

¿METANOIA O RESIGNACIÓN? ENCRUCIJADAS DE LA TRANSICIÓN SOCIO- ECOLÓGICA ENTRE EL *PRESENTISMO* Y LO *ACONTECIMENTAL*

METANOIA OR RESIGNATION?
CROSSROADS OF THE SOCIO-ECOLOGICAL TRANSITION BE-
TWEEN PRESENTISM AND THE ACONTECIMENTAL

SILVANA MARÍA CAPPuccio*

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6746-8706>

Fecha de entrega: 28 julio de 2023

Fecha de aceptación: 3 de noviembre de 2023

* Doctoranda en Arquitectura y Urbanismo, Especialista en Gestión Ambiental Metropolitana y Arquitecta. Investigadora de la Universidad de Buenos Aires en el Programa Urbanismo y Ciudad del Instituto Superior de Urbanismo, Territorio y Ambiente (PUC, ISU-UBA), y del Programa de Desarrollo Territorial y Estudios Metropolitanos, del Instituto de Geografía "Romualdo Ardissonne" (PDTEM, IGeo-UBA). Sus principales líneas de investigación son: bioregionalismo, transición socioecológica, planificación ecológica y gestión del patrimonio urbano-ambiental. Contacto: silvanacappuccio@gmail.com

RESUMEN

Este artículo examina los discursos y desafíos de la transición socioecológica emergente en el contexto de la pandemia de COVID-19. Ante todo, indagamos los mecanismos que explican los cambios en sistemas autoorganizados, y las causas detrás de la transición según el Grupo de Escenarios Globales y teóricos del sistema-mundo. Luego, analizamos las tensiones entre ideales de un nuevo sistema y las inercias del presente, así como los imaginarios de transición resignificados por el acontecimiento pandémico. Finalmente, exploramos el lugar que juega “la conciencia de crisis presentista” respecto del actual escenario transicional, a través de voces clave del pensamiento social contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: *Crisis estructural, acontecimiento, macro-transformación.*

ABSTRACT

This article examines the discourses and challenges of the emerging socioecological transition in the context of the COVID-19 pandemic. First, we investigate the mechanisms that explain the changes in self-organizing systems, and the causes behind the transition according to the Global Scenarios Group and world-system theorists. Then, we analyze the tensions between ideals of a new system and the inertias of the present, as well as the transition imaginaries re-signified by the pandemic event. Finally, we explore the place played by "presentist crisis consciousness" in the current transitional scenario, through key voices of contemporary social thought.

KEYWORDS: *Structural Crisis, Event, Macro-Transformation.*

INTRODUCCIÓN

Conforme se acumulan evidencias de la gravedad de la *crisis civilizatoria* que atravesamos, más nos vemos confrontados a la urgencia de debatir otros futuros posibles y de discutir las nociones mediante las cuales los acontecimientos son nombrados y significados, o aquellas ideas con que se pretende validar las opciones de cambio. Este artículo pone justamente foco en los *discursos sobre la transición socioecológica* (Escobar, 2015), exponiendo los primeros avances de un proyecto de investigación que nace en el contexto de la pandemia por COVID-19, circunstancia que nos mo-

tivó a indagar, prioritariamente, sobre las características que adquiere este escenario transicional ante la potencialidad heurística de un *acontecimiento suprasignificativo* (Ricoeur, 1991). Pierre Nora (1979) apuntaba precisamente que "el acontecimiento tiene la virtud de atar en un haz unos significados dispersos" (p. 237), pero que aprovechar su capacidad disruptiva depende de reconocer "el doble sistema que en él se entrecruza, el sistema formal y el sistema de significación" (p. 236). Desde esa doble aproximación es que hemos intentado abordar la revisión y sistematización de la literatura.

Ante todo, pudimos reconocer que el dolor y la incertidumbre generados por el COVID-19 no sólo volvía a revelar la gravedad de la crisis actual en sus múltiples dimensiones, sino también las fuertes paradojas del presente. Junto a discursos apocalípticos sobre el fin del mundo, cobraron notable difusión los que avizoraron en la emergencia pandémica una oportunidad o el lógico momento de caos que precede a un nuevo orden global (Zibecchi, 2020). Eventos catastróficos, horizontes frágiles y temor por la finitud de la especie humana han venido nutriendo, asimismo, el giro experimentado por la historiografía contemporánea. Desde fines del siglo XX, ha estado imponiéndose la necesidad de fabricar un nuevo relato de la historicidad: "Las nociones de estructura, de invariante, de larga duración, de historia inmóvil han sido sustituidas por las nociones de caos organizador, fractal, teoría de las catástrofes, emergencia, enac-

ción, mutación, ruptura” (Dosse, 2013, p. 14). Y dos discursos, aparentemente antagónicos, han puesto en jaque el sentido lineal e ineludible de la historia (Beck, 2017): el del “presentismo” (Hartog, 2007, 2016), asentado en la idea de “fin del tiempo histórico”, de un futuro que se avizora plagado de desastres y ya no existe como horizonte de posibilidades; y el del “retorno del acontecimiento” (Morin, 1972; Nora, 1972; Ricœur, 1991; Badiou, 1985, 1988/2007; Žižek, 2001; Deleuze, 2005), que apuesta a rehabilitar el “tiempo de la historia” justamente como replanteamiento de la noción de *posibilidad*.

En definitiva, la realidad parece enfrentarnos a un sistema en tensión, representado en sus polos extremos por el dilema *persistencia/transformación*; y posicionarse cerca de uno u otro polo ha supuesto una forma diferente de dar sentido a la pandemia: desde interpretarla como un evento más que certifica el *ethos* del capitalismo contemporáneo, a considerarla como el acontecimiento clave que viene por fin a revelar las contradicciones instituidas por el capitalismo globalizado, y a favorecer la conformación de procesos capaces de desembocar en cambios sociales inéditos.

Estos debates en torno a las incertidumbres y los desafíos de una necesaria transición civilizatoria estaban sufriendo una suerte de renacimiento en ciertos ámbitos académicos y organizaciones ciudadanas de Latinoamérica, especialmente a raíz de los impactos crecientes del *neo-extractivismo*. Pero

las urgencias sanitarias del COVID-19, a la par de evidenciar lo imperioso de abrir esas discusiones, fueron aprovechadas para debilitarlas. El manejo del confinamiento en su compleja relación con el hacinamiento y la vulnerabilidad socioeconómica puso en primer plano las carencias estructurales en materia de hábitat, las situaciones de marginalidad, la precariedad ocupacional y las brechas educativas y de género. Toda instancia de debate sobre el origen ecológico de la catástrofe pandémica con relación al modelo de acumulación y la globalización económica fue desplazada a un segundo lugar, o quedó mayormente relegada a espacios universitarios.

Abordamos estas cuestiones en tres apartados. Ante todo, revisamos algunos conceptos sobre las transiciones en los sistemas autoorganizados, y las ideas sobre la transición socioecológica contemporánea elaboradas por dos de los principales protagonistas del debate a escala mundial: el Grupo de Escenarios Globales (GSG, por sus siglas en inglés), y los teóricos del *sistema-mundo*. A continuación, presentamos brevemente los presupuestos subyacentes a los discursos del *presentismo* y lo *acontecimental*, y examinamos los imaginarios de transición resignificados por el acontecimiento pandémico. Finalmente, exploremos el lugar que juega “la conciencia de crisis presentista” respecto del actual escenario transicional, a través de algunas voces clave del pensamiento social contemporáneo.

LA ENCRUCIJADA CIVILIZATORIA EN UNA ERA DE TRANSICIÓN

En el marco del debate sobre la transición que se supone operará —o ya está operando— en el sistema mundial existente, son muchas las voces que se han pronunciado, desde variadas vertientes ideológicas y desde muy diversas disciplinas. Como recién mencionamos, durante la primera revisión bibliográfica vinculada a la investigación nos hemos concentrado en recuperar las ideas formuladas al respecto por el GSG, un grupo interdisciplinar internacional integrado por Paul Raskin, Gilberto Gallopín, Tariq Banuri, Pablo Gutman, Al Hammond, Robert Kates y Rob Swart —convocado en 1995 por el *Stockholm Environment Institute* para examinar las posibilidades de evolución hacia una sustentabilidad global—, y por los teóricos del sistema-mundo, Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, quienes hacia fines del siglo XX encararon desde el Centro Fernand Braudel para el Estudio de las Economías, los Sistemas Históricos y las Civilizaciones, de la Universidad del Estado de Nueva York (cerrado en 2020), una serie de trabajos referidos al ingreso de la economía-mundo capitalista a una era de transición que conduciría a lo que Wallerstein denominó *Espacio Tiempo transformacional* (1998/2010a).

Antes de abordar los argumentos de ambos grupos, intentaremos comprender, siguiendo a Edgar Morin, cómo operan los sistemas de cualquier tipo

y qué implica una transición. Este autor plantea la vida como “un sistema de acontecimientos” (Morin, 1972, p. 178): diferentes estados de un ciclo repetitivo (nacimiento, vida, reproducción y muerte) que en todo sistema biótico operan como momentos de transición de un estado a otro. Y siendo el ciclo de la vida un sistema abierto, es decir que, a diferencia de un sistema cerrado, necesita del ecosistema para funcionar, “sus acontecimientos no son el resultado de una transformación inequívoca, son el producto de la cooperación sistema-ecosistema” (p. 178). Como es sabido, la aparición del *Homo sapiens* —que hace pocos años atrás fue objeto de una nueva datación que establece su origen en Marruecos, hace 315.000 años (Hublin et al., 2017)— implicó la introducción del factor cultural en dicha relación de cooperación y, con ello, una vertiginosa aceleración de cambios planetarios y una afectación profunda de las relaciones ecosistémicas.

En un sentido amplio, la relación sistema-ecosistema está impulsada por eventos.¹ Esta relación acontecimental-ecosistémica es tanto determinada como aleatoria, en función del doble principio que la guía, dado que el sistema opone su determinismo al azar ecosistémico² y, a su vez, tiende a res-

1. Morin utiliza la expresión “sentido amplio” para indicar que cualquier entrada es potencialmente un evento para el sistema, y cualquier salida constituye un evento para el ecosistema.

2. Por el principio de *homeostasis*, el sistema

ponder aleatoriamente (en virtud de la libertad de acontecimientos) al carácter determinista del ecosistema. O sea, los sistemas tienen mecanismos inter-contruidos para recuperar el equilibrio, por lo cual grandes desviaciones respecto de los patrones esperados pueden concluir a mediano plazo en cambios relativamente pequeños.³ Ahora bien, todos los sistemas biológicos y humanos —y gran parte de los sistemas físicos, naturales y artificiales— están en sintonía con el tiempo (son sincrónicos): son cíclicos y multiestáticos (adoptan en el tiempo diferentes estados), se autopercetúan o autorreproducen, tienen virtualidades que se realizan o no. Es decir, todos los acontecimientos de desarrollo ontogénico y del aprendizaje entran en esa *sincronicidad sistémica*. Pero cuando los sistemas se ven afectados por un cambio en su dispositivo generativo (el sistema organizativo-reproductivo que contiene la información del sistema y permite que este se conserve, perpetúe y reproduzca), se produce una ruptura que hace

tiende a amortiguar las variaciones del entorno externo y hace prevalecer sus propias constantes; y por el principio de *equifinalidad*, el sistema tiende a sortear un obstáculo (responder a la perturbación aleatoria) a través de la restauración de sus “fines”.

