

## Malestares ecológicos y ecología política

1. La experiencia cotidiana parece demostrar una reducción espectacular de la vida interior. Vivimos (voy a acompañar el pensamiento de Julia Kristeva)<sup>1</sup> en el fracaso histérico de la vida psíquica, desestructurados por una pobreza del alma que pide, a las diversas modalidades de la fe adictiva, una prótesis para una subjetividad amputada. Cuerpos que actúan buscando, como el protagonista de *Living Las Vegas*, emborracharse hasta la muerte con las nuevas formas de alienación. Aceptar la autodestrucción (hasta la muerte) como una forma simulada de satisfacción, una modo de alucinar una satisfacción que está siendo, en la realidad, negada. Arrebato alucinatorio: no existen fronteras entre el placer y la realidad, entre lo verdadero y lo falso. El espectáculo es una vida de ensueño y todos la queremos.

Estamos anegados por las imágenes que nos transportan y nos sustituyen. Ahogados nuestros estados anímicos en el flujo de los medios de comunicación, antes de que se lleguen a formular en palabras. Imágenes que tienen el poder extraordinario de capturar las angustias y deseos, de cargarse con su intensidad y de suspender su sentido. Situaciones que bloquean, que inhiben, que provocan nuevos malestares psíquicos, que tienen como denominador común: una dificultad enorme para representar. Una carencia de la representación

1 Kristeva, J., *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

psíquica que puede llegar a dificultar la vida sensorial, sexual, intelectual y el propio funcionamiento biológico.

Estos nuevos malestares, que agravan los vínculos familiares y sociales, que también agravan las dificultades infantiles, pueden ser vistos como los trastornos ecológicos de la condición transmoderna<sup>2</sup>. Las enfermedades ecológicas del alma, que cierran los caminos de la autonomía. Malestares ecológicos del alma, que precisan apelar al psicoanálisis como instrumento de realización de la *ecología política*, entendida como devenir de las autonomías. La *ecología política* como vínculo *transferencial*, vivo y complejo, que trata de buscar los caminos de la autonomía ayudando al otro del vínculo, para que se reencontré con su reserva salvaje (con todo lo que no sabe de sí mismo). Un psicoanálisis que pueda escuchar a cada uno en su singularidad.

Al considerar que más allá de los malestares clásicos, las nuevas enfermedades ecológicas son incapacidades de representación psíquica que llegan a destruir el espacio psíquico, nos situamos en el centro mismo del proyecto de la *ecología política*, que en su primer movimiento nos exige luchar para la recuperación de nuestra capacidad de representación, siguiendo por la búsqueda de un crecimiento emocional que facilite la paulatina disminución de nuestra globalizada capacidad auto-destructiva. La *ecología del deseo* como primer movimiento de la *ecología política*. Pienso que si no se ataca la generalizada inmadurez del deseo no es posible provocar ninguna transformación en las condiciones auto-destructivas de la existencia. Los movimientos ecológicos muestran en su historia dos vacíos que limitaron su desarrollo pleno: no tomaron en cuenta la dimensión psicoanalítica de la crisis ecológica; ni se percataron (en una gran número de casos) de su naturaleza política.

Para Francisco Garrido «*La prohibición de pensar y actuar políticamente (es decir, de pensar y actuar global y radicalmente), es la prohibición secreta que el sistema ha lanzado contra el movimiento ecologista y alterna-*

2 Hablo de transmodernidad por considerar que vivimos una época en donde la modernidad se está transformando en formas culturales difíciles, por el momento, de precisar.

*tivo. Alejándolo de la política se le mantiene en una especie de privacidad tecnocrática y/o fundamentalista que resulta muy funcional al mantenimiento del sistema dominante. Rebelarse contra esta prohibición es hoy la tarea central. Tenemos entonces una ecología política que tendría, como primera ocupación, que mostrar la naturaleza política de la ecología, es decir, su propia condición de existencia»<sup>3</sup>.*

Algo semejante se podría decir de la *ecología del deseo*, que también tendría, como primera tarea, que mostrar la naturaleza emocional y deseante de la crisis ecológica; mostrar la fuerza psicoanalítica de una eventual salida de los reinantes malestares ecológicos. Una salida que tiene que ser simultáneamente política y psicoanalítica (algo que también tiene que ser inicialmente esclarecido). La dimensión política del crecimiento emocional como objetivo forzoso de la *ecología política*<sup>4</sup>.

Para Guattari el deseo, ecosóficamente hablando, *tiene que ver con todas las formas de la voluntad de vivir, de la voluntad de crear, de la voluntad de amar, de la voluntad de inventar una otra sociedad, otra percepción del mundo, otros sistemas de valores. Un deseo disponible para servir en la construcción de la realidad sin necesidad de ser vivido en la clandestinidad de un clima de culpabilidad*<sup>5</sup>. Sería el deseo como elemento propulsor de la realización de una nueva visión de mundo.

