

Entrevista a Jaime Vindel en torno a su último libro “Estética fósil. Imaginarios de la energía y crisis ecosocial”

El pasado año 2020 el investigador Jaime Vindel Gamonal nos ha regalado uno de los aportes más fértiles al pensamiento ecosocial contemporáneo de los últimos tiempos. Vindel, investigador Ramón y Cajal del Instituto de Historia del CSIC, ha manufacturado una valiosísima aproximación a algunas de las preguntas más escurridizas a la hora de comprender tanto el despliegue de la sociedad industrial capitalista (o sociedad fósil, desde su punto de vista) como posibles vías de salida de la misma: ¿de qué manera esta forma de sociedad se ha entreferado con nuestros imaginarios sociales? ¿qué implicaciones políticas tiene esa dimensión imaginaria de nuestra sociedad fósil?

A continuación os compartimos el resultado de una conversación con el autor sobre algunos de los conceptos clave de su obra, sobre sus potencialidades y limitaciones.

-Adrián: Querido Jaime. Gracias en primer lugar por mostrarte dispuesto a entablar esta pequeña charla. Es para mi un lujo poder contar con tu opinión y reflexiones más allá del espacio de la lectura en solitario del libro.

-Jaime: Muchísimas gracias a ti por la invitación. Además de un lujo, para mi es un reto estimulante, pues tu propuesta me ha llevado a pensar sobre aspectos que quizás en el libro no quedaban del todo claros, o que merecería la pena explorar de manera más minuciosa en futuros trabajos.

-Adrián: Ya desde el subtítulo, “Imaginarios de la energía y crisis ecosocial”, se apunta a que uno de los conceptos clave en la propuesta de tu libro es precisamente el de imaginarios. ¿Cómo entiendes, sintéticamente, esa noción de imaginario?

-Jaime: Entiendo los imaginarios como la producción de percepciones, afectos, cosmovisiones y discursos con una capacidad suficiente para construir nuevos sentidos comunes de época. Desde esa perspectiva, el libro analiza cómo, en el contexto europeo del siglo XIX, la derivación fósil del modo de producción industrial se vio acompañada tanto de la gestación y los desarrollos de la ciencia termodinámica, como de la creación en torno a ella de una serie de imaginarios. La termodinámica acuñó un nuevo concepto de energía, que otorgaba un contenido científico a una necesidad que se tornó imperativa para el capitalismo fosilista: medir y maximizar el gasto energético por cada unidad de tiempo.

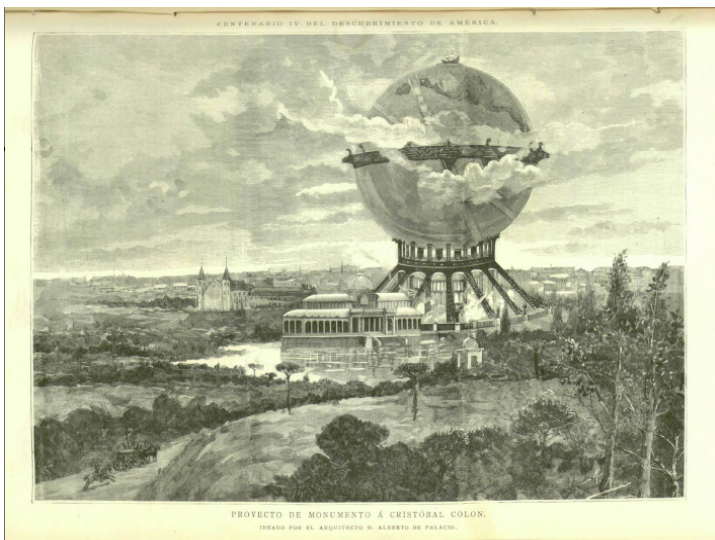
En este sentido, el libro dialoga con las tesis de Andreas Malm, quien plantea que el nuevo régimen industrial fósil favoreció la producción de plusvalía relativa, esto es, la intensidad de la explotación del trabajo por cada fragmento temporal. Como parte de esa transformación, el carbón era una fuente energética más explosiva que las corrientes de agua. La plusvalía absoluta, donde la explotación se basaba más bien en el número total de horas trabajadas, fue perdiendo peso cuando la conquista de la jornada laboral de diez horas se hizo incompatible con las corrientes de los ríos, que por su intermitencia exigían que los trabajadores y trabajadoras pasaran más tiempo en la fábrica. Lo que rastreo en el ensayo es el modo en que este tránsito fue respaldado por parte de la ciencia termodinámica aplicada a ámbitos como la fisiología del trabajo, que trataba de minimizar la disipación de la energía en los procesos productivos y de atajar sintomatologías como la fatiga de los trabajadores, un fenómeno en el que la imaginación decimonónica quiso ver una manifestación de la entropía.

Por lo demás, frente a otras posiciones críticas contemporáneas, que tienden identificar a la ciencia de la energía con un dispositivo de control social, no me interesa negar la validez de sus formulaciones. Pero sí recalcar que la termodinámica fue mucho más que una revolución post-

mecanicista en el campo de la física. Lo cierto es que la constitución de la energía en el verdadero *leit motiv* de los debates científicos del siglo XIX (incluso por delante de la biología evolutiva) se vio acompañada de la aparición de toda una serie de discursos e imágenes que legitimaron una percepción de la sociedad y del conjunto del cosmos que debe ser objeto de crítica radical.

Básicamente, esa operación respondió a una naturalización de la percepción industrialista del universo, por la cual la especie humana se encontraba llamada a canalizar la energía que este contiene en beneficio de la generación de una riqueza material exponencial. Así, por ejemplo, la tendencia a la disipación de la energía, que relacionamos con la segunda ley de la termodinámica, se relacionó con la vida disipada (incluyendo en esto connotaciones relativas a la moral sexual) de quienes se resistían a someterse a los dictados de la relación salarial. Esos individuos eran percibidos como voluntades díscolas respecto al mandato divino por el cual la articulación entre industria, capitalismo y combustibles fósiles debía maximizar, a través de la producción de bienes y servicios, los procesos de transformación de la energía descritos por la primera ley de la termodinámica. La tensión entre conservación y disipación de la energía atravesó así los imaginarios utópicos y distópicos del periodo (desde la realización cornucópica de la sociedad industrial hasta la muerte térmica del universo), pero ante todo se dispuso como una forma de gobernanza que reforzaba las nuevas relaciones de poder al interior y más allá de las fábricas.

En el plano cosmovisivo, la cultura visual del siglo XIX muestra una relación multivalente con los imaginarios productivistas. Por poner solo unos ejemplos, encontramos allí el romanticismo del paisaje pintoresco, que anhela una reconexión amable con la naturaleza perdida, donde se entremezclan elementos propiamente nostálgicos con la creación de comunidades experimentales, como en los proyectos impulsados por John Ruskin en clave anti-industrialista alrededor del distrito de los Lagos. Pero también es destacable el impacto que el desarrollo de la industria y la revolución en los transportes tuvo sobre la pintura de paisaje, creando una suerte de sublime fósil, como en los cuadros de William Turner. Por no hablar de la asimilación del conjunto de Gaia a una inmensa máquina de vapor, cuyo humo procedente del carbón se entremezclaba de manera natural con el celaje de Madrid, tal y como muestra una de las imágenes más inspiradoras para la realización del libro: la ilustración creada por el ingeniero Alberto Palacio con motivo de la Exposición de Filipinas (1877) en el Palacio de Cristal del Retiro.



-Adrián: Uno de los aportes en mi opinión más sugerentes y originales del libro es la definición ampliada que realizas de la noción de estética. ¿Puedes compartirla con nosotros? ¿En qué confluye y en qué se diferencia ésta de la definición anterior de imaginario?

-Jaime: En el libro me interesa retomar un concepto ampliado y antropológico de la estética, con las posibilidades y riesgos que esa apuesta teórica supone. Posibilidades en la medida en que permite abordar el campo de la sensibilidad estética más allá de lo que son las formas propias del arte, con

el que tradicionalmente ha quedado asociada. En este sentido, retomo una idea de Terry Eagleton, quien subraya que en su génesis moderna (a través de los escritos de Alexander Baumgarten) la estética fue comprendida en un primer momento como una ciencia de la sensibilidad, esto es, de la experiencia que hacemos del mundo a través del conjunto de nuestro aparato sensorial. La estética moderna surge como un estudio del cuerpo y la materialidad sensible, contrapuesto a los excesos conceptuales y abstractos del pensamiento cartesiano.