3. Las revoluciones francesa y rusa suelen emplearse para ilustrar este punto: aunque representaron desviaciones significativas con respecto a los patrones esperados dentro de la economía-mundo capitalista, sus resultados a mediano plazo fueron relativamente pequeños (Wallerstein, 1998).

que el sistema no encuentre la misma sincronicidad de antes. Se entra entonces en la *diacronía sistémica*. Dichas rupturas —o *acontecimientos de transformación*— pueden destruir o hacer evolucionar los sistemas. Von Foerster (1960) propuso, justamente, el principio de selección del orden a partir del ruido, según el cual los acontecimientos ruidosos contribuyen a aumentar el orden de los sistemas complejos, y el desorden posibilita la formación de una organización dinámica creadora de un nuevo orden.

El esquema acontecimiento / accidente / ruido / desorganización / reorganización / transformación / creación / evolución de Von Foerster aplica a todos los sistemas con dispositivos generativos, pero los sistemas sociales (humanos) presentan dos diferencias radicales respecto de los biológicos, además de las intelectuales. Por un lado, los *acontecimientos fenoménicos* —o sea, la actualización del sistema en su funcionamiento y su relación concreta con y dentro del ecosistema— pueden modificar el dispositivo generativo (cultura), a partir de la integración de caracteres adquiridos y de información generativa obtenida a través del medio fenoménico —lo que Morin define como “*va-et-vient dialectique entre le génératif et le phénoménal*” [vaivén dialéctico entre lo generativo y lo fenoménico] (1972, p. 187)—. Por otro lado, en las relaciones sociales entre seres humanos cada parte participa potencialmente en el todo mucho más que en un organismo —de manera simi-

lar a lo que ocurre en las relaciones entre las neuronas del cerebro—. Es decir, hay menos especialización. Por ello, los antagonismos constituyen la norma en las sociedades modernas, y los conflictos sociales desempeñan un rol clave en la desorganización-reorganización permanente del sistema. Mediante desviaciones individuales, desórdenes y conflictos sociales, las sociedades humanas producen los *acontecimientos evolutivos*. Y en los puntos críticos, cuando los sistemas se distancian mucho del equilibrio, las pequeñas perturbaciones pueden tener impactos cruciales y derivar en resultados impredecibles. Cuando los sistemas llegan a esos puntos de bifurcación, se transforman o son sucedidos por otro sistema. Las *crisis* (de origen endógeno o exógeno) constituyen, precisamente, un *complejo de acontecimientos traumáticos* cuya dialéctica puede conducir: i) al fracaso o a la regresión (al no superar las contradicciones, el sistema vuelve a una forma menos compleja), ii) a la restauración del *statuo quo*, o iii) a la innovación (aparición de una nueva cualidad, complejidad o propiedad). Y la evolución es tanto creativa como destructiva. El curso cataclísmico se vincula al curso progresivo en la historia de la vida. Pocas variaciones térmicas provocaron grandes acontecimientos, como las glaciaciones y las olas de calor que desorganizaron los ecosistemas, ocasionaron la desaparición de los grandes reptiles y la posterior aparición de especies adaptadas, capaces de una relativa autonomía térmica.

Morin (1972) distingue diversos tipos de *elementos-acontecimientos* que pueden desencadenar, tanto las fuerzas creativas como las destructivas, en el marco de la compleja dialéctica que sigue a la perturbación. Ante todo, el levantamiento de las inhibiciones organizativas, permitiendo la *aparición de virtualidades* (capacidades) reprimidas. Por otro lado, el desencadenamiento tanto de retroalimentaciones positivas, capaces de favorecer el desarrollo rápido de nuevas tendencias, o de retroalimentaciones *negativas* o de *supervivencia*, dirigidas a salvar la integridad del sistema. Finalmente, la *exploración*, esto es, la iniciativa espontánea de las masas o los individuos en la búsqueda de nuevas soluciones o de un cambio civilizatorio. De allí la coincidencia que encuentra entre las crisis y los momentos de creatividad histórica:

Aquí tenemos el escándalo y la maravilla diacrónica: tiene que haber un error, un "ruido", una perturbación, una desorganización, un accidente, para que haya —ocasional y raramente, "improbable" pero necesariamente— evolución, progreso, creación. Evidentemente, en el caso de la mutación, no es el "error" lo que provoca el progreso, es la corrección incorrecta del error; no es el ruido, es la asignación de un signo, de una información al ruido, y es el nuevo mensaje el que sustituye al antiguo; no es el accidente, es la reparación, la creación de un nuevo sistema; es, digámoslo mejor, toda la compleja dialéctica desencadena-

da por la perturbación, y tanto más rica cuanto más complejo es el sistema. (p. 188)

Retornemos ahora a las ideas contemporáneas sobre la transición en ciernes. En el tercer informe de una trilogía destinada al tema (Gallopín, Hammond, Raskin y Swart, 1997; Raskin et al, 1998; Raskin et al., 2006), el GSG define las transiciones históricas como:

bifurcaciones complejas en las cuales se modifica toda la matriz cultural y la relación de la humanidad con la naturaleza. En umbrales críticos, los procesos graduales de cambio, que actúan a través de múltiples dimensiones –tecnológica, de la conciencia e institucional–, se refuerzan y amplifican. La estructura del sistema socio-ecológico se estabiliza en un estado nuevo, en el cual nuevas dinámicas conducen el continuo proceso de cambio. (Raskin et al., 2006, p. 12)

Desde una visión de largo plazo, el GSG advierte dos primeras transiciones significativas (macro transformaciones) durante el proceso acumulativo y acelerado de desarrollo de la historia humana —desde la edad de piedra hasta la civilización temprana, y desde esta última hasta la edad Moderna—, y sostiene que hoy estamos en medio de una tercera, atravesando la “fase temprana de una transición acelerada” (Raskin et al., 2006, p. 16) hacia la que denominan *fase planetaria de la civilización*. La organización social, la economía y la

tecnología de comunicaciones, sin desmedro de las otras muchas dimensiones que pueden considerarse para evaluar los cambios, son señalados por el Grupo como aspectos nodales en las mutaciones. Cada transición va ampliando la complejidad social y tecnológica, presenta una escala espacial en expansión y también una aceleración de los cambios. En comparación con las transiciones naturales (los procesos graduales de la evolución biológica y los muy lentos cambios del sistema biofísico), las transiciones históricas implican transformaciones más rápidas y presentan un ritmo de cambios que se ha ido acelerando de manera regular: la Edad de Piedra duró aproximadamente 100 000 años, la civilización temprana, 10 000, y la Edad Moderna, alrededor de 1 000 años. Como bien se advierte, de persistir este esquema temporal, con una disminución de las eras sucesivas en un factor de 10, resulta plausible la hipótesis de que la transición completa a la fase planetaria de civilización demandará unos 100 años.

Ahora bien, ¿qué es lo que ha desencadenado esta tercera transición? De acuerdo con el GSG, la dimensión planetaria que caracteriza la fase hacia donde nos dirigimos se funda en la creciente complejidad y la escala global que ha alcanzado el proyecto humano.

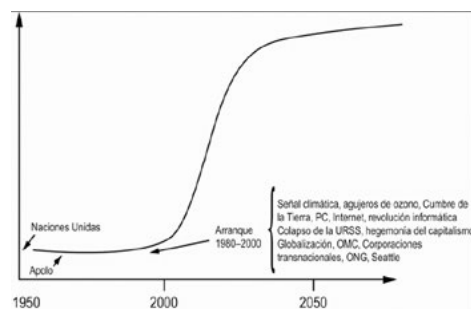
No cabe duda de que la huella creciente de la actividad humana sobre la naturaleza y la expansión de las naciones dominantes han sido antecedentes necesari-

rios de la globalización. La esencia de la premisa de una transición planetaria es que la transformación de la naturaleza y la interconectividad de los asuntos humanos ha alcanzado una etapa cualitativamente nueva. El aumento demográfico y el crecimiento económico toparán inevitablemente con los límites de los recursos en un planeta finito. La creciente complejidad y extensión de la sociedad durante cientos de milenios tenía en algún momento que alcanzar la escala del planeta entero. Ese momento es ahora. (Raskin et al., 2006, p. 15)

Las dos guerras mundiales del siglo XX y el establecimiento de Naciones Unidas en 1948 serían las señales tempranas de la transición, y el periodo 1980-2000 indicaría el momento de despegue, en coincidencia con la aceleración del Cambio Global y la devastación ecológica,⁴ con un incremento sostenido de la conectividad en todos los órdenes y con la emergencia de un conjunto de fenómenos globales de gran impacto: i) la tendencia a un sistema capitalista mundial hegemónico (desde el colapso de la Unión Soviética y el fin de la Guerra Fría); ii) la revolución de las comunica-

ciones y la información; iii) una globalización que alcanza a todos los mercados: de bienes, financiero, laboral y del consumo; iv) alteraciones financieras regionales que determinan la estabilidad o inestabilidad de la economía global; v) el comercio mundial de biotecnología; vi) nuevos mecanismos de gobierno global (OMC, bancos internacionales y corporaciones transnacionales); vii) la creciente formación de un sistema urbano mundial; y no menos importante, viii) la expansión del terrorismo global y las migraciones en masa de pobres y marginalizados en busca de mejores condiciones de vida (Raskin et al., 2006) (Figura 1).

Fig. 1. La gran transición



Nota. Adaptado de *La gran transición: La promesa y la atracción del futuro*. Fuente: (p.16) por P. Raskin et al., 2006, CEPAL.

4. Entre los indicadores que aportan evidencia sobre el despegue de la tercera transición, cabe mencionar que ya en 1980 la economía mundial había excedido la capacidad regenerativa de la Tierra, y que la había superado en un 20% para 1999. Esto implica que se requerían 1,2 Tierras, o una Tierra para cada 1,2 años, solo para regenerar lo que la humanidad usó en 1999 (Wackernagel et al., 2002).

En cuanto a la fisonomía que se espera podría adoptar el futuro global, el GSG plantea tres escenarios principales, *Mundos Convencionales*, *Barbarización* y *Grandes Transiciones* —cada uno según dos variantes—, presentados en co-

rrespondencia con las corrientes principales en que pueden agruparse, en líneas generales, las filosofías sociales arquetípicas —*evolucionista, catastrofista y transformacionista*—, y con ciertos pensadores paradigmáticos en la historia de las ideas (Tabla 1). Cada escenario refleja así concepciones fundamentales sobre cómo funciona el mundo y visiones divergentes sobre el desarrollo global a largo plazo. Los evolucionistas creen que los rasgos predominantes en la actualidad pueden conducir al logro de prosperidad, estabilidad y salud ecológica. Los catastrofistas, por el contrario, temen que las crecientes tensiones sociales, económicas y ambientales no se resuelvan y que ello ponga en peligro la supervivencia de nuestra especie. Los transformacionistas comparten estas preocupaciones, pero mantienen la creencia de que la transición global puede abordarse como una oportunidad para forjar una civilización mejor.

Los escenarios planteados se diferencian no sólo por las respuestas ofrecidas a los desafíos sociales y ambientales, sino también por los actores y las lógicas que sustentarían las estrategias privilegiadas: *Fuerzas de Mercado* se afirmaría en la lógica autocorrectiva de los mercados competitivos; *Reforma Política*, en la acción gubernamental; *Mundo-Fortaleza*, en las fuerzas armadas, en orden de prevenir la caída en el *Colapso*; y en el escenario de *Grandes Transiciones* (el privilegiado por el GSG), las expectativas de cambio se depositan en el surgimiento de nuevos valores, un modelo

revisado de desarrollo y la participación activa de la sociedad civil (Raskin et al., 2006). Una última visión alternativa, que no goza de los antecedentes filosóficos de los seis escenarios propuestos, pero que busca representar a buena parte de los habitantes del planeta, es la que el grupo GSG denomina *Improvisando*. Se trataría de “un círculo heterogéneo que incluye a los no conscientes, los no preocupados, y los no convencidos. Constituyen la mayoría pasiva frente a la gran pregunta sobre el futuro global” (p. 23). Este grupo representa una preocupación central para el GSG. La confianza que depositan en el nuevo paradigma de sostenibilidad que pueda derivar del proceso transicional la avizoran sujeta no sólo al accionar sinérgico de los tres agentes principales de cambio —las organizaciones intergubernamentales, las corporaciones transnacionales y la sociedad civil (organizaciones no gubernamentales y comunidades espirituales)—, sino fundamentalmente a “la conciencia del público en general sobre la necesidad del cambio, y la difusión de valores que den primacía a la calidad de vida, la solidaridad humana y la sostenibilidad del medio ambiente.” (p. 10). Retomaremos esta cuestión en el tercer apartado.

