límites de un planeta sano*. En: *Investigación y Ciencia* [En línea] URL: <https://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/informe-especial-salvar-la-tierra-506/limites-de-un-planeta-sano-453>

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Las ediciones de la Piqueta, segunda edición, [traducción de Julia Valera y Fernando Álvarez], Madrid, España.

Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones Serbal.

Heinberg, R. (2011). *El fin del crecimiento. Adaptándonos a nuestra nueva realidad económica*. [Consulta electrónica 2 noviembre 2012] <http://csaranjuez.wordpress.com/2012/06/20/el-fin-del-crecimiento-actualizacion-parte-1-por-richard-heinberg/>

Hobsbawm, E. (1997). *Sobre la historia*. Barcelona, España: Crítica.

Leff, E. y Elizalde, A. (2010). *Sujeto, subjetividad, identidad y sustentabilidad*, Polis [En línea], 27, Puesto en línea el 10 febrero 2011, consultado el 1 de noviembre 2012. URL: <http://polis.revues.org/290>

Leff, E. (2011). "Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia "otro" programa de sociología ambiental" En: *Revista Mexicana de Sociología* 73, núm. 1 (enero-marzo): 5-46. México, D.F.

Reyes, A. (2022). El discurso biopolítico del miedo (El abandono de la percepción de lo sustentable en las nuevas sociedades del riesgo). (15) *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. 189-205.

Kymlicka, W. y Norman, W. (1992) El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. En: *Ágora*, núm. 7, pp. 5-42

Ardila, M. (2007). El poder la incertidumbre. Destinos manufacturados o el retorno del destino. *Diálogos de la Comunicación*, Revista académica de la federación latinoamericana de facultades de comunicación social. [número?]

Reguillo, R. (2012). “De las violencias: caligrafía y gramática del horror” *Desacatos*, núm. 40, septiembre-diciembre, México.

Ricoeur, P. (1989). *Utopía e Ideología*. Barcelona, España: Gedisa.

Robin, C. (2009). *El miedo. Historia de una idea política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wallerstein, I. (2015) *¿Tiene futuro el capitalismo?* México: siglo XXI Editores

Reyes, A. (2022). El discurso biopolítico del miedo (El abandono de la percepción de lo sustentable en las nuevas sociedades del riesgo). (15) *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. 189-205.