El problema de esa concepción es que puede reforzar el dualismo mente-cuerpo o discurso-sensibilidad que trata de combatir. Por ese motivo señalo que, en realidad, ha sido el cuerpo, como territorio de lo estético, donde la ideología moderna ha tenido sus repercusiones más efectivas y persistentes. El componente potencialmente emancipador de lo estético fue rápidamente capturado por los dispositivos de poder. Por ese motivo, cuerpo y hegemonía han quedado enlazados como si se tratara de una cinta subjetiva de Moebius. En ese sentido, el libro es una apuesta por combatir la propensión de muchos discursos ecologistas a subrayar la importancia de la toma de conciencia o de la verdad científica, en la medida en que pasan por alto que eso no nos dice nada sobre cómo el conocimiento se puede encarnar subjetivamente en formas de resistencia.

Pienso que en ese sentido el combate dentro del ámbito de los imaginarios es esencial. Por responder a tu pregunta, para mí los imaginarios representan justamente el punto de confluencia entre estética e ideología. Creo que eso se puede apreciar con claridad en la ilustración de Palacio. El modo en que naturaliza la identificación industrialista de Gaia con una inmensa máquina de vapor movida por combustibles fósiles es una construcción ideológica. Pero su carácter efectivo depende de su formalización y sus afectos estéticos, de cómo generar una determinada imagen del mundo que vehicula pasiones y sentimientos: en este caso, el deseo de la Restauración española de subirse al tren de la modernidad fósil, en una época en la que la propia pervivencia del Imperio, al que alude la carabela de Colón que corona el monumento, se encontraba comprometida.

-Adrián: En mi trabajo de tesis doctoral¹, y también en algunos artículos posteriores², me he dedicado a tratar de profundizar en la definición de imaginario de Cornelius Castoriadis, quien tú mismo reconoces como una influencia importante en tu trabajo. Para éste, los imaginarios son aquello que moldea las representaciones, los afectos y las intenciones de una sociedad. Es decir, lo que piensa, lo que valora y lo que quiere. No obstante, la verdadera dificultad de su teoría se encuentra en la tarea de determinar en qué lugar social se sitúan esos imaginarios, cuál es su sede. La conclusión de mi investigación es que la sede de dichos imaginarios es, sin duda, las subjetividades humanas y sus instituciones, pero también sus construcciones materiales y técnicas. Estas sedes, a su vez, son vectores de co-creación y modificación de dichos imaginarios. ¿Qué opinas tú sobre esta cuestión?

-Jaime: Estoy de acuerdo. Sobre esto tú has pensado mucho más que yo, pero trataré de ensayar una respuesta.

El libro parte de una concepción no determinista de la tecnología. En lugar de explicar la historia social como una derivación de la historia tecnológica (o de lo que el marxismo dogmático denominaría “el desarrollo de las fuerzas productivas”), trato de desviar la interpretación hacia el modo en que la tecnología emerge en el ámbito de la organización del trabajo como respuesta a los conflictos sociales que lo atraviesan. Es la tesis del marxismo político y de la explicación que articula Malm en torno a las consecuencias de la conquista de la jornada laboral por parte del movimiento obrero británico. Este forzó a la clase capitalista a recurrir a un modelo fósil que permitiera incrementar la productividad del trabajo por unidad de tiempo, así como a un desarrollo tecnológico (concretado en los diversos modelos del motor de vapor) que, además de propulsar esa

¹Adrián Almazán Gómez, «Técnica y autonomía. Una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis» (Filosofía, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2018).

²Adrián Almazán Gómez, «La ontología del mundo socio-histórico de Cornelius Castoriadis. El problema de la sede de las significaciones imaginarias sociales», *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 9, n.º 16 (2020): 203-29.

productividad, presionó a la baja el valor de los salarios a través del reemplazo del trabajo humano y de la creación de un ejército laboral de reserva.

Ahora bien, con independencia de que suscribamos o no la hipótesis de Malm, el modo en que hemos interiorizado una comprensión teleológica y autónoma del desarrollo tecnológico, que borra las huellas de su relación con la historia social, no puede explicarse tan solo desde el análisis de la producción industrial y sus relaciones de explotación. La crítica de la economía fósil debe incluirse en una crítica más amplia de los imaginarios fosilistas. En ese plano, las imágenes y los discursos que acompañaron a la nueva organización fósil del trabajo y a la emergencia de la ciencia de la energía jugaron un rol activo, no meramente representativo, que se encuentra rocosamente afianzado en una concepción social de la tecnología que pervive hasta hoy.

La ilustración de Palacio presenta una cosmovisión absolutamente delirante, pero no más que la fe ecomodernista en la geoingeniería como solución a los retos del cambio climático. Hoy la posibilidad de pulverizar con aerosoles la atmósfera, de blanquear el cielo para incrementar el efecto albedo, ha reemplazado al blanqueamiento de la contaminación que la imagen de Palacio construía a finales del siglo XIX, donde el humo fósil se confundía con las nubes de Madrid. Pero es la potencia hegemónica de esos imaginarios la que condiciona que una intervención masiva en los sistemas climáticos nos parezca más viable, no ya que una transformación radical de los intercambios socio-metabólicos del capitalismo industrial, sino incluso que la práctica de una mera acupuntura sobre los subsistemas económicos. Incluso el reformismo neokeynesiano resulta utópico al lado de los dispositivos masivos de captura de carbono.

-Adrián: Si como parece estamos básicamente de acuerdo en este punto, ¿no crees que los ejemplos que has elegido para tratar de reconstruir esa historia de los imaginarios de la energía resultan un tanto insuficientes? Habiéndote centrado fundamentalmente en la construcción de una suerte de génesis intelectual de la estética fósil, ¿no has corrido el riesgo de volver a confinar la noción de imaginario al ámbito de las ideas, a equipararla con la caduca superestructura? Es más, ¿no hay un cierto sesgo clasista al tomar como elementos de análisis productos de “alta cultura”? ¿No se puede, y quizá se deba, tratar de rastrear esa estética fósil o, tal como yo lo entiendo, los imaginarios industriales, también en la cultura popular (novela, cine, artes gráficas) y, sobre todo, en la constitución material del mundo (tecnologías)?

-Jaime: Diría varias cosas. En primer lugar, que el libro tiene un perfil teórico deliberado. Persigue antes delinear un territorio epistémico para futuras investigaciones que hacer una cartografía exhaustiva de casos de estudio. Trata de avanzar, probablemente de manera demasiado ambiciosa, un paradigma crítico que a su vez pueda activar nuevas formas de la imaginación política. Así que comparto que es un esfuerzo insuficiente e incompleto. Justamente ahora estoy trabajando en un proyecto que trata de responder a los señalamientos que realizas, y que se plantea como una historia de la cultura fósil, en la que se compaginan el análisis de formas y sensibilidades hegemónicas y de resistencia.

Sobre lo otro que comentas, no creo que centrarse en el ámbito de las ideas implique reforzar la dicotomía estructura-superestructura. Lo que el ensayo intenta es añadir una capa de sentido más a la explicación del auge y extensión de la modernidad fósil, comprender el modo en que los discursos y las imágenes han urdido una trama material que es, sin duda, enormemente compleja.

En cuanto a la alta cultura, es un concepto que habría que delimitar con precisión, pues puede resultar engañoso. ¿Es alta cultura un cuadro de Turner, en un momento en que la constitución del espectador moderno se encontraba bastante indefinida, con la apertura de los museos como nueva esfera pública? ¿Lo es más o menos que una ilustración aparecida en prensa, como la imagen de Alberto Palacio? En todo caso, no desmerezco para nada la importancia de rastrear en la novela, el cine o las artes gráficas la constitución de la estética fósil, aunque tampoco me resulte evidente por qué algunas de esas producciones culturales son por sí mismas más populares que otras que menciono en el libro, como las relacionadas con el activismo artístico. En

realidad, en su génesis y consolidación, la novela y el cine narrativo mantuvieron un fuerte vínculo con las formas de auto-comprensión de la burguesía como clase social en ascenso.