Tabla 1. Escenarios de transición según el Grupo de Escenarios Globales (GSG)

Escenario y corriente filosófico - social	visión del futuro global	variantes de escenario	Visión de futuro global	Historia de las ideas	
				antecedentes	filosofía
MUNDOS CONVENCIONALES [corriente evolucionista]	El sistema global evoluciona sin discontinuidades ni transformaciones fundamentales.	Fuerzas de mercado	Desarrollo mundial promovido por mercados globales competitivos, abiertos e integrados.	Adam Smith	Optimismo del mercado
	Se mantienen las fuerzas y los valores que conducen la globalización actual.		Preocupaciones sociales y ambientales son secundarias.		Mano invisible e ilustrada
	Ajustes graduales de mercado y de políticas para resolver problemas económicos, sociales y ambientales.	Reforma política	Acción gubernamental amplia y coordinada para reducir la pobreza y lograr sustentabilidad ambiental.	John Maynard Keynes Comisión Brundland	Administración de políticas
BARBARIZACIÓN [corriente catastrofista]	Crisis auto-amplificadas que superan la capacidad de las instituciones convencionales.	Colapso	Conflictos y crisis entran en una espiral descontrolada.	Thomas Malthus	Pesimismo existencial
	Anarquía o tiranías.		Las instituciones se desploman.		Caos social
		Mundo-Fortaleza	Respuesta autoritaria a la amenaza de colapso. mundo fracturado (<i>apartheid</i> global)	Thomas Hobbes	Perversa naturaleza humana
GRANDES TRANSICIONES [corriente transformacionista]	Profundas transformaciones históricas en los valores fundamentales y en los principios de organización de la sociedad.	Eco-comunalismo	Biorregionalismo	William Morris y socialistas utópicos	reacción pastoral a la industrialización
			Localismo	Mahatma Gandhi	Bondad humana
			Democracia frente a frente	E. F. Schumacher	Perversidad de la industrialización
	Nuevos valores y paradigmas de desarrollo que enfatizan la calidad de vida y la suficiencia material, la solidaridad humana, la equidad global, la afinidad con la naturaleza y la sostenibilidad del medio ambiente	Nuevo Paradigma de Sustentabilidad	Valorización de solidaridad global, fertilización intercultural y conectividad económica. Se busca una transición liberadora, humanista y ecológica	John Stuart Mill	Sostenibilidad como evolución global progresiva

Fuente: Elaboración propia con base en Raskin et al., 2006.

Por su parte, los teóricos del sistema mundo moderno sostienen que hemos entrado en una *crisis estructural* a largo plazo de la economía-mundo capitalista, “una encrucijada caótica que podría significar la desintegración y/o la desaparición de nuestro sistema-mundo” (Wallerstein, 2005, p. 85). Sitúan el despegue de esta crisis tiempo antes de lo propuesto por el GSG, más precisamente entre los años 1967-1973, en vista de cambios paradigmáticos que atribuyen al ingreso a una fase de declive cíclico y a tendencias seculares del sistema. La crisis estructural se explicaría, en esencia, por la conjunción de tres elementos:

i) la magnitud del crac económico “normal” y la confluencia del declive del ciclo económico global con el del ciclo hegemónico político, ii) el incremento sostenido de los costos de producción, y iii) la presión extra impuesta al sistema por el crecimiento chino (y asiático) (Hopkins y Wallerstein, 1996; Wallerstein, 2010b). Detengámonos brevemente en cada uno.

Los años que trascurren de 1945 a alrededor de 1970, conocidos como *les trente glorieuses* en francés, representaron el apogeo de la hegemonía estadounidense (históricamente, la más poderosa) y coincidieron con la fase más

expansiva del ciclo de Kondratieff en la economía mundial capitalista.⁵ Pero en el periodo 1965-1970 ambos ciclos iniciaron su decadencia; y la revolución de 1968, expresión cabal de ese punto de inflexión —pero finalmente, insostenible— signó además el declive de los movimientos antisistémicos tradicionales (la llamada Vieja Izquierda: comunistas, socialdemócratas y movimientos de liberación nacional), que no habían logrado cumplir sus promesas históricas. Desde la década de 1970, la acumulación de capital se basó en la especulación financiera y el endeudamiento para impulsar el consumo. Esto ocurrió en todas las fases B del ciclo de Kondratieff, pero esta vez a una escala sin precedentes después de una gran expansión en la fase A. El sistema ha pasado de una burbuja a otra, incluyendo

deudas de naciones en desarrollo, bonos basura corporativos, consumo endeudado en los años 90 y el endeudamiento del gobierno estadounidense bajo la era Bush (Wallerstein, 2010b).

En oposición a sus ritmos cíclicos, el incremento global de los costos de producción (de personal, de *inputs* y fiscales) en relación con el valor total creado, refiere a una tendencia secular del sistema-mundo. Estos gastos sistémicos se convirtieron en limitaciones estructurales para el proceso de acumulación incesante de capital (la *raison d'être* del capitalismo), operando como un freno para el funcionamiento del sistema. Básicamente, son consecuencia de tres factores: i) La *desruralización del mundo*, que ha aumentado el costo laboral, ya que los salarios no calificados suben en la fase A debido a la acción sindical, pero cuando crecen demasiado en la fase B, las industrias se trasladan a lugares con salarios históricamente más bajos, conformando un ciclo que, repetido a lo largo de 500 años, ha agotado los lugares para reubicar el capital y conducido a la desruralización progresiva del sistema-mundo. ii) La *externalización de costos*, que ha llevado al agotamiento ecológico y a un aumento del costo de los insumos en proporción al valor total creado. iii) La *democratización*, que ha aumentado la demanda de gasto público en educación, salud y seguridad social, y por tanto también los costos de los impuestos. Estas tres limitantes estructurales, o "asíntotas de los mecanismos operativos", han provocado una

5. Cuando la economía crece, algunos productos clave se monopolizan, generando grandes ganancias y apoyando la expansión global. Esto constituye la fase A de un ciclo de Kondratieff: ciclos largos de actividad económica que varían de 47 a 60 años, durante los cuales se alternan periodos de alto y de lento crecimiento, con fuertes crisis y depresiones prolongadas (Schumpeter, 2002). Pero los monopolios son autoliquidables, ya que nuevos competidores pueden ingresar al mercado mundial, reduciendo beneficios, y llevando a una fase B de estancamiento cuando éstos caen significativamente. Por ejemplo, el auge económico global de 1945 a 1968 llevó a los empresarios a pensar que satisfacer las demandas de sus trabajadores era más económico que las interrupciones en la producción. Pero con el tiempo, esto aumentó los costos de producción y contribuyó al declive monopólico en las industrias pioneras.

disminución masiva de las ganancias de la producción, haciendo que el sistema capitalista sea poco rentable incluso para sus defensores. A largo plazo, representarían indicios de una posible desintegración sistémica de la economía mundial capitalista (Wallerstein, 1998/2010a; 2005).

Y a estas presiones cabe sumar las generadas por el auge económico de Asia, incluyendo países como Japón, Corea del Sur, Taiwán, China e India. En este sentido, contrariamente a la idea de que un simple cambio de ubicación geográfica podría revivir el capitalismo, Wallerstein sostiene que el ascenso de Asia socava el sistema capitalista al dispersar el plusvalor y reducir la acumulación de capitales individuales. Particularmente, la expansión económica china —la gran historia de la economía mundial desde fines de los noventa— estaría acelerando la disminución estructural de las ganancias en el sistema capitalista global.

Para los teóricos del sistema-mundo, la caótica situación derivada de esta combinación de factores tendrá una dirección impredecible, pero de ella emergerá un nuevo orden en un lapso de aproximadamente 50 años (alrededor del año 2050), que se habrá forjado como consecuencia de las acciones realizadas tanto por quienes detentan el poder como por los individuos y colectivos que carecen de él (Wallerstein, 2005). Basan sus hipótesis en un análisis integrado y de larga duración de eventos históricos y relaciones estructurales. Al igual que Morin, entienden que toda

estructura es histórica y, por lo tanto, evolutiva; y que toda secuencia temporal tiene estructura, no es aleatoria. Es decir, los eventos ocurren dentro de las estructuras existentes y las modifican, e incluso las rupturas pueden explicarse en función del estado de las estructuras. En este sentido, hay características decisivas de un sistema que hacen que una crisis sea estructural. Por un lado, las fluctuaciones extremas, como las descritas. Si bien todos los sistemas tienen ritmos cíclicos —y es así como funciona el capitalismo— cuando dichas vacilaciones son exageradas, debilitan las presiones para un regreso al estado de equilibrio. Y un sistema lejos del equilibrio es susceptible incluso a los efectos disruptivos ocasionados por eventos de poca monta (efecto mariposa). Por otro lado, una crisis estructural se refleja en la desordenada configuración de los campos en lucha. No hay un pequeño grupo en la cima que tome decisiones en ninguno de los campos. Los jugadores luchan por diferentes enfoques en la transición y es difícil convencer a sus bases de la utilidad de la organización.

El sistema está muy lejos del equilibrio y las fluctuaciones son enormes. De ahora en adelante, estaremos viviendo en medio de una bifurcación del proceso sistémico. La pregunta ya no es “¿cómo se reparará el sistema capitalista y renovará su empuje hacia adelante?”, sino más bien “¿qué reemplazará al sistema?, ¿qué orden surgirá de este caos?”. (Wallerstein, 2010b, p. 134)

Renuentes al planteo de escenarios futuros, los teóricos del sistema mundo moderno se limitan a distinguir dos macro alternativas en el marco de las luchas por el sistema sucesor. Por un lado, un sistema semejante al actual y a sistemas precedentes (inequitativos, explotadores y polarizadores), que puede variar desde formas represivas que glorifican a líderes privilegiados —incluso más severas que el capitalismo global actual—, a formas meritocráticas de mantenimiento del control y los privilegios, que utilicen un lenguaje antisistémico (utopía multicultural, igualdad de oportunidades, etc.), pero manteniendo la polarización y la desigualdad. Por otro lado, un sistema completamente nuevo, relativamente democrático y equitativo, sin precedentes, que también se presentaría bajo dos orientaciones: una que abogaría por un mundo descentralizado y encauzado hacia la distribución a largo plazo, y otra que buscaría una transformación desde arriba a través de cuadros y especialistas, enfocándose en la igualdad formal, pero sin verdadera innovación (Wallerstein, 2010b).