El deseo ecológicamente abordado, funciona como un operador simultáneo de intensidades y sentidos. De suerte tal que en su funcionamiento el deseo podría convertirse en una verdadera fabricación incansable del mundo. O sea lo contrario de un caos (que es para Guattari el modo en que encaran el deseo la psicología y la moral dominante)<sup>6</sup>. Guattari tiene parte de razón: no es el deseo en sus movimientos lo que caotiza una existencia, por el contrario el caos

3 Vid. Garrido Peña, F., *Introducción a la ecología como política*. Granada, Edit. Comares, 1993, pp. 9 y ss.

4 Sobre la ecología del deseo, *vid.* mi libro: *Manifiestos para una ecología del deseo*, especialmente el segundo manifiesto. Brasil, Edit. Académica San Pablo, 1993.

5 Sobre el concepto de deseo en Guattari, *vid.* su obra: *As tres ecologías*. Papirus Editora San Pablo, 1989, p. 29.

6 Guattari, *Ibidem*.

deviene de la imposibilidad del deseo para establecer sus conexiones: el hecho de no poderse dejar afectar por las intensidades que se están viviendo, a partir de esa predisposición buscar sentidos que las efectuasen de un modo cada vez más vibrátil. El boicot del deseo que se experimenta siempre como una pérdida del sentido.

*Así, la ecología política es sobre todas las cosas una ecología del deseo.* Sus planos de consistencia no derivan de las concepciones más o menos pacíficas trabajadas por los psicoanalistas de oficio duro. Es un deseo que se encuentra en la producción de la realidad, siendo fundamentalmente esa producción: el deseo como una manera de inventar el mundo o de reinventarlo revolucionando las estructuras establecidas.

Cuando Guattari insiste en la ecología lo hace apostando en la necesidad de crear otros destinos para el placer y otros modos de resolución del sufrimiento. Otros valores y necesidades que no contribuyan para incrementar el proceso de desestimación de la subjetividad que se está instalando como condición de nuestra especie. Procurando esos destinos sustitutivos del deseo y de la identidad se fue construyendo una pragmática ecológica como instancia de realización de singularidades en territorios creativos. Sin decirlo con todas las letras, siempre hizo ecología política.

1.1. La ecología para Guattari (política para muchos) implica un cambio ético, político, y filosófico profundo. Para ese atípico intelectual francés, que inesperadamente lo sorprendió la muerte, la ecología es una de las pocas perspectivas que nos restan para intentar recomponer el orden social, político y deseante sobre nuevas bases, que tomen en cuenta la producción de la singularidad en los más variados dominios, sobrepasando así, las preocupaciones conservacionistas y los problemas económicos inmediatistas<sup>7</sup>.

Sería la posibilidad de crear un nuevo eje progresista que pueda ocupar, en la tarea de reconstrucción permanente de la sociedad, el

7 Guattari, *Ibidem*.

lugar de los antiguos y ya trivializados valores de la emancipación. La génesis de la nueva historia: una actitud en la producción de la subjetividad y de la realidad que se identifica normalmente con lo *otro joven* que la gente lleva dentro de sí como reserva salvaje.

Es en el contexto amplio del conflicto que tiene lo nuevo con lo viejo y trivialmente establecido que Guattari sitúa su concepción de la problemática ecológica. Un modo de entender la vida, que lleva en consideración todas las escalas individuales y colectivas de resingularización, en aquello que abarcaría desde la vida cotidiana a la reivindicación de la democracia: en el fondo, *las cartografía de la ecología política*.

Guattari había depositado sus esperanzas en una conversión ecológica de las antiguas militancias como un nuevo eje progresista que pudiera (por mutaciones en la subjetividad) hacer surgir militantes de la vida cotidiana, de la creatividad social e institucional; una militancia de la aproximación directa con los que fueron excluidos de las condiciones reales de existencia. No quería una ecología de iluminados, ni de ideas preestablecidas, saturadas por el dogmatismo de los grandes principios. Repudió la ecología trivializada, siempre asombrada por un ideal perimido de cientificidad.

Para Guattari la ecología, tiene que servir para (re)aprender el mundo y desintoxicarnos de una cultura sedativa, a través de prácticas destinadas a inventar el sujeto de la trasmodernidad. Nada de un modelo de sociedad pronto para usar. La búsqueda de la producción de la realidad social, como autonomía individual y colectiva.

1.2. En otras palabras, estoy afirmando, como primera caracterización, a la ecología política como realización histórica de la autonomía. Estaría, así, hablando de una búsqueda de la escena política para la singularidad: los movimientos de afirmación de la autonomía individual y colectiva. La ecología política como una pragmática de la singularidad. Una búsqueda de la constitución de individuos singulares, que se opongan a la producción institucional de la subjetividad (la producción de individualidades seriadas).