Finalmente, pienso que la crítica que arrojó sobre la prevalencia de los discursos tecnofílicos en el campo de las artes visuales contemporáneas, da una idea de que comparto lo que comentas en torno a la crítica de las tecnologías.

-Adrián: En la pregunta anterior se intuye ya una de las incertidumbres que me ha generado la lectura del libro. En éste es la energía (en particular la fósil), y sus imaginarios asociados, la que se considera determinante a la hora de definir el tipo de “estética” que se ha construido a lo largo de los últimos dos siglos. Ahora, ¿es sensato dar tanta centralidad a estos imaginarios de la energía? ¿No están nuestras sociedades contemporáneas atravesadas no tanto por una estética fósil como por una estética industrial y capitalista? Es decir, ¿no se subordinan los imaginarios de la energía a otros, como por ejemplo los del progreso (como tú mismo parece apuntar en la p. 89)?³

-Jaime: Lo que el libro trata de argumentar es que el concepto y los imaginarios de la energía surgidos durante el transcurso del siglo XIX, al menos en el contexto británico, son indiscernibles del desarrollo de la industria y el capitalismo (aunque estos pre-existieran a su modalidad fósil). En este punto no hago más que suscribir en clave estética el argumento de Malm. El modelo fósil (y por extensión, la estética fósil) no es un modelo energético entre otros, sino que *incorpora* (y me gustaría subrayar este concepto, por las resonancias con la noción de estética que planteaba más arriba) las relaciones sociales y medioambientales que fundamentan el nudo gordiano entre capitalismo, industria y necrosfera. Para mí la energía no se subordina a los discursos del progreso, sino que la encarna. Básicamente porque entiendo la energía como un concepto multifacético, en el que confluyen la física, la economía, la política y la cultura. La hegemonía del concepto industrial de energía depende justamente del modo en que anida todas esas vertientes.

Y, sin embargo, estas vertientes presentan tensiones entre sí. Por ejemplo, los discursos de las industrias culturales han venido recurriendo de manera creciente a la energía creativa del intelecto general como solución a los retos de la civilización, en paralelo a la degradación de las condiciones de trabajo de los trabajadores (creativos o no) y a los diagnósticos sobre el pico de los combustibles fósiles, que sitúan a la baja la disponibilidad de energía primaria en las próximas décadas. Aquí los imaginarios culturales de la energía y la física de la energía aparecen disociados. La profusión de los discursos en torno a la energía creativa se contraponen a la entropía que afecta a los cuerpos y los recursos energéticos. En un contexto de desfondamiento ecológico, este cóctel entre, por un lado, demandas de pro-actividad y, por otro, precariedad laboral, con los malestares materiales y psicosociales asociados, es potencialmente explosivo, y creo que el ecologismo debería estar dispuesto a intervenir políticamente en ese terreno.

Sin embargo, persiste un cierto abismo entre los discursos críticos procedentes de la teoría cultural, más atentos a cómo se producen y manifiestan en el plano molecular esos malestares, y una cierta crítica ecologista que se conforma con enarbolar la bandera de los diagnósticos científicos como si fueran las tablas de la ley. Eso dificulta una tarea que es cada día más acuciante. En mi opinión, es fundamental explorar la tangente entre los malestares contemporáneos (en su doble vertiente, material y psíquica), que son tendencialmente mayoritarios, y las formas de reinención de la vida buena que demanda la transición ecológica. Esa confluencia entre subjetividad afectiva y objetividad ecosistémica tan solo está abocetada en el libro, que ensaya una suerte de reescritura ecológica de la teoría cultural. Creo que merecería un trabajo específico. Necesitamos combinar la empatía que los gaianos demandan en relación con el conjunto del planeta, con la empatía respecto a las masas populares, no siempre detectable en los discursos ecologistas. Es más: algunos de ellos, particularmente en su vertiente colapsista, caen con frecuencia en la sociofobia, un reflejo invertido del desdén por lo social que caracteriza al neoliberalismo.

³Uno de los lugares donde se ve esta insuficiencia es en el modo en que se vincula maquinización fósil e inversión de la centralidad de los ámbitos orgánicos e inorgánicos, en la p. 84. ¿No sería esta inversión muy anterior y estaría más bien vinculada con la creación de un imaginario del progreso? Para Mumford se sitúa en el siglo XVI.

En ese sentido, considero que el reto de nuestra generación es desbancar el paradigma del “desarrollo sostenible” para implantar una especie de “decrecimiento sostenible”. Lo que me interesa de esta segunda fórmula es que lo “sostenible” no apunta solo (o no tanto) a las condiciones eco-sistémicas, sino a lo que consideramos social, económica y subjetivamente sostenible para el conjunto de la población y en los diversos contextos geográficos. Eso implica hacernos cargo del punto de no retorno biofísico del que partimos, pero también de la matriz subjetiva que atraviesa los diferentes cuerpos, condicionada por múltiples trayectorias históricas y geopolíticas, así como por asimetrías en términos de clase, género y raza, que impiden elaborar una receta universal derivada de la verdad revelada por los diagnósticos científicos.

-Adrián: Una de las peculiaridades de tu libro es que no está construido siguiendo una lógica lineal. Se parece más bien a un paseo en un jardín frondoso donde al girar una esquina uno siempre puede encontrarse un macizo de flores, una fuente o un hermoso pavo real. Un paseo que, a priori, pareciera que no condujera a ningún lugar determinado aunque, en realidad, se desarrolla siempre dentro del mismo espacio ajardinado. Pese a ello, mi intuición es que de poder identificar un objetivo fundamental en tu trabajo éste sería el de establecer un diálogo crítico con el arte contemporáneo, sus concepciones filosóficas de base y sus objetivos políticos. Comenzando por lo primero, ¿cuál es la concepción ontológica dominante que identificas en dicho arte contemporáneo? ¿En qué sentido crees que debería transformarse?

-Jaime: Me gusta mucho el modo en que lo describes. El libro, en su estructura, contiene una apuesta estilística. Fue muy importante para mí pensar en una formalización precisa, que permitiera acercarse a él como si se tratara de una aventura intelectual. Tiene, en ese sentido, un componente experimental. Eso le resta capacidad pedagógica. Supongo que lo convierte en un dispositivo más teórico de lo que me gustaría, impregnado de las inercias poéticas que afectan a la escritura artística. Pero también es cierto que ese es el territorio del que parte de mi trabajo y al que no quería dejar de interpelar.

Sin duda, el libro contiene afirmaciones intempestivas sobre la esfera artístico-cultural, un campo al que me interesaba trasladar algunas de las reflexiones que, en otros ámbitos, son bastante conocidas, como las relativas a las consecuencias socio-culturales de la crisis energética. Aunque no lo puedo desarrollar, creo que el analfabetismo ecológico que ha afectado al arte contemporáneo responde a una condición estructural, articulada sobre imaginarios del progreso tecnológico y la globalización cultural que no han sido suficientemente cuestionados.

En ese sentido, una de las reacciones que más me sorprendieron durante las presentaciones del ensayo fue una apreciación que realizasteis Jorge Riechmann y tú. Giraba en torno a una idea que defendí, según la cual desde la segunda posguerra mundial los imaginarios culturales occidentales se disociaron radicalmente de los límites biofísicos, identificando la amenaza al desarrollo de la civilización industrial en la posibilidad de una guerra nuclear y no tanto en la bomba de relojería que, más en sordina, se estaba gestando con motivo de la gran aceleración de la crisis ecológica. Vosotros me replicasteis que, en verdad, durante ese mismo período estaban surgiendo algunas de las voces más relevantes del ecosocialismo y de la crítica del industrialismo.

Eso me hizo pensar y percatarme de que procedemos de mundos diferentes. Al margen de la valoración que podamos hacer sobre la capacidad que esas voces tuvieron para permear a sectores sociales amplios, lo cierto es que en las narrativas artísticas contemporáneas lo que ha predominado han sido los énfasis sobre los efectos de la desmaterialización del objeto artístico, la expansión medial de la aldea global y las posibilidades emancipadoras de la tecnología digital. Desde el arte conceptual hasta el activismo *hacker*, pasando por la teoría del cognitariado como nuevo sujeto revolucionario, ha existido una conciencia mínima (siendo generosos) sobre el reverso ecológico y metabólico de la deriva (post)industrial de los sistemas socioeconómicos occidentales. El libro está escrito, entre otras cosas, para combatir frontalmente esas posiciones. No es un ensayo tecnofóbico, pero sí que realiza una apuesta concreta por desviar la centralidad de esas narrativas desde el binomio arte-tecnología hacia la triangulación entre arte, sociedad y naturaleza.