“Es muy posible que nuestro sistema existente haya sido el peor —advierite Wallerstein— por haber mostrado la mayor polarización precisamente debido a su supuesta virtud, la increíble expansión de la producción de valor” (1998/2010, p. 69). La prioridad dada a la acumulación incesante de capital y la ausencia de una participación democrática en la toma de decisiones es lo que entienden debiera eliminarse en toda

opción de cambio. En este sentido, el sistema histórico que privilegian coincide, a grandes rasgos, con el escenario de Grandes Transiciones avalado por el GSG:

¿Se podría idear una estructura que le diera prioridad a maximizar la calidad de vida para todos (supuestamente el original ideal liberal benthamita) al tiempo que se limitasen y controlasen los medios de violencia colectiva de tal modo que todos se sintieran relativa e igualmente seguros en su persona y disfrutaran la variedad más amplia posible de opciones individuales sin poner en riesgo la supervivencia o la igualdad de derechos de los demás (supuestamente el ideal original de John Stuart Mill)? (Wallerstein, 1998/2010, p. 70)

Pero para lograr igualdad y democracia, consideran además necesario garantizar la preservación de los recursos de la biósfera, el acceso igualitario a empleos que satisfagan aspiraciones personales, poder contar con asistencia social, y donde sea viable, “construir modelos de producción desmercantilizados alternativos” (Wallerstein, 2010b, p. 136).⁶

6. No se presenta una agenda específica, sino algunos elementos para establecer un sistema más racional: 1) establecer unidades descentralizadas sin fines de lucro para la producción; 2) garantizar la igualdad de género, raza y nacionalidad en la distribución de posiciones y retribuciones, sin depender exclusivamente de la meritocracia; 3) proporcionar acceso equitativo a servicios de salud, educación y un ingreso digno de por vida

Quizás lo más interesante del discurso de estos teóricos es la sugerencia de cimentar las perspectivas de transición en dos premisas clave. Por un lado, la de abandonar definitivamente el prolongado debate acerca de la neutralidad valorativa en la ciencia moderna y enfrentar una evaluación seria y realista de las posibilidades históricas de cambio —lo que Wallerstein llama "utopística"— mediante ejercicios integrados en los campos de la ciencia, la política y la moralidad.⁷ Desde la visión de estos teóricos, no es menor el peso que adquiere en la crisis estructural la deslegitimación del "sistema de saber" construido por la modernidad, basado en la separación del saber científico del filosófico humanístico. Dilucidar la naturaleza de la transición, evaluar sistemas sociales alternativos (y sus limitaciones) y afrontar los disturbios propios de la pugna transicional, son cuestiones que no deben ni pueden dejarse libradas exclusivamente a una u otra esfera. Por otro lado, una vez

reconciliadas la ciencia, la política y la moralidad, se propone adoptar el concepto de *racionalidad material* propuesto por Max Weber (1964) como una base eficaz para la fundamentación de las metas generales de la transición. Este concepto, que propone abastecer de bienes a un grupo humano (independientemente de su tamaño), mediante acciones de carácter económico orientadas por fines formulados como *postulados de valor* (éticos, políticos, etc.), conlleva decisiones morales que deberían encarnar la esencia de un modelo social renovado. Pero su logro depende, claramente, del grado de *legitimación* que pueda construirse en torno a esos postulados. Es decir, de la amplitud geográfica y generacional del colectivo social dispuesto a construir una mejor sociedad y asumir un cambio civilizatorio. Y es aquí cuando, como apunta Wallerstein, tendrá una incidencia significativa la orientación de los argumentos racionales del discurso científico que se sumen a los debates.

La posibilidad de un cambio civilizatorio ligada a la *reinvención de identidades colectivas* en el sentido en que lo propone Wallerstein —y que, como veremos más adelante, también lo hacen Leff y Toledo desde el ámbito latinoamericano— es una idea que ha estado muy presente en las teorías de grandes pensadores de la primera mitad del siglo XX, como Arnold Toynbee o Pitirin Sorokin, quienes hicieron aportes trascendentes al modelo cíclico-evolutivo de las civilizaciones. En la actual encrucijada civilizatoria, muchas de estas

(no mercantilizados), a través de instituciones sin fines de lucro financiadas colectivamente; 4) considerar todos los costos de producción en las organizaciones, incluyendo los relacionados con la no contaminación y la preservación de los recursos de la biosfera; 5) implementar mecanismos de evaluación colectiva de los costos sociales y ecológicos en la selección de actividades productivas o de servicios (Wallerstein, 1998/2010a).

7. La idea central detrás de la "neutralidad valorativa" es que la recopilación y la interpretación de datos deben realizarse sin tomar en cuenta los valores del investigador, la comunidad o el Estado (Wallerstein, 2005).

ideas están siendo reconsideradas. Tras estudiar el ascenso y caída de veintiséis civilizaciones, Toynbee (1970) —quien era proclive a creer que las sociedades mueren por suicidio o destrucción, más que por causas naturales—, concluye que las grandes transformaciones han estado invariablemente asociadas al patrón desafío-respuesta. De la impotencia o de la capacidad de respuesta creativa que presente una sociedad ante cada gran desafío, natural o social, dependería su declive o su evolución en una nueva corriente civilizatoria, y de ahí el estímulo para enfrentar una nueva serie de desafíos. Toynbee evidencia que esta dinámica se repite a lo largo del desarrollo civilizatorio y da lugar a un proceso evolutivo asociado a grandes ritmos o ciclos; y confía, a la vez, en la capacidad de la civilización occidental moderna para sortear la norma general de decadencia de las civilizaciones. Sorokin (1962) también basa su teoría en los patrones culturales y la periodicidad de los procesos. Propone que las civilizaciones presentan características claramente opuestas en las diversas fases de su evolución y que eso permite distinguir tres modelos cíclico-evolutivos, regidos, respectivamente, por un sistema particular de verdades o “idea dominante”: un *sistema ideacional*, guiado por valores religiosos, espirituales o éticos, así como por relaciones de tipo familiar o comunitario (característico de la Edad Media); un *sistema sensible*, estructurado en torno a la realidad material, el cientificismo, el utilitarismo, el

hedonismo, y por relaciones sociales de tipo contractual (característico de la civilización occidental contemporánea, y destinado, según Sorokin, a la decadencia y la desaparición); y un *sistema de la razón o supersistema idealista*, capaz de articular una infinita multiplicidad de valores de raíz ideacional o sensible, y de alcanzar las más elevadas expresiones en arte, filosofía, ciencia y tecnología (características de los siglos V y IV a.C. en Grecia o del Renacimiento europeo). Sorokin ha propuesto que el supersistema idealista resurgirá tras el impasse de nuestro tiempo.

EL PRESENTISMO Y EL RETORNO DEL ACONTECIMIENTO

Toda la finitud de la historia está en su horizonte,
todo es posible, incluso si en realidad el universo
permanece opaco.

(Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, 1976, p. 183)

La crisis del historicismo —de la idea del sentido histórico lineal, unívoco e inevitable—, que caracteriza el discurso sobre la historia desde finales del siglo XX, ha demandado la necesidad de fabricar un nuevo relato de la historicidad (Beck, 2017).

El filósofo francés François Hartog (2007) define un régimen de historicidad como el modo particular en que se articulan las categorías pasado, presente y futuro, o sea, la manera de construir el tiempo que tiene cada sociedad según

sea la preponderancia que otorgue a una categoría temporal por sobre las otras. Si el régimen de historicidad moderno puede ser identificado “con el tiempo nacido con la Revolución Francesa: un tiempo revolucionario, marcado por el cambio radical, que por definición otorga la primacía al futuro por encima del presente y el pasado” (Beck, 2017, p. 46), su crisis se presenta asociada a la instauración de dos discursos divergentes, pero que coinciden en desafiar la relación con el futuro: el del “presentismo” (Hartog, 2003/2007), y el del “retorno del acontecimiento” (Badiou, 1985, 1988/2007; Žižek, 1999/2001). Como esbozamos en la introducción, el primero, vislumbra como un *tiempo de desastres* donde se cierra el horizonte de posibilidades, resume la idea de finalización de tiempo histórico y cancelación del futuro; el segundo, por el contrario, rehabilita el tiempo de la historia recuperando la noción de *posibilidad*. En este sentido, es interesante observar cómo un mismo conjunto de hechos históricos, como la caída del socialismo y la irrupción del calentamiento global, puede inspirar discursos teóricos radicalmente divergentes.

Hartog propone que desde la década del ‘70, con el ocaso de los ideales revolucionarios y la pérdida de confianza en el Estado de Bienestar, habríamos entrado en el predominio del *régimen presentista* (Hartog, 2003/2007), cuyas dos caras, *el tiempo de los flujos* (de la tiranía del instante y la aceleración), y *el tiempo del estancamiento*, es decir,

de las incertezas económicas y laborales que fueron inmovilizando al precariado, habrían hecho desaparecer la creencia en la historia como el horizonte de largo plazo privilegiado, y la creencia en la acción como la posibilidad de transformar y renovar el mundo.

En el presentismo está muy claro que se ha renunciado a comprender. Pues ¿qué es vivir en un régimen presentista? Que vivimos inmersos en acontecimientos que vienen unos tras otros pero que no tienen relación entre ellos, y lo único que se puede hacer es actuar rápido, reaccionar. Detrás de ello está la certeza de que hemos entrado en una era de catástrofes... Un terremoto, un avión que cae, una inundación, una epidemia, un accidente nuclear. Pero entre estos no hay ningún vínculo. Y lo único que esperamos de los políticos es la rapidez de su reacción, no sus propuestas ni capacidad de hacer. De modo que cuando pasa la catástrofe esperamos de inmediato la catástrofe que vendrá. (Hartog, en Aravena Núñez, 2014, p. 230)

Diversos relatos ligados a los fines se acercan al presentismo. Por ejemplo, tanto el relato presentista como la noción del fin de la Historia propuesta por Fukuyama llegan a un diagnóstico común de estancamiento o inmovilidad histórica que supone un cierre de las posibilidades de innovación. También es plausible integrar el discurso posmoderno de Lyotard (1979/2006) sobre el “fin de los metarrelatos”, e interpretarlo en

intonía con la sensibilidad histórica que impregna las propuestas del cronotopo presentista (Beck, 2017).

Asumiendo un punto de vista distinto, otro grupo de pensadores identifica en la categoría *acontecimiento* una noción válida para explicar los principales rasgos de la temporalidad contemporánea, y para repensar los temas de la *posibilidad histórica, la acción política y la transformación social*. Ante el fin de las utopías, ante “la desconfianza sistemática en una política de emancipación y una resignación ante el capitalismo planetario” (Badiou, 2000, pp. 15-16), el acontecimiento, entendido como “una ruptura en el orden ordinario de las cosas” (Badiou, 1988/2007, p. 6), “esa ocurrencia única y singular que marca un antes y un después en el flujo de la historia” (Beck, 2017, p. 49), se convierte en el punto de referencia clave para la acción. Y aunque tanto la temporalidad del acontecimiento como las propuestas presentistas coinciden en afirmar la centralidad del presente, “es el acontecimiento *en el presente* lo que reconfigura el pasado y abre las puertas del futuro” (p. 52).⁸ Entender que un acontecimiento puede ser leído como un pasado que está siempre presente en tanto posibilidad dificulta imaginar eventuales escenarios de clausura histórica. La relevancia del

evento se relaciona así, de manera significativa, con la noción de *experiencia* en el sentido benjaminiano del término, es decir, una vivencia que se abre desde el presente hacia el pasado y en la que puede surgir cualquier futuro.