Hablo de una ecología política que apuntaría a la búsqueda de nuevas relaciones del hombre con su cuerpo, con sus fantasías y con

la temporalidad. Sería una ecología del imaginario destinada a efectuar un trabajo pedagógico que posibilite un crecimiento emocional, el descubrimiento del lado creativo de nuestros deseos como antídoto para una pulsión de muerte intrapsíquica permanentemente en acecho, esperando devastar en los momentos en que los territorios de Eros pierden su consistencia y vigilancia. Una cartografía del deseo como potencia de vida, como transformador de las condiciones de existencia y constructora de la realidad. Una cartografía que aborde al deseo sumergido en las intensidades de su tiempo: el lado del deseo que coloca en jaque las estructuras establecidas; el deseo como productor de flujos de autonomía.

Guattari entendía la ecología como un imperativo cultural que haría emerger otros mundos diferentes de los de la pura información transmoderna; engendrar territorios existenciales en donde la singularidad y la finitud sean tomadas en cuenta. Propone una ecología, yo diría, de la autonomía, centrada en la alteridad y en procesos continuos de (re) singularización, que les permitirían a los individuos tornarse, en un solo tiempo, cada vez más solidarios y diferentes. En el fondo, la ecología política como respuesta global a nuestra profunda crisis de civilización. Una ecología que no ignora los compromisos del hombre con la continuidad de la vida. ¿El último punto de vista para la emancipación?

Puedo basarme en Guattari para afirmar una ecología política como un derecho al mañana, que no se presentaría como una respuesta súbita, dada de una sola vez. Ella resultaría de mil revoluciones moleculares del sistema de valores existenciales que se irían infiltrando, risomáticamente, en el tejido social y en el devenir de los deseos. Toda una redefinición de actitudes para los movimientos sociales. Una necesidad de tornar activas singularidades reprimidas aisladas, con la mirada únicamente dirigidas para si mismas. La ecología política, en su conjunto, como intensidades para una potencial pragmática de la singularidad: el deseo como proceso de producción de flujos de autonomía que inauguren micro-políticas de solidaridad, nuevas visiones ético —políticas— estéticas para una humanidad que trate de retomar la preocupación por el futuro.

1.2.1. Comparto la idea de Castoriadis: el fin del psicoanálisis es consubstancial con el proyecto de autonomía, con la capacidad de aprender poder venir-a-ser, con la liberación de la capacidad de formar un proyecto abierto para la vida, y trabajar por él. Intentamos vivir como individuos autónomos y en sociedades autónomas, los objetivos de ese querer, únicamente pueden ser proporcionados por la imaginación radical del psiquismo. Así, el psicoanálisis puede ayudar a la ecología política para que el individuo pueda transformar su miseria neurótica e inventar su propio destino de vida. Un análisis satisfactorio permite que el paciente acepte la muerte de aquel que él era para transformarse en otra persona (su otro no radicalmente adaptado, sin una personalidad adictiva)<sup>8</sup>.

Guattari estaba preocupado por una ecosofía que pueda enfatizar una imaginación radical construida fuera de las ataduras familiares del psiquismo como respuesta y resistencia transformadora a una asfixiante producción institucional de la subjetividad (su pragmática de la singularidad). A diferencia de Guattari pienso que la asfixia de la subjetividad no se supera ignorando la novela familiar o suplantándola por el novelón sentimental que funciona como imaginario radical de la condición transmoderna. ¿Acaso los personajes, fantasmas y mandatos familiares no expresan flujos representativos del proceso general de producción institucionalmente seriada de la subjetividad? Un proyecto de autonomía ¿puede ser históricamente recuperado sin un análisis que ayude a aceptar y potencializar las precariedades de los deseos, sentidos y amores?

Es importante ver que las objeciones de Guattari no intentan borrar de la memoria el hecho freudiano, solo reorientar sus concepciones y prácticas para hacer de ellas otros usos, desenraizados de sus vínculos con una subjetividad anclada en el pasado individual y colectivo. Guattari propone otra idea de inconsciente, extendido a nuestro alrededor desde los objetos cotidianos hasta los grandes problemas del momento. Un inconsciente que no sea el de los especialis-

8 Castoriadis. En: «Revista Zona Erógena». Buenos Aires, 18 (1994) p. 34.

tas del inconsciente (cristalizado en el pasado), y sí desplegado para el futuro como *lo posible a flor de piel*. La teoría psicoanalítica, piensa Guattari, no contiene una historia que precise ser cuidada como un jardín a la francesa. Prefiere una travesía cartográfica del inconsciente desde la ecosofía (la ecología política yo diría ).

En el fondo, lo que Guattari detesta es la institucionalización reduccionista del psicoanálisis y de la profesionalización de sus practicantes. Para él sería como pensar que la poesía estaría únicamente ligada con la profesión de profesor de literatura. Por eso hace hincapié en la necesidad de separar la noción de psicoanálisis de la profesión de psicoanalista.

Cartografiar el inconsciente no sería otra cosa que proponer una lectura del mismo sin ningún cierre, inventado en procesos de singularización, procesos que se encuentran en situación de ruptura con las significaciones sociales dominantes. Rupturas que provocarían problemáticas micropolíticas: una forma de intentar cambiar el mundo y las coordenadas dominantes.