-Adrián: Comparto contigo la necesidad de escapar de la centralidad del binomio arte-tecnología que impregna, por ejemplo, la ontología de una corriente como los *nuevos materialismos*. No obstante, la propuesta alternativa de ontología para el ecologismo social que despliegas en las pp. 147-150 también me genera algunas dudas. En ésta, si yo he entendido bien, planteas, por un lado, la necesidad de asumir que: “La física, la política y la cultura son mutuamente irreductibles”⁴. Es decir, que el conocimiento o la acción sobre uno de estos ámbitos puede y suele dejar intactos a los otros, tal y como tratas de expresar cuando señalas que: “La descripción del ciclo del nitrógeno no ayuda por sí misma a explicar los procedimientos y las relaciones de poder que operan en una asamblea vecinal o en el Congreso de los Diputados [...]”⁵. Pero, por otro lado, manejas una noción de naturaleza caracterizada por una continuidad esencial entre los ámbitos “natural” y “técnico/urbano”. ¿No es esto hasta cierto punto contradictorio? ¿No nos permitiría una ontología basada en la noción de Gaia, o en la forma en la que teoriza la naturaleza-4 Jorge Riechmann⁶, dar un mayor sustento a esa irreductibilidad?

-Jaime: Es una pregunta muy difícil de responder en pocas líneas, pero intentaré hacerlo. Cuando digo que la física, la política y la cultura son mutuamente irreductibles no quiero decir que sean independientes. Creo que la política y la cultura gozan de una autonomía relativa respecto a la física. Están condicionadas por ella en algunos aspectos, pero en otros no: por ejemplo, me costaría mucho encontrar la relación entre la entropía y mi pasión por el Atlético de Madrid. Tampoco creo que la física cuántica tenga mucho que decir sobre mi aversión a Albert Rivera. Ernest García lleva razón cuando, en su último libro, a propósito del determinismo energético del colapsismo, señala que debemos entender la física como una suerte de materialismo negativo, que delimita más bien lo que *no* es posible que suceda en las formaciones económicas, sociales y culturales, pero que más allá de eso deja un margen de incertidumbre muy grande, que en mi opinión es el campo mismo de la disputa política.

Y, aunque este sea tu campo de especialización, creo que algo similar sucede con la tecnología: se nutre de la naturaleza para su constitución material, pero su estructura concreta depende de contextos culturales y relaciones sociales que no se pueden reducir simplemente a ella. Por ese motivo, el libro defiende una ontología que subraya las líneas de continuidad entre naturaleza y cultura (admitiendo, por ejemplo, que la creciente complejidad de las comunidades humanas es difícilmente concebible sin la disponibilidad de energía abundante y barata, aunque eso diga muy poco sobre las diversas formas de organización política que estas puedan adoptar), pero también las discontinuidades que atraviesan esa relación.

Me gusta en ese sentido la distinción que establece Malm entre continuidad sustancial (o material) y discontinuidad de las propiedades. Por ejemplo, aunque podamos adjudicar a otras especies un carácter teleológico o cultural en sus acciones (que pueden estar orientadas a fines o ser resueltas de modo diferente por los diversos grupos), las formaciones socio-culturales y las estrategias intencionales que caracterizan a nuestra especie poseen una especificidad incuestionable. En ese sentido, creo que es imprescindible complementar las llamadas de alerta ecologistas a combatir el exencionalismo de las ciencias humanas y sociales (según el cual la interpretación de las sociedades humanas puede prescindir de los aspectos relativos a los intercambios metabólicos con el resto de la naturaleza), con el rescate analítico de la singularidad de las culturas humanas, un aspecto decisivo para imaginar un proyecto de transición ecosocial con ambición hegemónica.

Por volver sobre el libro de Ernest García, estoy de acuerdo con él en que toda sociología es, después de todo, una sociología medioambiental, pero creo que, pese a todo, debe seguir siendo una sociología.

⁴Jaime Vindel, *Estética fósil. Imaginarios de la energía y crisis ecosocial*, et al. 07 (Barcelona: Arcadia; MACBA, 2020), 148.

⁵Vindel, 148.

⁶Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005).

-Adrián: Totalmente de acuerdo contigo en lo anterior. Continuando con la discusión sobre el papel del arte en este contexto, en tu libro leemos: “El desafío que afrontan esas prácticas artísticas es articular *estéticamente* [...] las instituciones [...] y contrapoderes que respondan a las demandas de la crisis ecosocial [...]. Hoy una estética ecologista no puede recluirse en la negación de lo existente, sino que debe contribuir a trazar de modo afirmativo alternativas cosmopolíticas concretas y con un potencial hegemónico”⁷. ¿Podrías profundizar un poco más en este papel social que asignas al arte? ¿Puedes explicarnos mejor a qué te refieres con las nociones de cosmopolítica y hegemonía, que juegan un papel importante en la dimensión propositiva de tu libro?

-Jaime: Otra gran pregunta. Esos pasajes del libro enlazan con otras investigaciones que he realizado previamente en torno a la relación entre arte, activismo y estética. En ellas he analizado cómo, en sus prototipos más interesantes, el activismo artístico ha jugado un rol significativo no solo como socializador de determinadas verdades políticas y demandas sociales, sino a la hora de producir nuevas percepciones y afectos (de ahí la alusión a la *estética*) comunitarios. Y lo ha hecho, además, recurriendo a modos de producción estética con un perfil tecnológico muy bajo, incluso precario.

El caso que me parece más ilustrativo es el de *El Siluetazo* argentino, una propuesta que tres artistas argentinos compartieron con las Madres de Plaza de Mayo con motivo de la Tercera Marcha de la Resistencia. La acción consistió en instalar un taller de producción de siluetas en la vía pública, que muy pronto adquirió vida propia, al margen de la voluntad de los artistas, y que con el tiempo se convirtió en la política visual de todo un movimiento social por los derechos humanos y la memoria de los detenidos-desaparecidos por la dictadura militar. Los asistentes a la marcha cedieron sus cuerpos para ser siluetados, estableciendo un vínculo simpático con los desaparecidos. Las siluetas fueron después pegadas en los muros del centro de Buenos Aires. Lo interesante es que, más allá de su carácter re-presentativo (en un sentido, además, literal), la producción de siluetas se convirtió en sí misma en una forma de estructurar la protesta y de constituir afectivamente una comunidad de resistencia a la dictadura.

Pienso que ese tipo de prácticas son un legado muy potente, que encarna formas de disenso estético (por decirlo con Jacques Rancière) que también pudimos apreciar en las marchas y concentraciones del movimiento climático anteriores a la pandemia. Ahora bien, en el caso de los imaginarios ecosocialistas existen algunas dificultades particulares. Una de ellas (no es una cuestión menor) tiene que ver con la propia dimensión de la crisis ecológica. Es algo demasiado grande para que quepa en una representación. Una suerte de sublime antropocénico. Pero, por otra parte, una ilustración como la de Palacio debería llevarnos a la acción: ¿no se trata acaso de una síntesis visual perfecta y compleja de una determinada cosmopolítica, con una pretensión hegemónica deliberada? La imagen hace que percibamos en la modernidad fósil un destino común para la nación española, convertida en sinécdoque de un mundo occidental que se ha atribuido la custodia de la evolución de la especie.

-Adrián: Vamos entrando ya en la dimensión más puramente política de tu libro. Es ésta, sin duda, la que me ha generado más incertidumbres e incluso me ha llegado a resultar chocante por momentos. No puedo estar más que profundamente de acuerdo contigo cuando planteas “la necesidad de impulsar una transición cosmovisiva en la que el paradigma energético productivista no acapare las ilusiones humanas de la emancipación”⁸. Empero, me resulta sorprendente que con un objetivo tal la presencia de autores clave en la construcción de críticas al imaginario del progreso y en la elaboración de una alternativa política emancipatoria no productivista sea o relativamente escasa (como en el caso de Ivan Illich o Lewis Mumford) o directamente inexistente (en tu libro no aparecen Simone Weil, Jacques Ellul, Bernard Charbonneau, Gustav Landauer, Federico Urales o William Morris).