Dentro de este campo de ideas, también es útil reflexionar sobre la propuesta de Badiou (2000) en cuanto a la necesidad de defender la singularidad de ciertos acontecimientos —ya se trate de fenómenos artísticos, sucesos políticos, innovaciones filosóficas—, como una forma de rechazar o protegerse contra un orden mundial que desde discursos como el de Fukuyama pretende naturalizar la globalización. La clave en tal sentido consiste en identificar y comprender esa singularidad universal: “Cómo una verdad puede ser un acontecimiento localizado y singular, y ser también, a la vez, válido para todos.” (Badiou, 2000, p. 17). Por ejemplo, a lo largo del tiempo, la singularidad del holocausto en su dimensión judía fue dando paso a su universalización como experiencia potencial futura (Bokser, 2017). De igual modo, las insurrecciones de la “primavera árabe”, de Plaza Tahrir en El Cairo, del “Yo Soy 132” de México, del Parque Gezi en Estambul, la Revolución de las Sombrillas en Hong Kong, las movilizaciones del 15M en España, o el estallido social en Chile en 2019 y 2020, revisitan esa condición de singularidad en el acontecimiento y de universalidad genérica.

8. La Revolución Francesa, por ejemplo, si bien no pudo ser deducida de la situación anterior, permitió leer las inconsistencias del Antiguo Régimen retrospectivamente, como condiciones previas revolucionarias (Beck, 2017).

Imaginario de transición resignificados por el acontecimiento pandémico

Durante el periodo de más de cuarenta años de dominio del neoliberalismo dentro del cual se despliega la transición acelerada expresada por la curva en forma de “S” sugerida por el GSG (Figura 1), el mundo ha vivido en el paradójico estado de una “crisis permanente”, es decir, una crisis que, a diferencia de las pasajeras, no puede explicarse por los factores que la provocan sino que se convierte en la causa que explica todo lo demás. Gramsci (2017) apuntaba, justamente, que la excepcional duración de una crisis significa que se han revelado en la estructura contradicciones insanas. Y si bien un estado de crisis permanente ayuda a alejar las causas reales que la han generado y torna difícil preguntar por ellas, un efecto disruptivo que ha acompañado la pandemia por COVID-19 ha sido, precisamente, la necesidad de acercar explicaciones o de iniciar su búsqueda. Tal vez como nunca ha vuelto a resonar la idea de *crisis civilizatoria*. De hecho, las turbulencias que caracterizan la fase de cambio en la que nos hallaríamos inmersos pueden ser leídas e interpretadas en los términos que proponía Alain Touraine (1994) para describir el estadio actual de la modernidad: una profunda crisis de naturaleza global que envuelve y entrelaza de manera compleja las dimensiones ecológica, social, económica, cultural, política y ética. Una crisis que se diferencia justamente de las crisis cíclicas

del capitalismo por hacer parte de un *quiebre civilizatorio de carácter integral*, que refleja no sólo el agotamiento de un modelo de organización económica, productiva y social, sino también sus respectivas expresiones en los ámbitos ideológico, simbólico y cultural; y que subsume la emergencia sincrónica de otras tantas crisis: ambiental, climática, energética, hídrica y alimentaria (Vega Cantor, 2009). En rigor, como postula Márquez Covarrubias (2010), lo que ha quedado puesto al desnudo son “los límites de la acumulación mundial centralizada basada en la sobreexplotación laboral, la devastación ambiental y la financiarización de la economía mundial” (párr. 4). Pero también el agotamiento *de una forma de conocimiento* anclada en la noción de razón instrumental y basada en la segmentación de los saberes y el manejo utilitario de los recursos naturales (Galafassi, 2005). Y desde una perspectiva de *decolonización epistémica* (Lander, 2000), la *crisis del eurocentrismo* como forma de conocimiento del sistema mundo moderno impuesta desde 1492. No debe olvidarse que la cosmovisión antropocéntrica y la concepción de la naturaleza como objeto ligado a la acumulación de riqueza son parte de un complejo proceso de dominación y colonización histórico-cultural (Breilh y Tillería, 2009).

La pandemia contribuyó a una interpelación bastante generalizada de todo este conjunto de cuestiones y, en sentido amplio, de todas las que venían siendo consideradas en las alternativas de tran-

sición analizadas a lo largo de la última década, ya sea de cuño socio-ecológico o ajustadas al pensamiento hegemónico. De hecho, las propuestas formuladas para el futuro post-pandémico no siempre resultaron novedosas, sino mayormente adaptadas a los debates en curso sobre la crisis del capitalismo contemporáneo. Desde la corriente *postdesarrollista* (Escobar, 1992) se trajeron a la discusión los postulados del *biorregionalismo* (Berg y Dasmann, 1977), el *marxismo ecológico* (O'Connor, 1988), el *ecosocialismo* (Löwy, 2012; Kovel, 2005), y el *postextractivismo* (Alayza y Gudynas, 2012), es decir, toda una serie de líneas discursivas que cuestionan el proyecto civilizatorio occidental o moderno y sus mitos (progreso, crecimiento, dualidad sociedad-naturaleza y antropocentrismo). Desde opciones políticas y socioeconómicas enmarcadas dentro de alguna variedad del desarrollo (capitalistas y anticapitalistas), también se definieron posicionamientos o se reciclaron alternativas. Siguiendo a Gudynas (2020), pueden sumarse a las líneas recién mencionadas otros tres conjuntos de ideas: i) ideas proclives a enfrentar la actual crisis reforzando el capitalismo según las estructuras y dinámicas propias de cada país: las de Bolsonaro, en Brasil, o de Iván Luque en Colombia, por ejemplo; ii) proyectos de reformas en el capitalismo, pero sin discutir el crecimiento económico: *Foro Económico de Davos*, *CEPAL, capitalismo progresista de Stiglitz* (2020), *Pacto Verde de la Unión Europea*, *Green New*

Deal de USA o del Reino Unido, entre otros del mismo tipo; iii) ideas anticapitalistas o socialistas que no ponen en entredicho el antropocentrismo y la idea de desarrollo (sólo discuten variedades del mismo), pero sí el crecimiento y la acumulación, difiriendo, además, en el papel otorgado al Estado y al mercado en la regulación de la propiedad y el capital: *economías de estado estacionario* (Daly, 1989); *desmonte de la economía financiarizada* (Harvey, 2013); *decrecimiento* (Demaria et al., 2013); *metabolismo planetario* (Foster, 2020); *protosocialismo* (Borón, 2020); y *nuevo comunismo* (Žižek, 2020). En suma, los discursos de la transición (DTs) se demarcan dentro de ese espectro tan disímil de ideas. La necesidad de reconversión energética (economías no dependientes del carbono) y de equidad tributaria son aspectos contemplados por la mayoría, pero aquellos DTs que provienen de las corrientes postdesarrollistas y anticapitalistas ponen también énfasis en la justicia e integridad ecológicas, la diversidad cultural, la democracia participativa, los derechos de las comunidades sobre sus territorios y el cultivo de nuevos valores como solidaridad, equidad global, ética comunitaria y ruptura del vínculo entre bienestar y consumo. En términos generales, los DTs que exigen una transformación paradigmática o civilizatoria significativa corresponden a las *alternativas al desarrollo* en el Sur Global —como el proyecto postextractivista del Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) o el Progra-

ma de Transiciones Socioecológicas de la Fundación FES (Ventura-Díaz et al., 2017)—, y los discursos del *decrecimiento post-capitalista* en el Norte Global. Respecto de este último, observa Latouche (2014):

En su origen, el proyecto del decrecimiento se proponía más modestamente abordar sólo la desmesura económica, pero cada vez nos damos más cuenta de que ésta activa todas las otras y es precisamente hacia esa ambiciosa reconstrucción que nos encontramos encaminados. La autolimitación, reencontrar el sentido del límite, se plantea para el individuo, pero más aún para el ser colectivo: humanidad o sociedad. (p. 136)

En Latinoamérica, los debates críticos del desarrollo arrancaron, en verdad, hacia fines de la década de 1980, pero hasta inicios del siglo XXI tuvieron resonancia sólo en círculos minoritarios (Escobar, 2015). Las discusiones que se van instalando desde el 2000 confirman como una constante en la región la tendencia marginal otorgada a las políticas territoriales y ambientales —frente a las sectoriales y globales—, y como sugieren Grigera y Álvarez (2013), retoman la crítica al desarrollo desde dos filiações teóricas entrelazadas, la “dependentista” y la “extractivista”: la primera, focalizada en la explotación de recursos naturales, el colonialismo y el intercambio desigual; la segunda, centrada en la relación capitalismo-naturaleza y en la acumulación originaria reiterada, o

acumulación por desposesión (Harvey, 2005). Una de las novedades que acompañaron el nuevo siglo es que la mayor parte de los Estados de la región pasaron a cumplir un rol más activo que en el extractivismo clásico —con apoyo directo a las grandes corporaciones—, y que la transformación de la naturaleza ya no se vincula solo a la producción de *commodities*, sino también a la explotación de paisajes singulares y la mercantilización de bienes comunes, en orden de diversificar ofertas para el mercado inmobiliario (Gudynas, 2012). Cabe señalar que, aún durante las instancias más agudas del periodo pandémico, los gobiernos del Cono Sur continuaron apostando a expandir e intensificar prácticas predatorias, como la agricultura de monocultivo y la cría de animales a gran escala —probablemente vinculada con derrames zoonóticos—. Para ello contaron con el respaldo de un buen número de grupos políticos y empresariales y con la grosera indiferencia de gran parte de la academia. Tal grado de legitimación los habría habilitado a emplear variados recursos para invisibilizar o desautorizar toda crítica a la escalada que presenta en la región el intenso proceso de *reprimarización de la economía* (Slipak, 2015).

Despegarse de los supuestos implícitos en la idea de “desarrollo” supone, desde los DTs, modificar el *patrón ecocultural* de articulación sociedad-naturaleza impuesto por la racionalidad instrumental moderna, y romper con la ideología del progreso y crecimiento indefinidos. Pero en ello va implícita la

necesidad de un inmenso cambio civilizatorio estructural y sistémico, pues se trata de una transición que refiere tanto a reconfiguraciones políticas e institucionales como también, y principalmente, a la conformación de un *sujeto colectivo de transformación social*. A ello apunta Leff (2010) cuando nos advierte sobre la urgencia de repensar la cuestión del sujeto:

no sólo porque la conflictividad social que emana de la globalización forzada de la racionalidad modernizadora genera problemáticas que afectan a los seres humanos (...) sino porque esas problemáticas emergen de las formas como ha sido pensado el mundo, como se ha objetivado la realidad y como se ha forjado la subjetividad del ser. (párr. 2).

Las posibilidades de tender puentes entre DTs del Norte y del Sur son aún escasas. Ambos confluyen en las críticas filosóficas y culturales al capitalismo y al mercado, pero el postdesarrollo del Sur contiene además un fuerte componente de crítica postcolonial y decolonial no presente en los discursos decrecentistas (Escobar, 2015). Algo similar ocurre entre los diversos *Green New Deals* o Pactos Verdes propuestos en Estados Unidos o Europa y proyectos bajo denominación similar gestados en América Latina, como el *Pacto Ecosocial del Sur* y la propuesta *Nuestra América Verde*. Pocos artículos, dentro de la centena de los publicados en el Norte en relación con esos acuerdos, consideran las con-

tribuciones del Sur o hacen mención crítica de la devastación ecológica y el ultraje a formas tradicionales de vida que los países industrializados han infligido y continúan infligiendo a los países del Sur. Tampoco abundan declaraciones de estos países sobre su abrumadora responsabilidad frente a la Crisis Climática.

