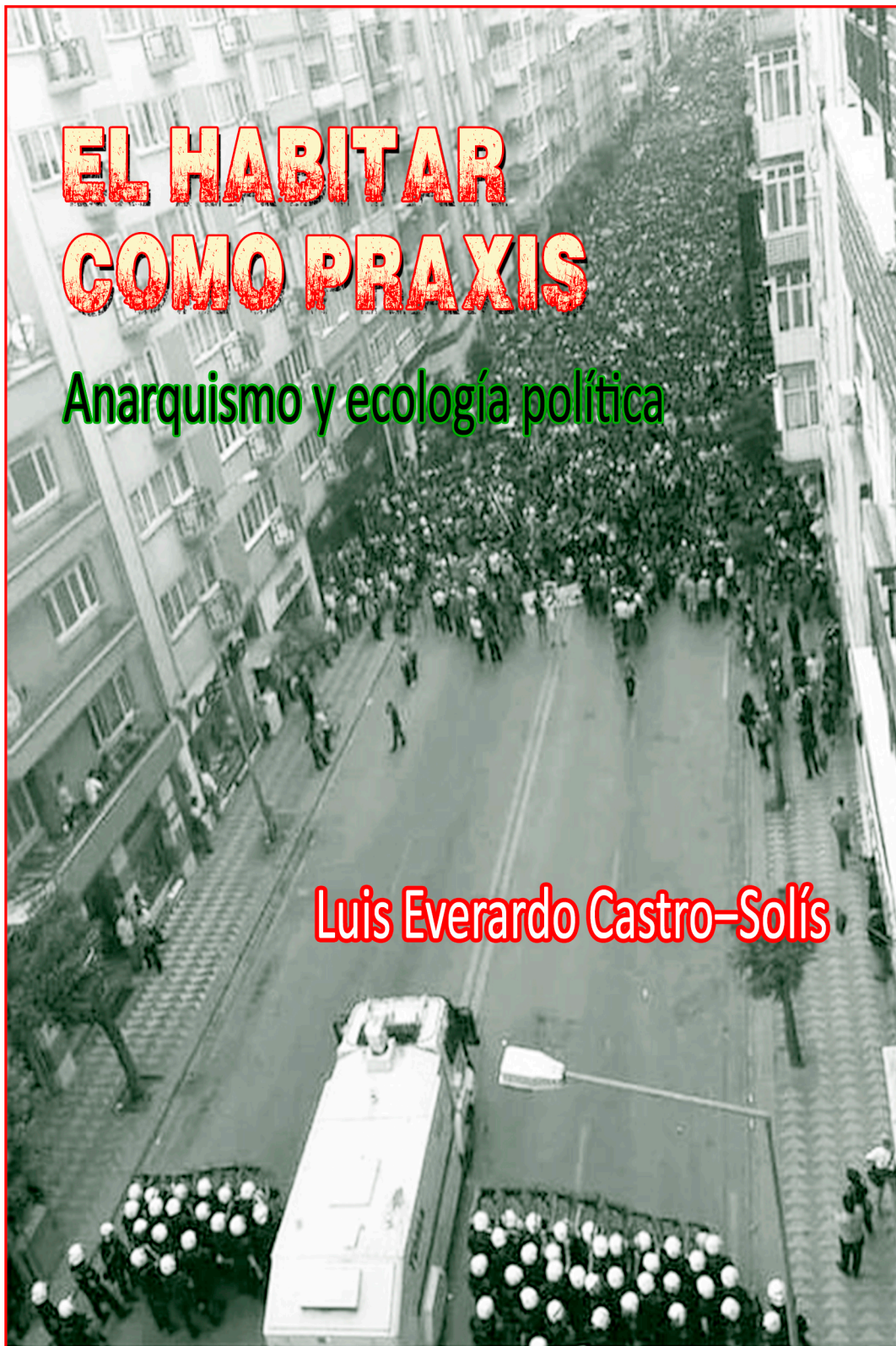


EL HABITAR COMO PRAXIS

Anarquismo y ecología política

Luis Everardo Castro-Solís



El presente texto busca reflexionar sobre la relación entre el pensamiento anarquista y los ejes principales del habitar en el bienestar: la cultura, la estabilidad sociedad–naturaleza, el reconocimiento de las diversas voces de agentes humanos y no humanos, una ética ecuménica, el empoderamiento para producir el hábitat, entre otros elementos, todos de una ecología política que aporta contenido al pensamiento crítico y a una heurística de la sustentabilidad fuerte.