⁷Vindel, *Estética fósil. Imaginarios de la energía y crisis ecosocial*, 244.

⁸Vindel, 266.

Si me parece interesante profundizar en estas ausencias es porque creo que responden a un prejuicio hacia esta crítica anti-industrial que ha atravesado al grueso de los autores marxistas del último siglo y que encuentro, de alguna forma, reproducido en tu reflexión bajo la forma del miedo al romanticismo o a las “nostalgias románticas”⁹, etiquetas que han sido utilizadas como armas arrojadas contra todos los autores y autoras que anteriormente listaba. Vamos a dedicar un poco de atención a esta cuestión. En primer lugar, ¿a qué románticos tienes en mente cuando en tu libro señalas que éstos se caracterizan por “subrayar la profusión, la continuidad y el carácter prometeico de las fuerzas que atraviesa el cosmos [...], suelen ser más optimistas [...] pero también menos realistas y poco efectivos políticamente. Su ánimo expresa un cierto anarquismo existencial. Son profetas de la movilidad de la materia y de las emociones intensas, motivo por el cual, para su bien y para nuestro mal, nunca elaborarán una teoría del Estado ni fundarán una sección sindical, estructuras y organizaciones mortalmente intrincadas y tediosas”¹⁰? ¿Son estas también características que identificas en los ludditas, de los que hablas también brevemente¹¹? ¿No ha sido el pensamiento analítico o racionalista igual o más insensible a los límites o poco o nada operativo políticamente en clave emancipatoria?

-Jaime: Creo que es una apreciación acertada. No desmerezco para nada la aportación de esos autores. Me he acercado en otros textos a los que me resultan más familiares, como William Morris. En todo caso, la crítica del progreso está formulada en el libro en relación a una figura que, por lo demás, siempre he sentido afectiva y políticamente como muy afín. Me refiero a Walter Benjamin. En este punto, lo que hago es matizar la posibilidad que diversos autores (desde Michael Lowy hasta Jorge Riechmann) han planteado de recuperar algunos fragmentos de la obra de Benjamin como precursores del ecosocialismo. En este sentido, creo que la crítica benjaminiana del progreso no implica necesariamente la de la civilización industrial. Contiene las ambivalencias propias de un tiempo tumultuoso y contradictorio, de transformaciones sociopolíticas profundas. Eso es lo que la hace apasionante, pero también limita su alcance actual.

En relación a la segunda parte de tu pregunta, el libro cuestiona los imaginarios ecológicos organicistas, que no son muy útiles para afrontar las complejidades de las formas de organización institucional de las sociedades “avanzadas”. Pienso que esos imaginarios han nutrido no solo al ecologismo, sino a las utopías políticas de superación del Estado. Por supuesto, comparto la necesidad de combatir al Estado capitalista, pero no comparto identificar eso con la superación del gobierno y con la posibilidad de reconstruir comunidades orgánicas horizontales. En ese aspecto soy gramsciano: creo que nuestras sociedades y Estados son un conglomerado dialéctico de fuerzas e intereses enfrentados, pero que justamente por ello no se dejan reducir a una interpretación unívoca. La sociedad es el apoyo mutuo, pero también la mafia napolitana; del mismo modo que la educación pública estatal es un mecanismo que asegura la reproducción del sistema, al tiempo que un espacio de socialización con una transversalidad que no poseen otros modelos educativos más experimentales, pero también más elitistas. La ambivalencia ideológica atraviesa por igual a sociedad y Estado, y en general creo que a una parte importante del ecologismo contemporáneo no le interesan mucho ni una ni otro.

Considero que la transición ecosocial exigirá más y no menos gobierno (en la medida de lo posible, sometido a escrutinio público), del mismo modo que exigirá más democracia de base. También una burocracia más ágil, no el fin de la burocracia. En este sentido, el Estado es algo que casa mal con los imaginarios de Gaia, pese a que sus partidarios sean profesores de universidad. Es probable que todo esté relacionado con todo, como diría Barry Commoner, aunque no sepamos muy bien cómo se aplica esa afirmación al vínculo entre la fragancia de las rosas y un formulario de la Agencia Tributaria. No me parece casual que Bruno Latour desdeñe la capacidad de los Estados

⁹Vindel, 83.

¹⁰Vindel, 174.

¹¹Vindel, 83.

para afrontar el aterrizaje de emergencia implicado por la transición ecosocial. Y, sin embargo, no tenga problemas en hacerse ilusiones con una hipotética reforma de la Unión Europea.

Por otra parte, considero que los pliegues institucionales que conforman la realidad social entran en fricción con los imaginarios ecologistas focalizados en las estrategias intersticiales y de desconexión. No desmerezco esas estrategias, pero son tan imprescindibles como insuficientes. Diría algo similar respecto al horizontalismo democrático, que abusan de la fe en la presencia deliberativa de los activistas sociales. En la medida de lo posible, hemos de impulsar esos procesos, que tienen un valor en sí mismos, pero también requerimos de procedimientos institucionales que posean autonomía, sobre cuyo funcionamiento no sea necesario discutir permanentemente. La burocracia no siempre es negativa. No es lo mismo el sistema de préstamo interbibliotecario de las universidades públicas, que es lo más parecido que conozco a la utopía civilizacional, que las agencias evaluadoras de la investigación, sometidas a un concepto empresarial de la ciencia.

Por otra parte, creo que la transición ecosocial exigirá constitucionalizar a nivel nacional y supranacional el ecosocialismo, de un modo similar a lo que ha hecho el neoliberalismo a través de dispositivos como los tratados de libre comercio.

-Adrián: Desde mi punto de vista, la importancia de los aportes de estos autores anti-industriales o de este anticapitalismo “romántico” es que sus críticas nos ofrecen es otra forma de comprender la oposición al capitalismo industrial. Éste no sería reprochable única ni exclusivamente por su injusticia, por su capacidad de generar desigualdad o, a partir del siglo XX, por su insostenibilidad. Lo que todos estos autores nos vienen a indicar es que la sociedad industrial, articulada a partir de la acción conjunta y solidaria del capitalismo y los estados de bienestar, han supuesto sobre todo un vector de erosión de la autonomía social. Es decir, que nuestro problema no es únicamente un metabolismo ineficiente¹² o un mal reparto de la riqueza, sino también una Gran Expropiación de la capacidad social de comprender y reestructurar la vida.

Desde esta perspectiva, la idea del Estado del bienestar como fundamentalmente un dique ante la capacidad de expropiación del capitalismo, tan en boga en las propuestas actuales de nekeynesianismos ecológicos como el Green New Deal, tendría que ser profundamente revisada. ¿Cuál es tu punto de vista sobre lo anterior?

-Jaime: Estoy básicamente de acuerdo con lo que comentas. Creo que los autores de referencia varían, pero la orientación intelectual y política apunta en una misma dirección. Para mí, E. P. Thompson, quien sentía una fuerte simpatía por los ludditas, ha sido en ese sentido una referencia fundamental. Creo que en este punto sí que aciertan Michael Lowy y Robert Sayre, o el propio John Bellamy Foster, cuando reivindican el potencial ecologista de la obra de autores como Thompson o, con algunos matices, Raymond Williams. En ambos casos la impronta romántica es muy evidente.

Uno de los conceptos fundamentales de Thompson, la “economía moral de la multitud”, enlaza justamente con la autonomía a la que aludes. El historiador británico rescataba el modo en que las comunidades de vida pre-industriales organizaban el acceso a bienes de consumo tan básicos como el pan de acuerdo a criterios morales, ajenos a la supuesta capacidad del mercado para fijar automáticamente los precios. Encarnaban una normatividad autónoma, asociada a formas de vida menos escindidas de los equilibrios ecosistémicos. Ese nudo se vería cortado por los procesos de expropiación de bienes comunes como los pastos para el ganado, los bosques de leña o los cauces fluviales. Es lo que después Marx describiría como el proceso de acumulación originaria. Sin embargo, creo que lo interesante del concepto de economía moral de la multitud es que puede ser recuperado para interpretar otros procesos históricos. Por ejemplo, ha sido muy fructífero en el campo historiográfico, como demuestra el trabajo de Chris Ealham en torno a la agencia política de la CNT de Barcelona durante las décadas previas a la guerra civil.

¹²Vindel, 86.