En América Latina, los DTs suman a los objetivos de transición antes mencionados otros que se conectan con luchas y procesos de *re-existencia* (Albán, 2018) fraguados desde hace décadas, como justicia social y distributiva, agroecología, postextractivismo, pluriverso, paradigma del cuidado, soberanía alimentaria y, especialmente, “derechos de la naturaleza” y “Buen Vivir” (sumak kawsay, en quechua, y suma qamaña, en aymará) (Svampa, 2021), dos conceptos que, en palabras de Gudynas y Acosta (2011), son los que expresan de manera más radical “la intención de romper con las bases culturales e ideológicas del desarrollo” (p. 75).⁹ En todas las transiciones pensadas desde Latinoamérica, la

9. Estos dos conceptos condensan principios como: a) concepción de continuidad entre sociedad y naturaleza; b) afirmación del valor intrínseco de lo no-humano (anulando las nociones de valor de uso y de cambio); c) concepción de una comunidad que no se restringe a la especie humana, y de una idea de *vida plena* que no se restringe al bienestar material; d) rechazo de cualquier tipo de dominación (entre seres humanos y de éstos sobre la naturaleza); y e) defensa de múltiples recorridos históricos, negando, por ende, la idea de progreso universal (Gudynas, 2020).

interculturalidad es un aspecto medular. Como bien señala Escobar (2015), los DTs hoy ya ocupan un nicho académico específico, pero los pensadores más visionarios provienen en verdad de movimientos sociales y del campo de las luchas ambientales, que luego pasan a identificarse con corrientes académicas críticas. La resistencia al neoliberalismo ha dado lugar a diversos movimientos sociales que emergen con fuerza desde la década de 1980, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil o, a nivel internacional, el Foro Social Mundial (FSM) y la Vía Campesina. Tal resistencia también fomentó la conformación de redes autoorganizativas regionales de carácter ambiental y territorial que se oponen con fuerza a los discursos ecoeficientistas y desarrollistas de gobiernos y grandes corporaciones. Por ejemplo, una multiplicación de propuestas alternativas contrahegemónicas integradas en la Vía Campesina, desarrolladas por campesinos y pueblos indígenas con apoyo de científicos, técnicos y ambientalistas, oponen microresistencias con diversos tipos de agenciamiento político, bajo modalidades colectivas de organización y vinculadas ideológicamente —o mediante la práctica— con la agroecología y la economía solidaria. Si bien ninguno de estos actores ha logrado conformar un agente colectivo capaz de contrapesar la institucionalidad capitalista, constitu-

yen fundamentales posiciones de resistencia, y como propone Gilles Deleuze (1993), podemos reconocer en esos procesos y agentes civilizatorios (Toledo, 2019) verdaderos acontecimientos y una pragmática militante capaz de dar lugar a nuevos espacios tiempo:

Más que procesos de subjetivación podría hablarse de nuevos tipos de acontecimiento. (...) la oportunidad que hay que saber asir. (...) Lo que más nos hace falta hoy es poder creer en el mundo. Hemos perdido el mundo o hemos sido desposeídos de él. Creer en el mundo es suscitar acontecimientos, incluso muy pequeños, que escapen del control o que den lugar a nuevos espacios-tiempo. (...) A nivel de cada tentativa es como se juzga la capacidad de resistencia o, por el contrario, la sumisión a un control. (Deleuze, 1993, p. 18)

¿METANOIA O RESIGNACIÓN? EL ESCENARIO PARADOJAL DEL RÉGIMEN DE HISTORICIDAD PRESENTISTA

Ahora bien, ¿es posible avizorar una predisposición social a transitar hacia un modelo planetario incluyente y ecológico, postextractivista y coligado por los valores del Buen Vivir? ¿Qué obstáculos presenta al respecto lo que François Hartog define como “régimen de historicidad presentista”?

Mucho se ha escrito sobre la alienación generalizada como condición subjetiva necesaria en el capitalismo. Guattari (1976) destaca, justamente, la correlación de fuerzas que se instaura

entre inconsciente y capitalismo mundial integrado, desde que la colonización capitalista no refiere solo al modo de producción económica, sino que afecta los aspectos libidinales y la producción de subjetividades. También son muchos los debates sobre la impotencia o la pasividad agónica del sujeto frente a la expansión de la economía global y frente a todas las lógicas de explotación y dominación con que se identifica el capitalismo avanzado. Desde la perspectiva de Hartog (2003/2007), todo régimen de historicidad supone también la modalidad de conciencia que tiene de sí misma una comunidad humana; y en el régimen presentista, esta se caracterizaría por un abandono —consciente o inconsciente— de referencia a las causas. La impotencia del sujeto frente a la multiplicación y descontrol de los acontecimientos del presente habría conducido progresivamente a que los análisis basados en la búsqueda de causalidad fuesen reemplazados por otros basados en la consideración del contexto, con la carga de indefinición que esto implica: “Quizá sea que los fenómenos se han multiplicado tanto que ya no podemos saber qué determinante es la más importante”, observa Hartog (Aravena Núñez, 2014, p. 233).

Lo cierto es que la maximización de los riesgos globales insinúa catástrofes inminentes que, aunque no terminen de llegar, están siempre latentes en las conciencias sobre el porvenir. La duración agónica del sujeto en el neoliberalismo parece situarse en esa encrucijada. Al-

gunos autores sugieren, incluso, que la aparente indolencia humana frente a ese porvenir amenazador no sería sino temor y negación. Danowski y Viveiros de Castro (2019) proponen que la angustia metafísica que nos paraliza frente a los eventos catastróficos se debe a que estaríamos ante un inminente “cambio de fase” dado por “la convergencia crítica entre los ritmos de la naturaleza y de la cultura” (p. 49):

El tiempo histórico parece estar a punto de volver a entrar en resonancia con el tiempo meteorológico o “ecológico”, pero ahora ya no en los términos arcaicos de los ritmos estacionales sino, por el contrario, en los tiempos de la disrupción de los ciclos y la irrupción de los cataclismos. El espacio psicológico se va volviendo coextensivo con el espacio ecológico, pero ahora ya no como control mágico del ambiente, sino como “el pánico frío” (Stengers) suscitado por la enorme distancia entre conocimiento científico e impotencia política, esto es, entre nuestra capacidad (científica) de imaginar el fin del mundo y nuestra incapacidad (política) de imaginar el fin del capitalismo, por evocar la tan citada *boutade* de Fredric Jameson. (p. 50)

Jameson (1999/2002) puso el foco en los dilemas espaciales que bloquean la imaginación para vislumbrar un cambio paradigmático. La singularidad de su planteo pasa, precisamente, por observar que, contradiciendo las apariencias, profecías como las del fin de la historia augurada por Fukuyama nos enfrentan a dilemas que se relacionan más con el Espacio que con el Tiempo. Por un

lado, advierte la particular significación de que el capitalismo tardío emerja en paralelo a un desastre ecológico generalizado y planetario. El momento en que el mercado cubre el mundo y penetra en partes hasta entonces no mercantilizadas de las excolonias coincide justamente con una crisis ambiental, ecológica y climática sin precedentes, que vuelve imposible considerar la idea de un desarrollo intensivo —o sea, manteniendo las mismas tasas de productividad y extractivismo—, y cualquier ampliación futura del sistema.¹⁰ Por otro lado, tomando en cuenta la revolución en el ámbito de la cibernética y la propagación de la información —y de su impacto en las finanzas— Jameson observa cómo crece la percepción de que el mundo no sólo está interconectado, sino *soldado* en un sistema total del que es imposible desvincularse. Y sugiere que estos dos bloqueos o dilemas espaciales —el fin de la creencia en el valor del desarrollo y la industrialización intensivos, y la imposibilidad de imaginar una desvinculación política, social y económica del nuevo sistema mundial— “son lo que inmoviliza hoy nuestro cuadro imaginativo del espacio global y evoca como su secuela la visión que Fukuyama denomina el ‘fin de la Historia’ y el ‘triumfo final del mercado’ como tal” (pp. 126-

10. Una situación que Jameson intuye cercana a las ideas del Marx de los Grundrisse, donde se plantea que el socialismo recién encontraría sitio cuando el mercado mundial alcanzara sus límites y cuando todas las cosas y la fuerza de trabajo se hubieran transformado en mercancías.

127). Según el pensador inglés, profecías de este tipo sólo resultarían útiles si funcionaran como un *ideograma* que nos conminara a “recuperar cierto sentido del futuro, así como de las posibilidades de un cambio auténtico” (p. 124).

El pensador alemán Günter Anders —activista pacifista y antinuclear— reflexiona sobre la *parálisis cognitiva* del presente en su obra cumbre, *La obsolescencia del hombre*, cuyo segundo volumen lleva justamente como subtítulo “Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial”. Anders (2011) argumenta que esta parálisis se explica esencialmente por la divergencia entre la inmensidad inaprehensible del universo tecnológico y económico que el hombre ha creado y su capacidad para imaginar los peligros que acarrearán los procesos puestos en marcha. Esta situación anti-utópica se fundaría en una exaltación de la capacidad tecnológica y un bloqueo de la imaginación moral, pues “en comparación con lo que sabemos y podemos producir, podemos imaginar y sentir demasiado poco” (p. 258). Y es en sintonía con ese “desnivel prometeico” que estaríamos construyendo una nueva categoría de fenómenos, los *subliminales*, es decir, aquellos que se sitúan por debajo de nuestra capacidad de percepción. “Vivimos en la época de la incapacidad para el miedo”, sentencia Anders (p. 253) aunque insta con fuerza a revertir la omnipotencia prometeica educando la *imaginación moral*, violentando la estrechez de la imaginación hasta que pueda concebir la desmesura de la crisis

e incrementa su capacidad de temer.

Latour y Virilio se expresan en igual sentido. El primero sostiene que:

una de las razones por las cuales nos sentimos tan impotentes cuando se nos pide que nos preocupemos por la crisis ecológica (...) es la total *desconexión* que existe entre el rango, la naturaleza y la escala de los fenómenos y la batería de emociones, hábitos del pensar y sentimientos que se necesitaría para tratar con esa crisis. (2012, p. 67).

Cuanto mayor es el estímulo, cuanto más grande es un fenómeno (por ejemplo, la Crisis Climática) más débiles parecerían ser los mecanismos de reacción; y menor también la angustia ante la proximidad de algún daño, real o imaginario. Virilio (2012) nos exhorta en un sentido análogo cuando dice: “Solo de la conciencia más profunda de la crisis surgirá una esperanza política. De ahí mi deseo de una ‘universalidad del desastre’ y de una comprensión colectiva de los límites” (p. 66).

Para Hannah Arendt, en cambio, el miedo por sí solo no alcanza para activar la conciencia de crisis y el cuestionamiento profundo a los fundamentos de nuestras sociedades —la necesaria metanoia que demanda Latouche (2014)— si este no es acompañado por la *sensación de injusticia*:

La furia no es de ninguna manera una reacción automática frente a la miseria y al sufrimiento como tales; nadie se enfurece ante una enfermedad incurable o un terremoto, o frente a condiciones

sociales que parecieran imposibles de modificar. Solamente en los casos en que tenemos buenas razones para creer que esas condiciones podrían ser cambiadas estalla la furia”. (Arendt, 1969, citado en Dejours, 2006, p. 5)

¿Pero la sensación de injusticia es un sentimiento prevalente en la sociedad presentista? Como sucede con otras cuestiones, sería imposible ofrecer una respuesta uniforme e inequívoca. La multiplicación de acciones de “desobediencia civil” de grupos cada vez más numerosos de activistas y científicos que luchan por visibilizar la problemática del Cambio Climático y la deuda climática de los países del norte, como *Extinction Rebellion* (Rebelión contra la Extinción) (Figura 2), la organización ambientalista *Just Stop Oil*, la *Green Generation Initiative*, el movimiento *Viernes por el futuro* (Figura 3), entre muchas otras organizaciones que confluyen en el movimiento internacional ambiental, puede interpretarse como indicador de un incremento progresivo de concientización social. Pero hay muchas opiniones contrarias. Christophe Dejours (1998/2006), por ejemplo, argumenta en sentido negativo, tomando como ejemplo el proceso de *desocialización progresiva, miedo y enfermedad* que padecen los desempleados primarios y los desocupados de larga duración, desde que su condición no es reconocida por otros como precisamente injusta. Este *clivaje entre sufrimiento e injusticia*, al no desencadenar en la

indignación y la cólera externas, como sugiere Arendt, no llama entonces a la reacción política ni convoca a la acción colectiva. Suele derivar, en cambio, en posturas de *resignación* o de aceptación sin más de la tesis de la “causalidad del destino”; tesis que no surgiría, como apunta Dejours, de una inferencia psicocognitiva individual, sino de una explicación que viene dada al sujeto desde el exterior, y que se vincula con el éxito del discurso economicista. Desde esta mirada, la *adhesión a la causa economicista* en contextos neoliberales no sería sino una manifestación clave del *proceso de banalización del mal* expresado a través del *desarrollo de la tolerancia a la injusticia*. Y no tendría que ver solo con la simple resignación impotente frente a procesos que nos superan o la ausencia de una utopía social alternativa; funcionaría incluso como una *defensa* contra la conciencia dolorosa de la propia complicidad en dicho proceso. ¿De qué modo explicar, sino como *darwinismo social banalizado* (Melera, 2020) oculto tras las lógicas de la racionalización económica, la naturalización, durante la pandemia, de la selección de las personas con más chances de sobrevivida?