Luis Everardo Castro–Solís

EL HABITAR COMO PRAXIS

ANARQUISMO Y ECOLOGÍA POLÍTICA

ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at:

<https://www.researchgate.net/publication/376784118>

Article in *Hermeneutic* • December 2023

Autonomous University of Coahuila

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

https://solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

Introducción

Ciudad contemporánea y cultura

Cultura y ética para habitar en bienestar

Ética, anarquismo y praxis ecológico–política

Habitar en bienestar desde la ecología política

Referencias bibliográficas

INTRODUCCIÓN

El presente texto busca construir una reflexión preliminar en torno a los contenidos de pensamiento crítico que aporta al anarquismo contemporáneo, el pensar acerca del habitar en bienestar posible en la ciudad contemporánea desde la ecología política como praxis.

CIUDAD CONTEMPORÁNEA Y CULTURA

El urbanismo táctico contemporáneo, que aquí se denominará urbanismo vulgar, aparece como estrategia idílica de desbloqueo de capital en la época moderna, a partir de la Hausmanización de París a finales del siglo XIX, ejemplo paradigmático de un proceso acelerado de urbanización concomitante a la producción de constelaciones de procesos socioespaciales que, más allá de cualquier teorización o compendio que pueda citarse al respecto, aparecen en el espacio como artefactos, tanto materiales como simbólicos, ubicuos y directamente observables en una multiplicidad de emplazamientos en el orbe, que no obstante su carácter funcional como proceso capitalista de producción y circulación, o más bien, por ello mismo, se encuentran plagados de irregularidades y contradicciones que cuestionan su caracterización como productores de la ciudad, y más aún como espacio para

habitar en bienestar. Al respecto pueden revisarse Lefebvre (1968) y Harvey (2013).

El urbanismo vulgar, se ejerce desde las verticalidades de la llamada “gobernanza”, término que se refiere a procesos de configuración socioespacial sumamente reaccionarios, es decir, contrario a los procesos sociales y bio-físicos del bienestar en el habitar la ciudad, el pueblo o el campo, en correspondencia con los designios conductistas de quien se autotitula superior o detenta el poder en el proceso histórico material que sostiene la distopía urbana pseudo-democrática neoconservadora y nominados *ad-nauseam* en su propaganda apologética como desarrollo urbano, desarrollo sustentable, ciudad resiliente, ciudad vivible, ciudad inteligente, ciudad accesible, ciudad verde, ciudad verde azul, y demás sombrillas ideologizantes, que desde la sala de diseño desarrollista, son formas de captar capital desde “la urbanización, el pueblo mágico o la ruta turística”, de captar la base de pobreza no acotada, de asegurar condiciones generales y comunales de producción de condiciones, pero que no es otra cosa que cosechar potencial humano y natural de sus fondos ecológicos cautivos y que, en el análisis crítico real, son observados como mecanismos preferenciales de clase y políticas de sistema económico para la producción de procesos urbanos de capitalización. De esto damos cuenta Castro y Aragón (2021).