Por otra parte, como comento en el libro, Thompson se convirtió en un crítico muy agudo de la evolución del estado del bienestar en Inglaterra. Era muy consciente del conjunto de fuerzas sociales que, en una onda larga que podría abarcar desde 1848 a 1948, habían impuesto el pacto entre capital y trabajo que siguió a la Segunda guerra mundial, sedimentado en las constituciones jurídicas y materiales de posguerra. Sin embargo, en contraste con la nostalgia actual por los Treinta gloriosos, Thompson describió cómo los estados del bienestar se estaban convirtiendo ante todo en estados de “oportunidad”, una igualdad de partida que inoculaba ya el virus meritocrático.

En este sentido, y en diálogo con lo que están planteando autores como César Rendueles, creo que sería necesario recalcar no solo los cambios estructurales que supuso el neoliberalismo, sino las líneas de continuidad que se observan con la evolución de los estados del bienestar de posguerra. Sin duda, esas continuidades resultan aún más evidentes en el plano ecológico, donde el neoliberalismo representa lo que he denominado como la “aceleración de la Gran aceleración”, una crisis medioambiental que en realidad ya estaba en curso desde el inicio de la Guerra fría, como consecuencia de la activación de las políticas desarrollistas (desiguales y combinadas, que dirían los marxistas) a lo largo del planeta.

Pero por volver a Thompson, también podemos encontrar en algunos de sus libros motivos de reflexión que podrían movernos a la esperanza. Una esperanza un tanto ingenua, aunque no conozco versiones de la esperanza que no contengan dosis de ingenuidad. Estoy pensando en su trabajo historiográfico más relevante, *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963), que fue reeditado hace unos años por Capitán Swing. Es interesante leerlo al calor de los debates actuales sobre culturalismo y obrerismo, que dan por sentado que la identidad obrera se construye en torno a la satisfacción de las demandas materiales, una posición sumamente deudora de los imaginarios del “bienestar”. Si lees el libro de Thompson, apreciarás que, en verdad, la cuestión material no fue decisiva en la constitución del primer movimiento obrero. Bien al contrario: incluso cuando algunos sectores de la clase trabajadora mejoraron objetivamente sus condiciones materiales, vivieron de manera traumática el modo en que la generalización de la industria y de la relación salarial acabó con sus formas previas de vida (imponiéndoles nuevas relaciones de producción) y les apartó de sus medios de subsistencia. En ese aspecto me parece que adquiere una potencia histórica muy evidente la reivindicación que realizas de la autonomía, que sin duda en la actualidad debería adoptar nuevas expresiones, si bien el vínculo con la tierra al que nos remiten los imaginarios pre-industriales no es algo que podamos despreciar a la ligera.

Para terminar, habría que añadir que la nostalgia obrerista por el mundo de la fábrica ignora que, como destaca Thompson, el peso de los trabajadores industriales en ese primer movimiento obrero era más bien marginal. La composición de clase era mucho más compleja de lo que solemos pensar y respondía a un proceso complejo y demorado de creación de vínculos relacionales. Si la reivindicación que acabo de plantear de la autonomía tiene un corolario ecologista evidente, en la medida en que combate la asociación entre clase, bienestar y extensión del consumo, esta última apreciación posee un componente político más explícito. La construcción de agencia política en términos de clase es un arte de la enumeración, consistente en articular las luchas existentes en un antagonismo común que no renuncie a las diferencias. Nos hace falta mucha más apertura, mucha más generosidad y mucho menos identitarismo. El obrerismo es un identitarismo más, un producto del mismo culturalismo al que critica.

-Adrián: Creo que tenemos mucho que aprender de estas reflexiones de Thompson para poder construir hoy un ecologismo social con la agencia suficiente para conseguir cambiar de rumbo a un Titanic que está ya herido de muerte. Eso me conecta con otro elemento con el que estoy profundamente de acuerdo en tu libro: la necesidad de una reconstrucción institucional que se haga cargo de la elaboración de nuevos fines sociales no productivistas y no fosilistas. Ahora, ¿tiene que ser esta reconstrucción institucional realizada necesariamente en clave estatal? ¿Qué opinas de ideas como la de los horizontes político-comunitarios de Raquel Gutierrez y o las nuevas teorías de la comunalización? ¿Quién deber tener la iniciativa en el cambio social que necesitamos? Y, sobre todo, ¿puede el estado ser un vector de lucha contra la crisis ecosocial global habiendo sido, y

siendo aún, uno de los protagonistas clave del proceso de erosión de la autonomía del que venimos hablando?

-Jaime: También tiene que ser realizada en clave estatal. Creo que ese sería el matiz fundamental que yo introduciría. Desde luego, podemos discutir sobre qué grado de importancia concedemos al Estado. Probablemente tú le concedas menos que yo, y yo a su vez menos que algún amigo común. Es una cuestión abierta y que implica afrontar un campo minado de contradicciones. Pero, en todo caso, mi sensación es que en el ámbito ecologista se debate muy poco en torno a ellas. ¿Cuáles son las posibilidades y los límites de las políticas públicas ecologistas? ¿Tenemos algo así como una teoría ecologista del Estado neoliberal? ¿Nos podemos permitir no tenerla? Lo dudo, sinceramente.

Yo no siento ninguna fascinación personal por el Estado. Mi inclinación subjetiva es, en ese sentido, bastante romántica y anarquista. Pero me parece un error político muy grave plantear que porque un espacio institucional no nos parezca la panacea (por ejemplo, la universidad neoliberal), debemos renunciar a dar la batalla en su interior. Sé que compartes esta última apreciación, pues de hecho esa pelea es la que damos en el día a día. Y, sin embargo, a veces tengo la sensación de que esa experiencia no la incorporamos, no al menos de manera central, a nuestras consideraciones sobre la transición ecológica. ¿Por qué motivo, si muchos de nosotros somos o aspiramos a ser profesores universitarios o investigadores en Organismos Públicos de Investigación, condenamos tan a la ligera que algunos compañeros estimen que la vía electoral y la conquista de cuotas de poder en las instituciones del Estado es una exploración necesaria para la transición ecosocial? ¿Por qué damos por sentado que las políticas públicas no pueden ensanchar el espacio de la autonomía, del mismo modo que -en determinadas circunstancias- los movimientos sociales son capaces de forzar la acción de gobierno? No lo tengo tan claro, la verdad.

En cuanto a Raquel Gutiérrez, confieso que sobre todo me he aproximado a sus textos en relación a los conflictos que atraviesan la realidad boliviana. Compartiendo las críticas al MAS (en particular, las realizadas desde el feminismo), también considero que a Bolivia le hemos pedido demasiado. Pensar que el gobierno de Evo Morales, con todos sus defectos y todas sus virtudes, estaba en disposición de implementar una transición post-neoliberal que institucionalizara en unas cuantas legislaturas las cosmovisiones aymaras me parece una ilusión ideológica. Un síntoma de izquierdismo típico de los discursos que gozan de más predicamento en la esfera cultural, y que no suelen prestar demasiada atención a la dimensión geopolítica. Esos discursos deben cumplir un rol fundamental a la hora de tensionar los procesos concretos de transformación ecosocial, pero me parece que no pueden renunciar al realismo político.

-Adrián: Uno de los momentos más chocantes del libro son las páginas 112-114, en la que listas una serie de posiciones ecosociales alternativas al ecomarxismo o ecosocialismo que tú propugnas. Desde mi punto de vista, algunas de tus definiciones son un tanto injustas y dan la impresión de reducirse a la construcción de muñecos de paja que sean fáciles de vapulear con el fin de garantizar la hegemonía en exclusiva de tu posición ideológica. Ello es evidente en la forma en la que reduces el “colapsismo” a un suerte de ideología aristocrática que habría abandonado cualquier interés por el bien común (que para ti reside en una transición ecosocial planificada) y se habría entregado al sálvase quien pueda. ¿Crees que esa visión recoge la posición mayoritaria dentro de los discursos del colapso? ¿No se caracterizan éstos más bien por señalar el riesgo inminente de un colapso no tanto del capitalismo, sino de las condiciones de habitabilidad de Gaia, de donde extrae conclusiones estratégicas distintas a las de cierto ecomarxista pero no menos sensibles al bien común? Es más, ¿no señalas tú mismo que el colapso está ya en marcha¹³?