Para Deleuze<sup>9</sup>, tempranamente Guattari tuvo la impresión que el inconsciente se relaciona directamente con todo un campo social, económico y político, más que con las coordenadas míticas y familiares invocadas tradicionalmente por el psicoanálisis. Es decir, reprocha al psicoanálisis la constitución de un inconsciente simbólico abstracto que aplasta todos los contenidos sociopolíticos del inconsciente, que sin embargo funcionan como base de potencialidades latentes e influyen en la determinación de los objetos del deseo.

Piensa el creador de la ecosofía que el inconsciente freudiano es inseparable de una sociedad amarrada a su pasado. En el fin de la modernidad, donde el debilitamiento por el sentido de la vida provoca la fragmentación de la imagen del yo se precisa inventar un inconsciente que permita aprehender lo nuevo en un mundo en mutación. Un inconsciente volcado hacia el futuro y liberado de las fija-

9 Vid. Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*. Barcelona, Editorial Anagrama, Colección Argumentos, 1996.

ciones familiares: el inconsciente político, el inconsciente de las micropolíticas del deseo, el inconsciente de la autonomía. El deseo como formación colectiva.

1.3. Hacer un proyecto de autonomía es aceptar la propia muerte y la muerte de toda obra. Por lo menos en ese punto el psicoanálisis se torna ecológicamente insustituible. ¿Hasta qué punto las tendencias destructivas, que colocan a toda las especies (inclusive la nuestra) a la vera del abismo, expresan formas de defenderse de la propia incapacidad para vivir al borde del abismo (determinado por la realidad de la muerte, la única plenitud posible) como si fuéramos inmortales? Tal vez tornándonos capaces de transitar creativamente por las precariedades de la vida podremos comenzar a resolver el enigma ecológico de nuestro tiempo.

No tengo ninguna duda, que el proceso analítico permite reconocer y liberar la imaginación radical (el inconsciente) en el núcleo del psiquismo. *El análisis está estrechamente vinculado con el venir-a-ser autónomo del individuo, con la restauración de una singularidad que deja de ser racional-adaptada/adaptadora...*

Sobre esta perspectiva la ecología política quedaría caracterizada como el lugar de interpretación e interrogación del modo por el cual la sociedad se instituye. La ecología política aparece, así, relacionada con los modos por los cuales históricamente una sociedad se interroga sobre sus formas particulares de discriminación de lo verdadero y de lo falso, de lo normal y lo patológico, de lo justo y de lo injusto, de lo que para ella será lícito o prohibido (Leford). En otras palabras, hablar de *ecología política*, en este contexto, implica situarnos interrogativamente en un territorio que nos permita pensar los modos en que en una sociedad se articularán significativamente el poder, la producción de bienes materiales, la ley, el saber y la personalidad. Observando estas articulaciones y viendo de qué manera ellas se realizan, podemos tratar de diagnosticar, en una determinada forma de sociedad, las tendencias totalitarias o democráticas, alienantes o de la autonomía.

Las tendencias totalitarias o alienantes de una formación social se presentan como mecanismos de institución de la sociedad que crean

un horizonte de representaciones imaginarias totalmente desvinculadas del tejido social; instituyen la sociedad como heterónoma. Representaciones que nos brindan una imagen del hombre simultáneamente presentado como cosa y como personalidad bien integrada al grupo. O sea, la imagen de una personalidad apta para satisfacer los valores de rendimiento y los valores que lo ajustan socialmente. Lo esencial para este tipo de imaginario pasa por la posibilidad de reducir al hombre a un sistema de reglas formales que permitan calcular y controlar su futuro. En contrapartida, podemos vislumbrar otro núcleo de significaciones que organicen nuestras representaciones en torno de la democracia y de la autonomía como orden simbólica, y nos permitan entrever la creación de una nueva forma de sociedad.

Inicialmente deberíamos precisar, que ese cambio de creencias implica una alteración radical de nuestra relación con las significaciones. Es decir, tenemos que aceptar que es en la propia sociedad que podemos encontrar el origen de las significaciones por ella creadas. Estoy hablando de la posibilidad de repensar la sociedad como auto-instituyente de sus significaciones, intrínsecamente histórica, capaz de cuestionar permanentemente sus propias condiciones de existencia y auto-reconocerse como un lugar incontrolable de creatividad: una sociedad que pueda escapar de las condiciones que determinan su alienación. Así, la idea de autonomía surge referida a la necesidad de que el hombre no acepte ser condicionado por reglas que el mismo no pueda determinar en función de los fines que él mismo se propone, y de los fines que instituye en una comunicación no alienada con los otros.

Es evidente, que para que exista la autonomía y un recíproco reconocimiento de las diferencias, es imprescindible renunciar al mito de una sociedad perfecta. La autonomía demanda la aceptación del carácter inacabado e indeterminable de las relaciones sociales, dado que ellas, en cada instante, se rehacen de un modo imprevisible. Es decir, la autonomía como un espacio de significaciones que no precisan apelar a un discurso trascendente que sirva de garantía a la unidad y a la identidad orgánica de la sociedad.