Por su carácter de poder vertical descendente productor

de funcionalidad, es decir, condiciones de producción, en su devenir cuadriculador de la naturaleza, homogeneizador del discurso y aplanador de las resistencias, no puede abarcar la totalidad del espacio en un solo movimiento, por eso, ese urbanismo, se basa fundamentalmente en el establecimiento de diferenciaciones y opacidades, vale decir, adentros y afueras sistémicos, necesarios para la funcionalidad (capitalización) del aparato productivista, que se generan a partir de descarados actos de especulación, patrimonialismo, abuso de poder y privilegios, nepotismo, redes de complicidad, etc., es decir, la criminalidad operacional de cuello blanco usual en las sombras de la creación de “toda gran fortuna” en los procesos de acumulación originaria contemporánea; en este sentido, pudiera decirse que hay un sensible, y característico, déficit de ética y un relativismo de principios en la práctica del urbanismo vulgar.

A la vez, implica una reducción de la complejidad del hábitat, pues busca comprender la complejidad de un sistema cultural de vida, mediante la super-simplificación supeditada a la mercantilización del espacio y la conductualización de la población como fondo ecológico, que conlleva impactos en el habitar sobre-simplificado como un asunto meramente formalista: es decir, responde con formas a cuestiones de fondo, reduciendo la complejidad del problema de habitar a tres dimensiones de un espacio “construido” presumiblemente habitable: el

hábitat emanado del demiurgo capitalista (como evidencia, la foto área de cualquier ciudad medio o metrópolis en la región), que dista mucho de resolver el problema del Lefebvriano “derecho a la ciudad” (Lefebvre, 1968) en tanto que aparece como un hecho constatable su racionalidad antiecológica y funcional al modo de producción hegemónico (Harvey, 2013).

Es un crimen de lesa ecología, y no se le puede denominar de otra forma desde las sombras de los neo-extractivismos y ante el abismo de la deuda ecológica del norte sobre el sur planetario, pues, junto con esos procesos, en su requisa de espacios y recursos comunales, el urbanismo vulgar desmantela sistemáticamente la naturaleza originaria, y con ella, los elementos vitales necesarios para producir una ciudad o hábitat urbano vivible, accesible, resiliente, etcétera, (o un pueblo, o un campo) y que conlleva la producción de bienestar realmente existente, justamente lo contrario de lo que, según nos dicen, se pretende, deviniendo la ciudad contemporánea, en lo que eufemísticamente y no sin ironía podríamos denominar “corral de manejo”. A propósito, dicho dispositivo industrial de control logístico aparece en el contexto de implantación de la dieta de carne en Norteamérica a partir de la guerra contra España y la guerra civil norteamericana (c. 1865) para el procesamiento y enlatado industrial de ingentes cantidades de carnes de res y de cerdo y su envío desde los porkvilles a los frentes de guerra (Walsh, 1982) desde donde

se observa su necesidad de una vocación conductista y sanguinaria, para optimar la tasa de explotación de fondos ecológicos, en este caso, cadenas de desensamble animal; aun hoy, se enseña en las escuelas de ingeniería el problema de la empacadora y el almacén, como caso paradigmático de optimización del flujo de costo mínimo.

No puede olvidarse que el afán de dominar, acotar y conducir la naturaleza es un signo característico de la tiranía que pretende controlar, conducir y normar a la cultura misma como fondo ecológico revolvente. Justamente, por las arbitrariedades del totalitarismo en el contexto de la dominación en el habitar urbano, la cultura, es decir aquello con lo que nos conectamos con la naturaleza para resolver ecuménicamente el problema de existir venciendo a la penuria comunalmente y con libertad social, ha devenido en dispositivo funcional simbólico y práctico del productivismo corporativo liberal. Hay que descolonizar la producción de la cultura, nos tienen secuestrado el planeta.

Por lo tanto, aparece la posibilidad y la necesidad crítica de descolonizar la gobernanza (al respecto puede revisarse Castro, 2019) es decir, de desafiar frontalmente la idea de que una entidad superior tiene que establecer y normar contenidos de conciencia acerca de cómo vivir o de cómo producir la cultura y reemplazarla por la conciencia misma de la posibilidad de estructurar nuestro propio mundo de vida en comunidad y la diversificación de esta idea de producción, lo cual equivale a un acto de descolonización

cultural, vale decir, de tomar sobre sí, en el contexto comunicativo de una dialogía colectiva elaborada desde abajo y horizontalmente, la producción de relaciones de bien vivir, de bien estar, en el contexto de la ciudad–campo–naturaleza–hábitat como espacio complejo, difusor, concentrador y regulador de flujos materiales y simbólicos, de diversa escala, para esa producción vital.