-Jaime: Sobre lo primero que comentas, soy sensible a ese tema, así que, si lo has percibido de ese modo, probablemente tu crítica sea justa. De todas formas, si no recuerdo mal, lo que hacía en ese pasaje es sintetizar algunas del ecomarxismo, no tanto poner de manifiesto cuál es la mía. Creo que

¹³Vindel, 343.

a día de hoy matizaría bastantes elementos de esa tendencia teórica, que redundan en la obsesión marxista por rescatar al padre.

Sobre el colapsismo, dentro de esa esfera podrían ubicarse voces diversas. Algunas de sus aportaciones resultan imprescindibles, como las que advierten sobre las repercusiones ecosociales de la crisis energética o las que tratan de incorporar a la crítica cultural la conciencia sobre los límites biofísicos del planeta. Pero también creo que en ese entorno intelectual existen dificultades para pensar la sociedad en términos hegemónicos y el cambio político en términos institucionales. Creo que ambos elementos, característicos de la política moderna, lo seguirán siendo en tiempos de declive energético y cambio climático.

En relación a la última parte de tu pregunta, no tendría problema en afirmar que el colapso está en marcha. Pero va a seguir en marcha por mucho tiempo, me temo. Para mí el colapso no es un acontecimiento definitivo de signo escatológico, tal y como parecen sostener algunos colapsistas. Es más bien un proceso histórico, que alternará desencadenantes y retrocesos parciales, puntos de crisis y de recomposición, sensaciones de frustración y de esperanza, etc. En realidad, la dinámica de los conflictos que se avecinan (en la que ya estamos instalados), con las potencialidades y límites que entrañan, se parecerá mucho más a los dos siglos pasados de lo que imaginamos. El ecologismo de signo conservacionista tiene buenos motivos para olvidar el siglo XX. Creo que el ecologismo político debería aprender de él. De manera crítica, pero aprender de él, pues representa un campo de transformaciones históricas cuya memoria es ineludible si queremos afrontar con alguna perspectiva de éxito lo que se nos viene encima. Me parece que deberíamos concentrar nuestros esfuerzos en cómo repensar políticamente el siglo XX desde la asunción de los límites biofísicos.

Finalmente, en mi opinión es discutible que podamos deslindar las crisis del capitalismo de las que afectan a la habitabilidad de Gaia, aunque respondan a temporalidades y dimensiones sin duda diferentes. Sería fantástico poder debatir con más calma sobre esas conclusiones estratégicas que mencionas, pues son claves. Pero para mí la pregunta central que podríamos realizarnos es: ¿por dónde empezar? Y, en ese sentido, me parece que la hipótesis Gaia (por llamarla de modo un poco pedante) tiende a reforzar una concepción política extramuros (por utilizar un término de Jorge Riechmann) que no nos dice gran cosa sobre los conflictos intramuros. Yo invertiría los términos. En mi opinión, solo saldremos del atolladero del capitalismo industrial si somos capaces de politizar en un sentido ecologista luchas que no necesariamente son percibidas como tal, no al menos en primera instancia, y esto abarca desde la reducción de la jornada laboral hasta la política de vivienda. Creo que, en ese sentido, se están realizando avances tanto en el ámbito del activismo (donde se apuntan crecientes sinergias entre diversos movimientos sociales y el ecologismo) como en el de la política institucional, aunque aun queda mucho camino por recorrer.

-Adrián: Ahondando un poco más en esta dimensión estratégica de tu propuesta, la lectura de tu libro me deja con una incertidumbre. ¿Consiste tu propuesta en algo así como domeñar la destructividad de los modos modernos de producción pero conservándolos en lo básico¹⁴, poniendo en el centro a una ciencia que se entendería como neutral¹⁵; es decir, construir una sociedad industrial sostenible? ¿O la idea es, más bien, rechazar esos modos modernos de producción y estructurar un nuevo metabolismo basado en lo que denominas “tecnologías intermedias o blandas”¹⁶; es decir, una sociedad no industrial? ¿No crees que es necesario ampliar nuestra crítica a la tecnología más allá de las cuestiones metabólicas y entrar también en su relación con la cuestión de la autonomía? ¿Consideras útil para ello la distinción entre técnica y tecnología que proponía en mi último libro¹⁷?

-Jaime: Este es un tema sobre el que yo no he pensado tanto como tú. Para mí el debate central, más allá de la dicotomía que planteas, es cómo procedemos a un desmontaje de la megamáquina en que

¹⁴Vindal, 106.

¹⁵Vindal, 255.

¹⁶Vindal, 238.

¹⁷Adrián Almazán Gómez, *Técnica y tecnología: cómo conversar con un tecnólogo* (Madrid: Taugenit, 2021).

se han convertido las sociedades industriales. Creo que ahí la cuestión no estriba tanto en discutir si debemos preservar o no los modos modernos de producción. Pienso que estaremos de acuerdo en que eso no es materialmente viable, no al menos en su dinámica de crecimiento exponencial. Pero creo que es fundamental ser analíticos a la hora de determinar qué tecnologías podemos conservar y cuáles no, en qué escalas hacerlo, de qué manera desmontarlas, en qué tiempos.

Entiendo que la dimensión totalizante de la megamáquina es algo que no debemos obviar, pero también creo que hemos de hilar fino si queremos que la crítica de la tecnociencia capitalista no arroje al niño con el agua de la bañera. Si aspiramos a que tenga una aceptación amplia hemos de hacernos cargo de que también los cambios sociales han de ser sostenibles. En ese sentido, pienso que la pandemia ha sido un campo de pruebas. Sin duda, ha fortalecido la aceptación de discursos biopolíticos con un sesgo ideológico sumamente inquietante, que suponen una vuelta de tuerca más en la historia de las sociedades de control contemporáneas. Pero también ha puesto el foco en las capacidades de la ciencia para dar respuesta a través de un esfuerzo coordinado (las vacunas entremezclan la cooperación científica con la privatización de sus resultados) a problemas que la propia dinámica de la megamáquina capitalista genera (los efectos de extensión de la agroindustria y la proliferación de nuevos patógenos a través de procesos de zoonosis).

Por supuesto, se podría argumentar que el acento sobre las vacunas, incluso sobre la defensa de la sanidad pública, impide llegar a las causas últimas de la pandemia. Es cierto. Pero también lo es que no siempre la política práctica puede remontarse a la explicación de las causas últimas, sino que con mucha frecuencia (desde el ámbito familiar al parlamento) se ve condicionada por marcos discursivos más estrechos. Y debemos tener la inteligencia política suficiente para intervenir en todos ellos.

En definitiva, no creo que la ciencia sea neutral, pero tampoco en que deba ser denostada como un todo. En ese sentido, no compartiría la dicotomía entre una sociedad industrial y una no-industrial. Aunque considero que la distinción que estableces en tu libro entre técnica y tecnología es muy relevante, soy más cauto a la hora de condenar la tecnología de manera genérica. Entre otras cosas porque, si nos tomamos en serio a la termodinámica, creo que resulta más conveniente hablar de una sociedad post-industrial que de una sociedad no industrial. Sabemos que no hay vuelta atrás.

Con lo que sí que estoy plenamente de acuerdo es con la idea de que la crítica de la tecnología debe inscribirse en una crítica social más amplia. Y ahí sin duda la reivindicación de la autonomía, que se ve socavada por el aparato tecnológico, es muy necesaria.

-Adrián: Otro momento que me chocó mucho en la lectura es aquél en el que parece criticar a los discursos que ponen en el centro de su propuesta de transición cosmovisiva nociones como frugalidad y autocontención apuntando a que éstos podrían estar de alguna forma legitimando la miseria actual de gran parte de la humanidad¹⁸? ¿Entendí bien esa crítica? ¿No resulta como poco problemático equiparar frugalidad y miseria cuando ese es precisamente el juego que las élites pretender hacer para atacar a la línea de flotación de la propuesta política del decrecimiento?