Estoy hablando de la ecología política como organización libidinal de las significaciones. Apunto para un sentido de política referido

a un determinado trabajo que los hombres deben hacer sobre las instancias de significación. Esa actividad irá definiendo y redefiniendo, en cada contexto histórico, las prácticas simbólicas de la democracia y de la autonomía, así como el futuro del espacio público como lugar de producción de las singularidades.

El espacio público, como lugar de producción política de las singularidades (como orden simbólica) precisa de la producción de objetos de conocimiento abiertos, inacabados, imprevisibles, en muchos aspectos previamente impensados, y por esa razón, incontrolables por una epistemología productora de normas.

Estoy pensando el espacio público como espacio de lo político, que se forma en la sociedad, como un entrecruzamiento de relaciones micro-políticas alineadas discursivamente. El problema de la sociedad transmoderna se manifiesta principalmente en el hecho de que ella consigue establecer una constelación de estereotipos, creencias y ficciones que roban el espacio de lo político. Se organiza un aparato de sumisión, obtenida por la conexión directa de ciertos discursos de efectos totémicos con los deseos. De la micro política se pasa a la transpolítica. Quiero decir, que una cultura totémica- policial mina, de una forma extremadamente peligrosa, las bases de lo político en la sociedad. Ese puede ser el comienzo del fin. La muerte de lo político y la interrupción del proceso de comprensión significativa. Es el surgimiento del totalitarismo cultural, que se instala siempre en el límite de lo político, marca su derrota neutralizando toda reflexión. Estamos delante del caso límite de la segregación social. La sociabilidad se torna inexpresiva, con protagonistas adormecido, separados unos de los otros.

Repensar lo político en estas condiciones (como meta de una ecología política que aspira a la realización de una pragmática de la singularidad) exige colocarse delante de las formas de representación simbólica que expresan las propuestas de vida común. Ellas pueden ser democráticas o totalitarias. En el primer caso, precisamos concebirlas como ritual de constitución de objetos de deseo y reconocimiento recíproco de una identidad solidaria, autónoma y colectivamente construida. En el segundo caso, nos enfrentamos con un ritual

que organiza, estereotipada y formalmente la escena política, distanciando los hombres entre sí. En estas circunstancias, los objetos del deseo se diluyen en las prohibiciones culturales, frustrando las posibilidades de expresión de las diferentes singularidades.

Cuando repensamos lo político en el interior de una pragmática de la singularidad, estamos considerando la construcción de acciones recíprocas, la determinación mutua de la subjetividad como parte central y característica de la práctica política. Un camino abierto para la formación de múltiples singularidades y antagonicos objetos de deseo.

La ecología política pretende transmitir una clara conciencia de que no podemos repensar lo político sin un conjunto de representaciones que legitimen la existencia de hombres singulares: una singularidad que sea producto de su propia interacción política y no efecto imaginario de hombres idealmente concebidos como sujetos previamente constituidos (como resultado de una concepción mítica de lo político, como acción fundamentalmente instrumental).

1.4. En las formaciones sociales totalitarias se produce la muerte de lo político como espacio público y como memoria colectiva, principalmente la muerte de la memoria colectiva de los excluidos. Las ceremonias de intervención sobre la memoria colectiva se dan por intermedio de una serie de estrategias simbólicas (fatales, diría Baudrillard)<sup>10</sup> destinadas al aniquilamiento del diferente (por ejemplo se celebran las fechas que simbolizan a las presuntas víctimas del hombre diferente). Estas ceremonias ritualizan convenientemente el pasado, para que funcionen como referencia de un programa de dominación. Borran el mínimo vestigio que permita construir la historia del diferente, la memoria colectiva es apropiada por las instituciones encargadas de ejecutar la dominación. Controlando el pasado ellas controlan el presente. Así como el control del presente sirve de garantía para el control del pasado.

10 Baudrillard, J., *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. 2.ª ed., Barcelona, Editora Anagrama, Colección Argumentos, 1995. Vid. también del mismo autor: *El crimen perfecto*. Barcelona, Editora Anagrama, Colección Argumentos, 1995.

En un proyecto totalitario la censura se instala en la memoria colectiva mediante conmemoraciones espontáneas, registros acumulables y selectivos de los acontecimientos vividos. En este contexto, la memoria de los oprimidos es la memoria que revela su pasaje por la historia sin conocerla como historia. La memoria colectiva que impone un proyecto totalitario responde a desbastadores efectos, con un conglomerado de ficciones, mitos slogans, discursos anfibiológicos, que permiten proponer permanentes relecturas conspiratorias de la historia, como condición necesaria de la legitimidad de esos proyectos.

Entretanto, el simbolismo de una memoria colectiva democrática exige un trabajo activo, creativo, y reflexivo sobre lo que sucede históricamente. Los recuerdos democráticos se forman en el presente, determinados por nuestros impulsos de vida, nuestras dudas, metas e ideales. recuerdos que se constituyen políticamente en un presente conflictivo, vivo. Es una memoria que interroga al presente y al futuro. Por el contrario, la memoria totalitaria no interroga, glorifica a un benefactor, El Estado, y también a la ley y a los saberes, que con ella se comprometen (los saberes de la ley). Al mismo tiempo surge un otro presentado como maléfico, que puede ser el que sabe las cosas de la historia que no se deben saber.