CULTURA Y ÉTICA PARA HABITAR EN BIENESTAR

El ser humano en su transitar por la tierra en tanto híbrido socioecológico, es decir entidad sentiente performativa en coevolución con la naturaleza, posee derechos inalienables inherentes a todas las especies, siendo el derecho originario, por supuesto, el derecho a cosechar energía para su soporte, a partir de fuentes y tecnologías diversas desde los almacenes y fondos de recursos planetarios asequibles, no obstante, como denota la crisis ecológica perpetua, que no es otra cosa que la crisis productivista económica, la ingenuidad humana aplicada a la revolución tecnológica en el contexto del agigantado urbanismo vulgar, han acelerado de tal forma el flujo de energía subsidiada, que se ha causado una profunda disrupción en los ciclos biogeoquímicos planetarios, dejando una huella geológica indeleble en el horizonte del Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000).

Aquí detengámonos un poco a considerar la economía energética del humano, pues es el único organismo en el planeta que depende del subsidio energético para habitar; también es el único organismo del planeta que, si fuese removido totalmente del entorno planetario, la biósfera tendería a estadios ecológicos clímax, ya desprovistos de la perturbación humana. Lo cual es curioso, pues si se removieran otras especies, generalmente conllevaría a disrupciones e impactos en cascada, sobre todo en la cadena trófica. El ser humano requiere, por lo tanto, de la política para poder acotar el flujo energético a constricciones biogeofísicas planetarias.

El habitar humano, en el análisis final de orden táctico, se basa en el desarrollo físico de artefactos (sistemas artificiales con propósito) que le sirven como amplificadores de potencia en su ejercicio existencial frente a la naturaleza, que se construyen en el espacio de fases (espacio, tiempo, información o, si se prefiere, urbe, historia, comunicación), gracias a una miríada de relaciones materiales y simbólicas que los hacen posibles como sistema técnico, es decir, como lista (finita) de partes interrelacionadas, y los diversifican, como expresiones del desarrollo de la cultura, no exentas, a su vez, de elementos contradictorios y antagonistas en su tránsito económico, si se admite el termino, y por lo tanto complejas, vale decir, problematizadas en el contorno de los mismos espacios del habitar, en la búsqueda de bienestar, sobre todo al considerar el consumo de capital natural

irremplazable, el desbalance térmico–entrópico y los impactos materiales y sociales derivados de su flujo; lo cual, nuevamente, hace necesario un retorno al campo de la política, como arte de la resolución de conflictos, en principio de producción, distribución y consumo de artefactos y materiales necesarios para una praxis cultural. En otras palabras, la ecología humana es una ecología política, a la vez, una ecología cultural, y el problema principal de una sostenibilidad fuerte sería concerniente a la estabilidad de las relaciones entre sociedad y naturaleza en el proceso de habitar adecuadamente.

Por eso una ecología política tiene como problema principal la posibilidad de ejercer los procesos de desarrollo cultural requeridos y deseados para habitar con bienestar, vale decir, al sostenimiento de las relaciones materiales y simbólicas que hacen posible el bienestar en el habitar. La ecología política deviene en una ecología cultural, cuyo objetivo principal sería el desarrollo de un habitar sostenible, es decir sostenido, con el mayor bienestar posible, en otras palabras, un habitar dotado de estabilidad inherente en las relaciones entre la cultura y la naturaleza. Por supuesto una posibilidad como tal sólo podría hacerse colectivamente, con la participación de todos los grupos humanos, no es posible ni sostenible hacerlo individualmente. Cuanto más grandes sean esos grupos y mayor diversidad humana involucrasen, sería más potente el proceso, pero además son indispensables las directrices

axiológicas que den sentido y estructura al proceso de habitar; más aún, la participación política para establecer sobre la marcha esos “axiomas” coevolutivos, esas verdades existenciales, tiene que extenderse radicalmente hacia todos los seres vivos que habitan el planeta, en otras palabras, a la comunicación de sentido, en el contexto de una ecosemiótica con objetos y agentes híbridos socioecológicos que también tienen injerencia, en la construcción de derechos ecológico–políticos para la sostenibilidad fuerte.