Fig. 2. Brigada Rebelde Roja en manifestación de Extinction Rebellion (Berlín, 9 de octubre de 2019)



Nota. Adaptado de Red Rebel Brigade bei einer Kundgebung am Kurfürstendamm von Extinction Rebellion am 9. Oktober 2019, de Leonhard Lenz, 9 de octubre de 2019, Fuente: Wikimedia Commons. Creative Commons CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication.

Fig. 3. Manifestación Viernes para el futuro (Berlín, 25 de enero de 2019)



Nota. Adaptado de Fridays for Future, de Jörg Farys, 25 de enero de 2019, Fuente: FridaysForFuture Deutschland. CC BY 2.0.

Ciertamente, basta pensar en las grandes tendencias de expulsiones de personas, economías y espacios vitales que desde la década de 1980 atraviesan el planeta (Sassen, 2014/2015) para dar sentido a

la hipótesis de Dejours, especialmente si acordamos con que estas resultan posibilidades gracias a una multiplicación de estrategias defensivas que debilitan la voluntad de transformación de cada individuo. La descomposición de la economía política del siglo XX que se inicia en esa década ha devastado los estados de bienestar más fuertes y los sindicalismos obreros establecidos en buena parte de Occidente, originando nuevas lógicas sistémicas. A la mencionada indiferencia defensiva frente al sufrimiento ajeno, se ha sumado entonces el propio *miedo a la exclusión* que experimenta el sujeto, y que, como propone Dejours, es asumido también con estrategias que le llevan a restringir voluntariamente su campo de acción y razonamiento a la propia actividad. Esto incide profundamente no sólo en la conciencia moral de los individuos, sino también en la posibilidad de construir conductas colectivas en cualquier plano de la vida. Y si bien la pandemia parece haber desencadenado patrones inéditos de solidaridad, si nos atenemos a la exacerbación de las desigualdades extremas que dejó expuestas, y las que generó el propio manejo de la catástrofe, la sociedad mundial estaría expresando una radical tolerancia a la injusticia.

En este sentido, aún es relativamente pronto para predecir si el acontecimiento pandémico, con el terrible balance diario de muertos que ha dejado, alcanzará a ser concebido él mismo como un fenómeno injusto. Percibir que la construcción social de los riesgos redundará siempre en situaciones de *injusticia*

(ambiental y social) puede resultar inasible para cierto imaginario colectivo, especialmente frente a la neutralidad que ofrece la explicación “naturalista” de los desastres. Por el momento, es dable observar que las evidentes inequidades que ha generado el manejo de la pandemia no han desatado el nivel de confrontación social y política que algunas voces habían augurado. Las protestas tuvieron principalmente un carácter reivindicativo de las condiciones laborales y salariales del personal de salud; y la indagación sobre el origen del virus se mantuvo mayormente en el campo de interés del entorno científico y académico, sin generar la necesidad social de atribuir responsabilidades. Ante esta realidad, podemos limitarnos a reconocer que al caso de las crisis epidémicas aplican las mismas dificultades que advierte Latour (2012) frente a la crisis climática, en referencia a que “el actor humano colectivo al que se le atribuye el hecho no es un personaje que pueda ser concebido, evaluado o medido. No es posible encontrarse con él o con ella cara a cara” (p. 69). O podemos pensar, desde el concepto gramsciano de “correlación de fuerzas”, que no han existido, o no han adquirido peso suficiente, fuerzas políticas dispuestas a denunciar las inequidades, desafiar el orden económico existente y privar de su invisibilidad a los responsables.

Al respecto, un interrogante que ha atravesado el campo intelectual desde la pandemia refiere a las posibilidades de que la historia se traccione hacia los ideales del polo acontecimental, y de

que eventos de este tipo terminen constituyendo uno de esos dispositivos analizadores de la alienación, ligados a la intervención y la transformación y capaces de producir una resignificación del mundo, como anhelaba Guattari (1981). La cuestión ha puesto en tensión dos visiones contrapuestas: la del COVID-19 como el detonante de transformaciones virtuosas que pone en crisis el *ethos* del capitalismo contemporáneo y contribuye a inclinar el proceso de transición hacia el paradigma de la sustentabilidad, frente a una visión que lo postula como una consecuencia de la aceleración del capitalismo mundial integrado, una eclosión trascendental pero que no supone negar o contradecir el orden establecido. Melera (2020) asocia estas visiones a dos modos de subjetivación del acontecimiento, una *subjetividad escatológico-apocalíptica* y una *subjetividad de corte iluminista*, que resultan respectivamente similares a los tipos de conciencias antagonicas que hemos denominado *presentista* y *acontecimental*:

La primera vislumbra el fin del mundo y el advenimiento de un nuevo mundo al borde de la extinción; la segunda reafirma la excepcionalidad de la cultura y las sociedades humanas para el aprendizaje de las experiencias, de sus dolores y frustraciones, para componer un nuevo mundo de cooperación global a partir de hacer de la crisis una oportunidad. (p. 207)

Y solo respecto de estos dos modos de subjetivación, el COVID-19 podría interpretarse como un *analizador* del capitalismo contemporáneo.¹¹ En el caso escatológico, “se trata de un analizador que disuelve la unidad del *ethos* capitalista como vía hacia la prosperidad, pero lo refuerza como camino hacia la autodestrucción”; en el caso iluminista, “consiste en un analizador que niega el capitalismo como el único modo de producción posible, pero da por hecho la superación del mismo y el acceso a nuevas formas de vida y cooperación.” (Melera, 2020, p. 207).

COMENTARIOS DE CIERRE

Hay mundos en los que nunca nació la vida.
Hay mundos que quedaron abrasados y arruinados
por catástrofes cósmicas. Nosotros hemos sido afortunados:
estamos vivos, somos poderosos,
el bienestar de nuestra civilización y de nuestra
especie está en nuestras manos.
Si no hablamos nosotros en nombre de la Tierra,
¿quién lo hará? Si no nos preocupamos nosotros
de nuestra supervivencia, ¿quién lo hará?

Carl Sagan, *Cosmos*,
1980/2004, pp. 316 y 318

Frente a las advertencias científicas de estar entrando en un proceso de no retorno hacia un colapso climático y ecosistémico, definir un horizonte de tran-

11. Un analizador debe: i) posibilitar la negación de una unidad instituida, ii) revelar una contradicción visible de dicha unidad, y iii) favorecer, al mismo tiempo, la conformación de procesos sociales inéditos y autopoieticos (Melera, 2020).

sición hacia otro modelo civilizatorio aparece como el desafío colectivo más grande que enfrenta la humanidad.

De acuerdo con el GSG, la macro-transformación histórica que nos encontraríamos atravesando desde 1980 (hacia una fase planetaria de civilización) ha sido ocasionada por la aceleración del Cambio Global y la devastación ecológica, y por un incremento sostenido de la conectividad en todos los órdenes. Para los teóricos del sistema-mundo moderno, existen además otros indicios de que hemos entrado en una crisis estructural. Limitaciones estructurales severas para la acumulación constante de capital, sumadas a la declinación conjunta que, hacia finales de los años sesenta, comienzan a experimentar el ciclo económico más expansivo de la historia, y el también históricamente más poderoso ciclo político hegemónico —el de Estados Unidos—, se habrían convertido en obstáculos importantes para la continuidad del sistema capitalista. Para los primeros, completar la transición demandará unos cien años, para los segundos, cincuenta; pero ambos comprenden que un cambio civilizatorio orientado a un orden más democrático y equitativo y que priorice la desmercantilización de la naturaleza y la sociedad —similar, tal vez, al supersistema idealista que avizoraba Sorokin— demanda no sólo reconfiguraciones político-institucionales, sino también la conformación de un sujeto colectivo de transformación social

que sea capaz de superar la desconexión que hoy prevalece entre la gravedad de los problemas que enfrentamos y la escasa comprensión o atención que le dispensamos.

Aun cuando entusiasma pensar que “otra modernidad es posible” (Beck, 2016), la imaginación política se avizora estancada y los impulsos de transformación componen un escenario de excesiva atomización y divergencia. El horizonte de la transición es, en este sentido, un horizonte de incertezas, y la historiografía contemporánea viene dando cuenta de ello. Los dilemas del presentismo nos confrontan, de hecho, con un escenario en tensión respecto de toda alternativa de transformación. La escasa imaginación política para superar el capitalismo, el miedo insuficiente, la negación, la desocialización progresiva, la tolerancia a la injusticia, y la alienación inducida por la racionalidad instrumental, son tan solo algunos de los tantos factores que estarían limitando nuestra capacidad de temer para enfrentar la magnitud de la crisis. Forjar una racionalidad ambiental, empática y solidaria con la naturaleza y con los otros, con base en las identidades colectivas y el diálogo de saberes, como imaginan los discursos de la transición planteados desde el Sur Global, supone, ante todo, abordar esos obstáculos.

Por otro lado, la infertilidad que ha producido hasta el momento el debate sobre el Cambio Climático en los foros

internacionales indica claramente que no es dable esperar, en el marco del propio sistema, una modificación voluntaria de la matriz energética ni una distribución más justa de los recursos escasos. El camino de la transición se vislumbra plagado de conflictos. Las crecientes espirales de violencia pueden ampliar las brechas culturales, la intolerancia y la xenofobia, e incentivar la presencia militar en los ámbitos civiles.