El proyecto totalitario no solamente monopoliza la coerción como forma de dominación, también necesita monopolizar los relatos para ir modelando los sucesivos momentos del otro maléfico y situarse como su contra cara benéfica. Cuando se monopoliza la memoria colectiva, los acontecimientos terminan siendo detalles sin importancia. Lo importante es la formación selectiva de un saber oficial y absoluto sobre la sociedad y su historia. Por eso, concentra todas las fuerzas de la sociedad creando, totémicamente, un gran benefactor: el que mata lo político.

Hablo de la muerte de lo político porque en una memoria colectiva unificada no se perciben los conflictos, las diferencias, las divisiones. El pueblo es unificado por un olvido frente a una historia siempre vista como la permanente presencia de un espíritu conspirativo. La condición de un programa democrático, que devuelva la vida

a lo político, descansa en la necesidad de contar con una memoria colectiva que no permita la existencia de temas escondidos, robados al debate. Desde el punto de vista de la ecología política, la negación de la realidad trae como corolario otra forma de muerte de lo político: la muerte del pensamiento, o sea, la muerte de las significaciones por las explicaciones alienadas de los acontecimientos.

Estudiar las dimensiones simbólicas de la política puede servir para entender que la producción de bienes y poderes cuenta con un campo imaginario que lo completa. Este campo necesariamente determina, en forma alienada, la subjetividad de los hombres que integran el sistema de bienes y poderes, para que esos mismos hombres puedan funcionar adecuadamente en ese sistema.

Con esta mirada ecológica el Estado debe perder su perfil hipotasiado, para mostrarse como un discurso constituyente. Un gran operador totémico, que junto con la ley y sus saberes determina las culpas, organiza la alienación y las relaciones de poder, premiando, castigando, diferenciando lo lícito y lo ilícito, produciendo el modelo normal y normativo de la subjetividad.

2. Entrando más a fondo en la cuestión de la producción social de la subjetividad en las sociedades transmodernas, sugiero las siguientes líneas de reflexión:

a) Es importante no perder de vista que las relaciones sociales capitalistas precisan de una triple plusvalía: significativa, económica y del poder, siendo la primera vital para el funcionamiento de las otras dos. Como consecuencia de esta trilogía de lucros se puede hablar de tres clases: del saber, de la producción y del poder. Observando su funcionamiento en la sociedad ellas no pueden ser tratadas como si se comportasen de forma absolutamente autónoma, ni tampoco identificadas hasta el punto de ignorar sus especificidades.

La producción de la subjetividad y del poder son también materia prima de la evolución de las fuerzas productivas. Los ramos más avanzados de la industria dependen de condiciones materiales y semiológicas para su desenvolvimiento. Las grandes máquinas productivas precisan estar directamente conectadas con los grandes

mecanismos que realizan el control social, con las representaciones y campos del imaginario que definen las formas de ver el mundo. Las relaciones de poder, a su vez, no se realizan socialmente sin una subjetividad que invente el sujeto recurriendo a fórmulas conformistas.

b) El hombre silenciado embrutece el cotidiano, transformando el cotidiano en una fantasía televisiva. Sitúa la razón en la pantalla de la televisión y fuera de nuestros deseos: el hombre surgiendo como reverso insignificante y superficial de la historia, anunciando el fin de lo político, el tiempo del totalitarismo cultural. El gran desafío pasa por todos los intentos de devolver la vida (el impulso por el sentido) a esas mayorías que se niegan a construir significados. Las masas, en su brutal indiferencia frente a los sentidos, colocando a la propia institución social en peligro.

c) La formación del espacio político de una sociedad no es un proceso claro y unívoco. Las instituciones sociales, como productoras de la subjetividad, producen y destruyen a la sociedad en un mismo movimiento: la sociedad retrocede en la misma medida que ocurre el desarrollo de las instituciones<sup>11</sup>. Esto es acelerado por los medios de comunicación. Las informaciones transmitidas funcionan en dos sentidos: aparentemente contribuyen para la formación de una sociedad más madura, pero también neutralizan profundamente las relaciones sociales y sus espacios políticos.

Precisamos recuperar la singularidad como una fórmula que nos desintoxique de un modelo de simulación que permite efectos inauditos de verdad y objetividad, dentro de un modelo de sociedad simulada por el capital. El capital no tiene finalidades objetivas ni razón: Es sobre todo una violencia ejercida por las instituciones sobre lo social.

El desafío del capital no tiene nombre ni identidad, es siempre un desafío a las significaciones. Ahora bien, si la sociedad es una simulación que nos lleva al borde de una catástrofe, solo nos pueden salvar las deserciones marginales (locos, mujeres, delincuentes, homo-

11 Vid. Baudrillard, J., *op. cit.*

sexuales), que dan nueva sangre a una sociedad en coma. Es la fuerza de la marginalidad como puerta de escape de una sociedad que solo funciona como acumulación de lo que está muerto.

d) La institución social no precisa proteger a los desamparados. La sociedad políticamente democrática es, precisamente, la instancia que surge de ese desamparo. Los excluidos no necesitan ser protegidos: precisan tener espacio para inventar la sociedad.