Por lo tanto, una ecología política en condiciones de sostenibilidad fuerte es un proceso heurístico metodológico (una búsqueda adecuada) de carácter sistémico estructural de la estabilidad de las relaciones sociedad–naturaleza en el habitar en bienestar ecuménico planetario. Por supuesto no quiere decir que a escala local o personal no se tomen acciones y decisiones, sino que el carácter inconexo y la magnitud limitada de la acción aleatoria individual, deviene en voluntarismo desgastante e inútil si carece del potencial de la movilización colectiva que le pudiera otorgar el pensamiento axiológico previo, o sea, sin saber en torno a cual fuerza de cambio nos estamos suscribiendo; en la actualidad persisten y flotan en el espacio memético, una legión de pensamientos erróneos y corrientes ideológicas en relación con el llamado “desarrollo sostenible” sin que se haya logrado alivio a las interminables crisis ecológicas o las racionalidades irracionales productivistas se hayan movido

un ápice de su trayectoria crematística planetaria, entonces hay que saber distinguir de cuál “estabilidad” hablamos.

Es pertinente reflexionar sobre que constricciones son necesarias como requisito de diseño, para marcar directrices y cotas a los procesos de succión y circulación, debido a los requisitos termodinámicos de disipación de calor de los procesos materiales, por la finitud planetaria de los reservorios, así como por la capacidad limitada de asimilación de flujos antropogénicos en los flujos biogeoquímicos de re-sedimentación, para el mantenimiento de condiciones de nicho ecológico. Pues sin el reconocimiento estricto y consideración de esas constricciones, de esa finitud, no es posible obtener diseño sostenible alguno, ni simple, ni complejo; partir de su negación como verdad irrefutable es un crimen de lesa naturaleza. Lo cual, sin mayor discusión filosófica especulativa ni ideológica, demuestra la infactibilidad y la criminalidad ecológica del productivismo en el seno de las democracias corporativas globales.

Podría sostenerse que el costo de la deuda ecológica global histórica es, al menos, equivalente a la compensación acumulada de pasivos para sostener la pérdida secular de la tasa de ganancia a nivel global: El costo del Antropoceno¹ es

1 El Antropoceno fue una propuesta de época geológica por una parte de la comunidad científica para suceder o reemplazar al Holoceno, la época actual del período Cuaternario en la historia terrestre, debido al significativo impacto global que las actividades humanas han tenido sobre los ecosistemas

el costo del sostenimiento del capitalismo global histórico (en oriente y occidente, en socialismos productivistas y en democracias liberalistas). Es un aparato desbocado que está devorando y digiriendo al planeta y sus criaturas y es un imperativo categórico, ecológico, cultural, existencial, detenerlo.

¿Es esto un llamado a retornar a un estadio primitivo de la cultura? Como argumentaremos aquí, no es así, sino esto más bien es un llamado a reconocer límites específicos y al desarrollo de sistemas complejos de habitar sostenible, desde espacios cognitivos alternativos, liberadores, político–críticos, socialmente (comunicativamente) libres. A repensar, desde bases realistas y críticas, las alternativas de diseño de infraestructura urbana para que tomen en cuenta dichas consideraciones. En primer lugar, a transformar los principios mismos del diseño, puesto que, si el diseño hace fracasar al mundo, el diseño es en sí mismo fallido, entonces, que pasa con los artefactos –amplificadores de potencia– que hacen posible a la megamáquina productivista, su estatus sostenido a la vez que se traga al mundo y a sus criaturas. ¿No es esto una falla fundamental de los objetos diseñados? ¿O acaso no será un sospechoso parcialismo en la visión de diseño, que cierra los ojos ante el disparate tecnosférico, una aplicación ciega del conocimiento para fines deletéreos? Parece ser que hay un déficit ético en el

proceso del urbanismo vulgar.