A pesar del estímulo que la pandemia ha inyectado al debate sobre los procesos transicionales, por el momento somos proclives a pensar que, en cuanto acontecimiento catastrófico, se ha limitado a exponer la fragilidad del sistema globalizado, y podría pensarse como analizador del capitalismo contemporáneo *sólo* en tanto negación y desnaturalización de un cierto modo de producción y acumulación. Las posibilidades de que la historia se traccione hacia los ideales del polo acontecimental son inciertas. Como bien plantea Morin (1972),

Si nos fijamos en el propio sistema autoorganizado, nos damos cuenta de que se encuentra en un campo de acontecimientos bipolar: por un lado, está lo que el sistema hace con el suceso (en última instancia, lo anula), por otro lado, está lo que el suceso hace con el sistema (en última instancia, lo destruye). Entre estos dos límites, está la dialéctica incierta y evolutiva de la vida, y la posibilidad de desarrollo. (p. 180)

REFERENCIAS

- Alayza, A. y Gudynas, E. (Eds.) (2012). *Transiciones y alternativas al extractivismo en la región andina*. RedGE / CEPES.
- Albán Achinte, A. (2018). *Prácticas creativas de re-existencia. Más allá del arte...el mundo de lo sensible*. Del Signo.
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial, vol. I*. Pre-Textos.
- Aravena Núñez, P. (2014). François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico. *Cuadernos de Historia*, (41), 227-234.
- Badiou, A. (1985). *Peut-on penser la politique?* Seuil.
- Badiou, A. (2000). Presentación de la edición en castellano de *El ser y el acontecimiento*. *Acontecimiento*, (19-20), 11-25.
- Badiou, A. (2007). *El ser y el acontecimiento* (R. J. Cerdeiras, A. A. Cerletti y N. Prados, Trads.). Manantial. (Obra original publicada en 1988).
- Beck, H. (2016). *Otra modernidad es posible. El pensamiento de Iván Illich*. Malpaso.
- Beck, H. (2017). El acontecimiento entre el Presente y la Historia. *Desacatos*, (55), 44-59. <https://doi.org/10.29340/55.1803>
- Berg, P. y Dasmann, R. (1977). Re-inhabiting California. *The Ecologist*,

- 7(10), 399-401.
- Bokser–Misses Liwerant, J. (2017). Holocausto, Modernidad, memoria... Nuevas reflexiones críticas en torno a Bauman. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXII(230), 339-358.
- Borón, A. (20 julio, 2020). *El mundo después de la pandemia: conjeturas sobre el futuro del capitalismo y el "protosocialismo"*. <https://rb.gy/7pw8c>
- Breilh Paz y Miño, J. y Tillería Muñoz, Y. (2009). *Aceleración global y despojo en Ecuador. El retroceso del derecho a la salud en la era neoliberal*. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador / Ediciones Abya-Yala.
- Daly, H. (1989). *Economía, Ecología y Ética: ensayos hacia una economía en estado estacionario*. Fondo de Cultura Económica.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines* (R. Álvarez, Trad.). Caja Negra.
- Dejours, C. (2006). *La banalización de la injusticia social* (B. Diez, Trad.). Topia. (Obra original publicada en 1998).
- Deleuze, Gilles (1993, febrero 7). Entrevista de Gilles Deleuze con Toni Negri (E. Garavito, Trad.). *Magazín Dominical*, (51), 14-18.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido* (M. Morey, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1969).
- Demaría, F., Schneider, F., Sekulova, F. y Martínez Alier, J. (2013). What is degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement. *Environmental Values*, (22), 191-215. <http://doi.org/10.3197/096327113X13581561725194>
- Dosse, F. (2013, julio-diciembre). El acontecimiento histórico entre Esfinge y Fénix (N. Durán, Trad.). *Historia y Grafía*, (21), 13-42.
- Escobar, A. (1992). Imagining a Post-development Era? Critical Thought, Development, and Social Movements. *Social Text*, (31-32), 20-56.
- Escobar, A. (2015). Decrecimiento, post-desarrollo y transiciones: una conversación preliminar. *Interdisciplina*, 3(7), 217-244.
- Foster, J. B. (2020). *The return of nature: Socialism and Ecology*. Monthly Review.
- Galafassi, G. (2005). *Naturaleza, Sociedad, Alienación*. Nordan-Comunidad.
- Gallopin, G., Hammond, A., Raskin, P. y Swart, R. (1997). *Branch Points: Global Scenarios and Human Choice*. Stockholm Environment Institute. <http://www.gsg.org>.
- Gramsci, A. (2017). *Antología. Selección, traducción y nota de Manuel Sacristán*. Siglo XXI.
- Grigera, J. y Álvarez, L. (2013). Extractivismo y acumulación por desposesión Un análisis de las explicaciones sobre agronegocios, megaminería y

- territorio en la Argentina de la posconvertibilidad. *Theomai*, (27-28), 80-97. <https://rb.gy/jlfc0>
- Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad* (F. H. Azcurra, Trad.). Siglo XXI (Obra original publicada en 1972).
- Guattari, F. (1981). Entrevista. En J. Ardoino, *La intervención institucional* (pp. 93-122). Folios.
- Gudynas, E. (2012, enero-febrero). Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva Sociedad*, (237), 128-146. <https://rb.gy/nmld9>
- Gudynas, E. (2020). *Tan cerca y tan lejos de las alternativas al desarrollo. Planes, programas y pactos en tiempos de pandemia*. RedGE / CooperAcción.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53), 71-83. <https://rb.gy/7vmdb>
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo* (N. Durán y P. Avilés, Trads.). Universidad Iberoamericana de México. (Obra original publicada en 2003).
- Hartog, F. (2016). Creer en la historia ayer y hoy. En G. Zermeño Padilla (Ed.), *Historia/Fin de siglo* (pp. 27-47). El Colegio de México.
- Harvey, D. (2005). El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión (R. Felder, Trad.). En L. Panitch y C. Leys (Eds.), *Socialist Register 2004: el nuevo desafío imperial* (pp. 99-129). CLACSO. <https://bit.ly/3ML-VFzm>
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Akal.
- Hopkins, T. K. y Wallerstein, I. (1996). *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*. Zed Books.
- Hublin, J.J., Ben-Ncer, A., Bailey, S., Freidline, S., Neubauer, S., Skinner, M., Bergmann, I., Le Cabec, A., Benazzi, S., Harvati, K. y Gunz, P. (2017). New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of Homo sapiens. *Nature*, (546), 289-292. <https://doi.org/10.1038/nature22336>
- Jameson, F. (2002). *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998* (H. Pons, Trad.). Manantial. (Obra original publicada en 1999).
- Kovel, J. (2005). *El enemigo de la naturaleza ¿El fin del capitalismo o el fin del mundo?* Asociación Civil Tesis 11.
- Lander, E. (Ed.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO.
- Latouche, S. (2014). *Renverser nos manières de pensée: métanoïa pour le temps présent. Entretiens avec Daniel Pepino, Thierry Paquot et Di-*

- dier Harpagès sur la genèse et la portée d'une pensée alternative. Mille et une nuits.
- Latour, B. (2012). Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política (S. Cucchi, Trad.). *Cuadernos de otra parte. Revista de letras y artes*, (26), 67-76.
- Leff, E. (2010). El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(27), 151-198. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682010000300008>
- Löwy, M. (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista* (M. L. Veuthey, Trad.) Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 2012).
- Lyotard, J-F. (2006). La condición posmoderna. Informe sobre el saber (4a ed.) (M. Antolín Rato, trad.). Cátedra. (Obra original publicada en 1979).
- Márquez Covarrubias, H. (2010, diciembre). Crisis del sistema capitalista mundial: paradojas y respuestas. *Polis. Revista Latinoamericana*, (27), 1-23. <http://journals.openedition.org/polis/978>
- Melera, G. (2020). El COVID-19: ¿análizador o catalizador del capitalismo contemporáneo? Comunicación presentada en XII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional de Psicología, Facultad de Psicología - UBA, Ciudad de Buenos Aires, 25 al 27 de noviembre. <https://www.aacademica.org/000-007/250>
- Morin, E. (1972). Le Retour De L'événement. *Communications*, (18): L'événement, 6–20. <https://doi.org/10.3406/comm.1972.1254>
- Nora, P. (1972). L'événement monster. *Communications*, (18), 162-172. <https://doi.org/10.3406/comm.1972.1272>
- Nora, P. (1979). La vuelta del acontecimiento. En J. Le Goff y P. Nora (Dirs.), *Hacer la historia*, (vol. 1, pp. 221-239). Laia.
- O'Connor, J. (1988). Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction. *Capitalism, Nature, Socialism*, 1(1), 11-38.
- Raskin, P., Gallopín, G., Gutman, P., Hammond, A. y R. Swart, R. (1998). *Bending the Curve: Toward Global Sustainability*. Stockholm Environment Institute-Boston.
- Raskin, P., Banuri, T., Gallopín, G., Gutman, P., Hammond, A., Kates, R. y Swart, R. (2006). *La gran transición: La promesa y la atracción del futuro* (S. Hernández, Trad.). CEPAL.
- Raskin, P. (2021). *Viaje a Tierralandia. La Gran Transición a una civilización planetaria* (M. Bofill Abelló, Trad.). Tellos Institute. (Obra original publicada en 2016).
- Ricœur, P. (1991). Événement et sens. Raisons pratiques. *L'Événement en perspective*, (2), 41-56.

- Sagan, C. (2004). *Cosmos* (M. Muntaner y M. Moya Tasis, Trad.). Planeta. (Obra original publicada en 1980).
- Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global* (S. Mastrangelo, Trad.). Katz. (Obra original publicada em 2014).
- Schumpeter, J. A. (2002). *Ciclos Económicos*. Prensas Universitarias de Zaragoza. (Obra original publicada en 1939).
- Slipak, A. M. (2015). Capítulo 2. Argentina y el debate sobre el modelo productivo: la encrucijada de la reprimarización y las nuevas formas de dependencia. En M. Svampa (Coord.), *El desarrollo en disputa. Actores, conflictos y modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea* (pp. 39-66). UNGS.
- Sorokin, P. (1962). *Dinámica Social y Cultural* (J. Tobío Fernández, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales. (Obra original publicada en 1937 y 1944).
- Stiglitz, J. (2020). *Capitalismo progresista. La respuesta a la era del malestar*. Taurus.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes: cómo resistir a la barbarie que viene* (V. Goldstein, Trad.). Futuro Anterior. (Obra original publicada en 2009).
- Svampa, M. (2021). La pandemia desde América Latina. Nueve tesis para un balance provisorio. *Nueva Sociedad*, (291), 80-100.
- Toledo, V (2019). *Civilizacionarios. Repensar la modernidad desde la ecología política*. IIES-UNAM/Juan Pablos.
- Touraine, A. (1994). *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Toynbee, A. (1970). *Estudio de la historia, tomo I* (L. Grasset y L. A. Bixio, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1934)
- Vega Cantor, H. (2009, octubre). Crisis civilizatoria. *Herramienta*, (42). <https://www.herramienta.com.ar/?id=1052>
- Ventura-Díaz, V., Bodemer, K., Kreimerman, R., y Cáliz, A. (2017). *Las aguas en que navega América Latina. Oportunidades y desafíos para la transformación social-ecológica*. Friedrich Ebert Stiftung (FES).
- Virilio, P. (2012). *La administración del miedo* (S. Pernas Riaño, Trad.). Pasos perdidos/Ed. Barataria.
- Von Foerster, H. (1960). On Self-Organizing systems and their Environment. En M. Yovits y S. Cameron (Eds.), *Self-Organizing Systems* (pp. 31-50). Pergamon Press.
- Wackernagel, M., Schulz, N. B., Deumling, D., Callejas Linares, A., Jenkins, M., Kapos, V., Monfreda, C., Loh, J., Myers, N., Norgaard, R. and Randers, J. (2002). Tracking the ecological overshoot of the human economy. *PNAS*, 99(14), 9266-9271. www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.142033699

- Wallerstein, I. (2000, junio). Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World-System. *International Sociology*, XV(2), 249-265.
- Wallerstein, I. (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido*. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1999).
- Wallerstein, I. (2005). *Un mundo incierto*. 2ª ed. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Wallerstein, I. (2010a). *Utopística, o las opciones históricas del siglo XXI* (A. Hierro, Trad.). 2ª reimpr. México: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1998).
- Wallerstein, I. (2010b). Crisis estructurales. *New Left Review*, (62), 127-136.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2001). *On Belief*. Routledge.
- Žižek, S. (2020). *Pandemic! Covid-19 shakes the world*. OR Books.
- Zibecchi, R. (2020). A las puertas de un nuevo orden mundial. En P. Amadeo (Ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 113-118). ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).