2.1. En un segundo movimiento la ecología política puede ser vista como una nueva visión de mundo, que muestra una nueva mirada para la construcción de los sentidos plurales de lo que se da en llamar realidad, la realidad como pluralidad de sentidos. Para Francisco Garrido una nueva *Weltanschauung* que descubre una forma distinta de entender lo político, la organización social, cultural, económica, etc.

Existen todas las condiciones de posibilidad para la formación de un pensamiento ecologizado. Una nueva experiencia del pensamiento, apoyada en la necesidad de darle tratamiento terapéutico al caos. La *episteme* como cartografía de tendencias y sensibilidades: la epistemología que desprecia el control y la dominación del caos por medio de la racionalidad técnico instrumental. La lucha de la ecología política contra la ideología cientificista: esa alucinación que forzó a pensar que el esplendor de la razón podría conducir hacia la autonomía.

La modernidad propuso los caminos de la razón como los únicos caminos posibles para la realización de la autonomía. Una propuesta falsa, imposible, en la medida que la racionalidad moderna engendró los caminos de la alienación. Este es el primer momento de desmistificación de la razón que surge de la cartografía de un pensamiento ecologizado.

La larga tradición de la modernidad concibe a la sociedad como un orden simultáneamente abstracto y natural. De esta manera la convivencia social es presentada como siendo regulada por leyes propias, independientes de la historia y de sus luchas. Por consiguiente, la sobrevivencia de la sociedad dependería de un conocimiento y respeto, por todos sus miembros, de su legalidad. Esta versión mítica y abstracta de la sociedad busca, sobre todo, a neutralizar la lucha de los

socialmente excluidos, imponiendo una imagen de armonía, todo para abortar el surgimiento de cualquier figura de división o diferencia<sup>12</sup>. Así, el *status quo* es puesto sobre la influencia de las leyes eternas, inevitables e inmutables, que los hombres tiene que obedecer para evitar el caos. Todo lo que surge vinculado a la naturaleza, al sentido común, al bien común, termina siendo una violencia ideológica, que trata de presentar como normal algo que es apenas una posición regulada por intereses. Al suponer una realidad objetiva y abstracta como horizonte de la acción humana se brinda, de antemano, por determinada la finalidad del proceso social y son borradas retóricamente las diferencias: hombres iguales por naturaleza. Por cierto, un trabajo de censura que muestra todo el poder de las palabras.

Por otro lado, esta concepción naturalista de la sociedad tiene fuertes ecos epistemológicos, imponiendo principios y creencias teóricas que sirven de soporte a una triunfante *epistemología del olvido*. Estamos delante de un efecto mítico (por la supresión de la distancia entre naturaleza e historia) e ideológico (por proponer una versión unificadora del mundo). Los destinatarios de estos discursos los consumen como si fuesen la representación auténtica y natural de la realidad social. Discursos que estructuran la realidad, someten, regulan y reprimen las relaciones sociales sobre una apariencia mansa, natural, neutra y despolitizada. Es un discurso donde el individuo puede reconocerse puro, cargado de deberes y sin contradicciones. Actuando sobre la base del lenguaje natural, se va constituyendo una visión unitaria del mundo, fundamentada, sobre todo, en la imposición de un pensamiento externo a las sociedades donde ese tipo de discurso simula estar localizado.

La verdad de las ciencias del hombre termina, de esta forma, convertida en un lugar tópico, que permite la acumulación del poder generando prohibiciones —cargadas de componentes neuróticos— destinadas a satisfacer la sumisión y no el deseo. La historia de estas verdades

12 Vid. Lipovetsky, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. 8.ª ed., Barcelona, Editorial Anagrama, Colección Argumentos, 1995.

es la historia de la dominación: la verdad como producto persuasivo de los vencedores; ídolos que consumimos como droga. Las verdades convertidas en tabúes de lo político, considerado como una red de micromomentos de producción y reproducción de la sociedad.

Los saberes sobre el hombre, en tanto discurso de los vencedores, provocan efectos alienantes de persuasión. Estos efectos están destinados a neutralizar e inmovilizar: tabúes que ritualizan la sumisión ignorando la posibilidad de ser una afirmación de la vida colectiva. El mito y el ritual como dispositivos de despolitización de la sociedad.