¿Será excesivo decir esto, o es tan solo un recordatorio más de que, entre la diversidad de objetos diseñados, unos que señalan paradigmáticamente lo que se afirma, son los que integran el arsenal nuclear y otros amplificadores de potencia (armas) utilizados en la guerra? ¿Acaso no gastan las potencias guerreras, de la mano del corporativismo industrial bio–farmacéutico gigantescas masas y ponen en movimiento enormes flujos de dinero para asegurar la mutua destrucción catastrófica entre competidores? La pregunta aquí es, cual, posiblemente sería la tasa de retorno de dichas inversiones, en el contexto de la destrucción mutua asegurada; desde la torpe economía crematista, dicho valor es infinito, de no ser así, no se harían esas “inversiones”. La racionalidad incompleta conduce a la paradoja. Sin embargo, la “recapitalización” de la naturaleza, la inversión a fondo perdido en objetos de tercera naturaleza o naturaleza cocreada en el contexto campo–ciudad–habitat, se juzgan utópicos.

Con relación al agigantamiento tecnosférico y la aceleración de flujos energéticos hacia y desde la tecnosfera ¿Cuál es una cota superior aproximada para una economía biosolar? Para algunos expertos en demografía el tamaño óptimo (aproximadamente 1,5 miles de millones) se alcanzó en la década de 1960–69 (Daili, Ehrlich y Ehrlich, 1994) y en la actualidad la población es al menos cuatro veces superior. Significa que el único camino para alcanzar la

sustentabilidad realmente existente, es decir el suministro de soportes necesarios a sistemas sostenibles (sostenidos), es una contracción de la dimensión económico material, la “gran contracción económica” que es una implicación biogeofísica del arribo del sistema a cotas planetarias.

Por supuesto, una reingeniería de sistemas que recomiende la contracción de operaciones extractivas también se juzga utópica, no por impráctica, dado que es técnicamente factible, sin embargo, es contraria a la dirección en que va el complejo oligárquico corporativo global y a lo que está dispuesto a hacer para continuar con super ganancias explotativas; entre otras nivelaciones, la industria primaria tiene que cambiar de orígenes naturales originarios a fuentes de materiales en un contexto cerrado. En el otro lado de la cadena térmica, la recuperación de energía, gas, materiales, incluso agua, cosechados a partir de los residuos sólidos urbanos es crecientemente una posibilidad y una necesidad.

Aunado al acotamiento termodinámico como constricción, otro eje axiomático apunta a la necesidad de reconocer claramente la capacidad heterotópica del potencial humano y biológico, para configurar de formas diversas el habitar, por lo cual, la praxis transformadora pasa por un empoderamiento político real de las personas (Sánchez, 1993) y por la consideración de los códigos y comunicaciones de otras entidades híbridas socioecológicos con capacidad agencial (Latour, 1991) con resonancia desde sistemas

acoplados interpenetrados irritativos del sistema social (Luhmann, 2020), para construir “formas no totalizantes y descentralizadores, en las estructuras horizontales y en la diversidad, propias de un anarquismo [...] para trascender límites [paradigmáticos] de la ciencia estatal–corporativa contemporánea, que solo pueden ser superados [desde una epistemología] consustancial a la auto–organización de una sociedad autónoma”(Thorpe y Welsh, 2008).