-Jaime: No era esa mi intención. Pero diré algo. Nuevamente, se trata de una cuestión de contexto discursivo. En otros pasajes del libro abogo justamente por repensar de manera radical los esquemas conceptuales de la teoría cultural en torno a la idea de frugalidad. Por ejemplo, mediante la recuperación de Epicuro/ Lucrecio y el modo en que su legado reaparece en algunos pasajes de la obra de un teórico, por lo demás bastante vanguardista, como Mark Fisher. Sin embargo, la apuesta por la intensificación cualitativa -no cuantitativo- del deseo, que podría conciliarse con la apelación a la moderación y la *áskesis*, también puede adquirir rasgos aristocráticos. Me parece que llevar el discurso de la frugalidad a Sudán no resulta muy adecuado. Del mismo modo que quienes hablan a la ligera sobre el fin del trabajo como horizonte emancipador, deberían ser prudentes a la hora de acercarse a una cola del paro. Por lo demás, que las elites asocien miseria y decrecimiento no me parece que sea una razón suficiente para ignorar que debemos estar muy atentos al modo en que

¹⁸Vindel, *Estética fósil. Imaginarios de la energía y crisis ecosocial*, 271.

construimos en los diferentes espacios comunicativos el discurso del decrecimiento. Eso es algo que las elites tienen mucho más claro que los decrecentistas, me temo.

Si el decrecimiento ansía tener alguna perspectiva de éxito debe adquirir rasgos hegemónicos, incluso populistas. El desprecio actual por el populismo (pienso, por ejemplo, en el último libro de Sergio del Molino) es síntoma de una recomposición social liberal del sentido común de época que, en realidad, desprecia el pueblo, la política y la democracia. Jacques Rancière lo supo describir muy bien. Y en ese plano los discursos que abogan por la autocontención, más allá de lo atractivos o insulsos que nos puedan resultar, confinan la interpelación al plano individual y comparten cierto ánimo sociofóbico. El reto político y cultural de nuestro tiempo es qué tipo de populismo decrecentista articulamos. Ningún cambio histórico significativo es la resultante de un agregado de voluntades individuales. Y soy escéptico respecto a la idea de una conversión religiosa masiva, que algunas voces plantean como modo de extender socialmente la aceptación de una transición ecosocial basada en la renuncia material.

-Adrián: Lo que parece evidente es que uno de los nudos de conflicto cruciales que atravesaran este siglo XXI será el choque de trenes entre límite y deseo. En tu libro se presta mucha atención a este problema. Por un lado, mediante la propuesta de una geología de las pasiones¹⁹, que de alguna forma constituiría un modo de tratar de cartografiar la estructura rocosa del deseo contemporáneo. ¿Podrías hablarnos un poco más de esta idea?

-Jaime: Esta es una idea que tomo a partir de diversos pasajes de la obra de Walter Benjamin y Aby Warburg. Tal y como explico en el libro, ambos opusieron a la estética fósil como forma subjetiva del desarrollo industrial, basada en la aceleración y linealidad del tiempo histórico, la comprensión de lo fósil como una serie de estratos de tiempo soterrados que podían aflorar a la superficie de la historia a modo de acontecimientos disruptivos.

Warburg planteó esta idea en relación a las *pathosformeln*, las formas transhistóricas de las pasiones humanas que, frente a la desaparición de los gestos de la burguesía ocasionada por la modernidad capitalista, con la homogeneización cultural derivada de la extensión del mercado, él supo detectar en culturas tachadas de “primitivas” como los indios *hopi*, que estaban sufriendo un proceso de aculturación derivado de los desplazamientos territoriales y el exterminio de las comunidades indoamericanas de Estados Unidos. Por su parte, Benjamin identificaba en las mercancías obsoletas una especie de fósiles que conectaban la historia social con la historia natural, y que contenían promesas de emancipación similares a las que detectaba en la capacidad que las revoluciones poseían para conectar las luchas y los sufrimientos del pasado con los conflictos del presente.

En ese sentido, la geología de las pasiones a la que apelo trata de relativizar el alcance de la mercantilización capitalista de la subjetividad. Aunque se trate de un fenómeno incontestable, existen en nosotros deseos latentes y valores perdurables, heredados de generaciones anteriores, que han de ser reactivados en un contexto en el que componer subjetividad y límite es un imperativo socio-ecológico. Por ejemplo, aunque esto constituya casi un anatema para la teoría cultural, frente al hedonismo banal extendido por el consumo tecnológico, en la práctica amplios sectores de las clases trabajadoras han heredado de sus padres y abuelos una cultura del esfuerzo, sin duda indisociable de un contacto más directo con la tierra y las tareas agrícolas, que puede ser de utilidad en un horizonte de contracción de la disponibilidad energética, que implicará reequilibrar el peso de las relaciones endosomáticas y exosomáticas en los intercambios sociometabólicos que mantenemos con la naturaleza. En ese sentido, probablemente una de las apuestas más controvertidas del libro es la reivindicación que realizo de una concepción no productivista y democrática del trabajo.

-Adrián: Ahora, más allá de ese diagnóstico, en tu libro hay también una conciencia clara de la necesidad de una limitación social de los deseos y una propuesta institucional que articularía dicho

¹⁹Vindel, 173.

movimiento de autocontención. ¿Puedes hablarnos un poco más de en qué consiste esta apuesta de planificación institucional e internacionalista de los deseos? ¿Deberíamos incidir en los deseos o más bien en las necesidades?

-Jaime: Creo que las dos dimensiones (necesidad y deseo) no se pueden escindir, aunque por otra parte nunca lleguen a coincidir. No existe una concepción de las necesidades que haga retroceder al deseo hasta convertirlo en una ecuación metabólica. Del mismo modo que no se pueden ampliar las necesidades hasta satisfacer infinitamente aquellas formas de deseo con tendencia a la *hubris*. Las perspectivas del decrecimiento deben convivir con esa tensión, que constituye el corazón mismo de lo humano. Así que diría que nuestra tarea histórica, y esto implica una intervención política de alto voltaje, es cómo imaginar una política cultural de masas que acorte la distancia entre esos dos mundos, sabiendo que nunca llegarán a fundirse.

Además de una tarea política, es una tarea poética. Debe tener un anclaje institucional transnacional, pero también debe materializarse en formas sensibles que se infiltren en nuestra vida cotidiana, que asumamos corporalmente como parte de nuestro paisaje social y nuestra experiencia vital diaria. Creo que, en ese ámbito, es interesante rescatar toda una gama de prácticas artísticas y culturales que han florecido en paralelo al desarrollo de la civilización industrial, desde los objetos transicionales y post-mercantiles del constructivismo soviético hasta las formas biomiméticas del diseño naturalista. Esa vertiente estética de la transición ecosocial debe acompañar a los procesos de reorganización democrática del trabajo, entendido en el sentido que acabo de plantear.

-Adrián: Una de las razones que suelen esgrimirse para la necesidad de este tipo de proyecto es evitar el auge de ecofascismos que aplasten la libertad y profundicen en la desigualdad y la injusticia bajo el paraguas de la promesa de poder mantener intactos los deseos constituidos al calor de la sociedad industria. Ahora, ¿no crees que las posturas que pretenden transformar los deseos desde arriba y reorganizar la satisfacción de necesidades desde el estado, como por ejemplo el ecoleninismo de Malm, pueden ser la antesala de la reconstrucción de nuevos autoritarismos de izquierda ahora pintados de verde?

-Jaime: Ese riesgo existe y debemos hacer todo lo posible para anticiparnos a él. Si bien tiene el mérito de situar la cuestión del Estado en el centro de los debates ecosocialistas, esa apuesta de Malm está enunciada hasta ahora de manera más provocativa que sistemática. Dicho esto, por supuesto que comparto que el Estado no es la única vía para construir una hegemonía ecosocialista decrecentista. Creo que para adquirir una consistencia afectiva más rica y persistente es necesario multiplicar los espacios de socialización. Pero también debemos tener muy claro que quizás un buen modo de avanzar en esa dirección es reducir la jornada laboral o asegurar los derechos de existencia de las personas. Fisher decía algo que me parece luminoso: la época de esplendor de la contracultura británica coincidió con la promulgación de una ley de vivienda que generaba menos inestabilidad vital en los músicos y artistas. Esa articulación virtuosa entre políticas estatales y experimentación contracultural invita a imaginar con pasión el futuro. Ambas dimensiones no son excluyentes, aunque las sinergias que se puedan generar siempre estarán expuestas a conflictos y a equilibrios inestables.

-Adrián: ¿Quisieras añadir algo, profundizar en alguna cuestión o abordar alguna cuestión importante que consideres que ha quedado fuera de nuestra conversación?

-Jaime: No, muchas gracias.