Para repensar esta situación, parece razonable recomponer la historia de las significaciones olvidadas (objetivo central de los componentes epistemológicos de la ecología política). Es necesario ir en busca de todo lo que sea extranjero y problemático en la existencia, preguntarse por todo aquello que fue exilado por la moral y por las ciencias de la ley. Así, la dimensión epistemológica de la ecología política, la ecología epistemologizada nos tiene que estimular para que dejemos de ser *creyentes para que podamos comenzar nuestras andanzas por lo que es institucionalmente prohibido. Ella nos tiene que enseñar a pagar mal a nuestros maestros (los patriarcas del saber) para que podamos descubrir la historia escondida por los hombres de ciencia, juristas y filósofos; para que podamos descubrir que el deseo constituye el simulacro de un objeto de deseo teatralizado por la información erudita.*

Dando una explicación desde la ecología política, las prohibiciones *climatizadas por la cultura oficial pierden su encanto*, y así, los hombres pueden tratar, de otro modo, de comenzar a andar y ser; la ecología política puede generar gestos claves para entender silencios, para descubrir campos enteros de una experiencia olvidada. De esta forma podemos intentar la recuperación del espacio social de lo político. Esto gracias a un pensamiento de ecología política que muestre como lo político se constituye y se conserva en una permanente lucha simbólica contra la producción social de una subjetividad plasmada de rituales, creencias y mitos de sumisión. La sociedad se (re) politiza trabajando contra los efectos totémicos de un fetiche llamado Estado.

Para ganar esa lucha, la ecología política, precisa contar con otro discurso, prácticas de significación, en permanente estado de estructu-

ración, en devenir cartográfico, que impidan el sometimiento a la violencia simbólica de los sentidos unívocos, desbordando constantemente lo autorizado, lo aceptado y lo prohibido por la institución social.

Desde la ecología política adquirimos clara consciencia de que no podemos (re)pensar lo político y los caminos de la autonomía sin un sistema de representaciones que legitimen la existencia de los hombres singulares, de una pragmática de la singularidad que sea producto de la interacción política y no de hombres idealmente concebidos como sujetos previamente constituidos, como resultado de una concepción mítica de lo político como acción fundamentalmente instrumental. Lo político, para el pensamiento ecologizado, es prioritariamente manifestación simbólica. Ver lo político como simple acción instrumental, o como emergencia del funcionamiento económico es una forma de abrir el camino para las fuerzas de su negación.

La política para Francisco Garrido *es el fracaso del proyecto teocrático de lo absolutamente previsible.*

*La ecología política* —continuando con Garrido— precisa destruir el totalitarismo teocrático y salvar a la técnica de su propio hiperdesarrollo (como se salva al órgano de sus células cancerígenas); situar a la técnica en convivencia con la libertad, el azar, el caos, los instintos, los sentimientos, la magia, la razón; en fin, la bio-diversidad valorativa de la experiencia y la comunicación humana, el tesoro específico y ecológico del pluralismo. La instancia epistemológica de la ecología política nos invita a pensar en torno al papel que la producción institucional de la subjetividad cumple en la determinación de lo político<sup>13</sup>. Para la ecología política el poder, comenta Garrido en la misma línea que lo que terminamos de afirmar en el párrafo anterior, *es el problema de las relaciones sociales, de la misma constitución social lingüística del sujeto.* Un cambio en la concepción del poder y de la temporalidad política. El poder como forma de vida y de sentido; lugar vacío, soporte de la democracia (como forma de vida)<sup>14</sup>.

13 Garrido Peña, F., *op. cit.*, p. 25.

14 *Ibidem.*

2.2. La ecología reconoce que existe una ética en la trama simbólica y en la forma de vida (complejo campo de posibilidades) democrática. Ese es el camino ecológico para la realización histórica de una democracia sostenida (que responda éticamente a la pregunta: ¿cómo se realiza el poder para que nos podamos encaminar hacia la autonomía?). La democracia como forma de realización de la autonomía. La fuga del modelo liberal del Estado de Derecho como forma de vida. En el fondo, la ecología política (ideada como ecociudadanía) como forma de vida. La democracia ecológicamente sostenida como una visión más integral de lo humano: una nueva forma de lo humano para estar en el mundo. El contrato vital, el pacto por la vida recuperando la idea del pacto social como mitología de la representación (Garrido). Si los hombres no cambian sus modos de relacionarse entre sí, no podrán cambiar sus vínculos con el entorno ambiental. El cuidado del deseo como cuidado de la vida. La ecociudadanía como el pacto social de la transmodernidad.

El pacto social por la vida es la metáfora fundante de la condición transmoderna que propone la ecología política como forma de realización del futurible de la autonomía. La muerte de la soberbia ilusión de la búsqueda racionalista de la autonomía. La muerte del sujeto que trata de encontrar su autonomía a través de un sistema de representaciones racionalistas. El sujeto racionalista que busca su autonomía a través de un proceso en el que combina fantasía y alucinación. El sujeto racionalista de la modernidad, la imagen de un sueño que encontró, en la transmodernidad su amargo despertar.

En el espacio de la transmodernidad, la ecología política —como ecociudadanía— impone la sustitución del sujeto racionalista de la modernidad, imponiendo en su lugar la idea de un ser en devenir: el sujeto como cartografía del deseo y no como propietario, dependiente de modelos abstractos de sociedad, de saber, de ley y de poder.

LUIS ALBERTO WARAT  
Universidad Federal  
de Sta. Catarina (Brasil)