La libertad social anárquica expresada en forma de técnicas democráticas negociadas y socialmente delineadas para una conceptualización alternativa y liberadora del habitar se reconoce como tarea política crítica, expresada a través de las luchas sociales que prometen y ejercen prácticas y prioridades epistémicas alternativas. Esta episteme requeriría el concurso observacional desde los habitantes combinando capacidades de observación, registro y análisis que contienen un potencial para el desarrollo de contenidos proactivos de base, realizándose como estructuras cognitivas y materiales descentralizadas, de abajo a arriba apropiadas al anarquismo social (Thorpe y Welsh, 2008).

De qué hablamos entonces cuando hablamos de la política, de lo social y de la creación de cultura inherente al homo sapiens desde tiempos inmemoriales: Se trata de desafiar al proceso productivista contemporáneo que tiene más de 500 años en gestación y del enfoque centroeuropeo iluminista del desarrollo para empezar a hablar (y decidir)

sobre el desarrollo propio posible; que el contenido de nuestra vida sea fruto de decisiones propias, hasta donde es dable, en suma, asumir nuestro ser—ahí histórico.

Ser sujetos (colectivos) de la historia, y no ceder a entes cupulares el privilegio de autoerigirse como sujeto histórico. Hablamos de desarrollar una ecología política o una ecología cultural, en suma, de habitar en bienestar.

La política se afinca pues en las relaciones sociales, y a su vez estas en la comunicación, lo contrario el solipsismo y la atomización de la distopía contemporánea, se basan desde luego en la cooptación, secuestro, conducción, perturbación, opacamiento, transfiguración, etc. de códigos comunicativos para fines favorables al hegemón, al colonizador o al ente monopolista; la ideología aparece como una distorsión del sentido en el contexto del sistema social comunicativo, como discurso conductivista.

Desde la base de grupos humanos, la cultura es, sencillamente, todo lo que el ser humano hace desde siempre, que básicamente es comunicarse, intentar, errar y volverse a comunicar, para resolver la vida y la angustia existencial, vale decir, buscar caminos de bienestar; más precisamente, el concepto de "cultura", en términos de una realidad social procesual, deviniente, histórico—simbólica, aparece como la dialéctica de la producción del habitar, que viene a ser la expresión contingente y enactiva de la creatividad humana ante la emergencia de novedad

cualitativa en su acoplamiento con el entorno, en primera instancia para resolver el problema de la penuria existencial, pero más allá, para producir el hábitat y dar sentido al lugar (el ser y estar), dotar de significado su existencia, en suma, ejercer su ecología política por derecho natural a habitar pacíficamente en el planeta. No obstante, consciente de la complejidad del concepto de cultura, puede referirse la revisión de Kroeber y Kruckhohn (1952).

La condición material y espiritual del ser humano le hace dotar a todas sus creaciones, por necesidad, de aspectos materiales y simbólicos que forman un todo complejo, vale decir, pleno de complementariedad, contradicción y antagonismo, que le deja sintetizar a los objetos del mundo y darle contenido a la existencia. En este sentido, del empoderamiento real de las bases ecológicas, si bien en la producción del hábitat contemporáneo, se distingue claramente el poder de la *poiesis* hegemónica isotópica, no se ve por ningún lado, sino hasta que aparece el término "habitar", el poder de una praxis contrahegemónica heterotópica posible.

Si habitar sosteniblemente es un problema cultural de índole sistémico estructural, es en el seno de la base de poder en donde pudiera operarse una profunda transformación de las bases axiológicas, para que pueda realizarse políticamente. Pero, queda claro que no en términos de una pseudodemocracia global corporativa, que esa ya nos está mandando al infierno, sino en términos de

una democracia global radical. ¿Será posible un anarquismo global que nos lleve a una ecología política planetaria biosolar, vale decir equilibrada en términos de la finitud planetaria y que maximice el potencial ecológico y la estabilidad sociedad–naturaleza, en la búsqueda del bienestar? Es en el tumulto de la incertidumbre ante los mayores retos planetarios en que se nos hace indispensable la ética, un componente necesario en el sistema axiológico de corrección cultural, haciendo uso de toda potencialidad disponible para imaginar y diseñar los sistemas que han de hacer obsoletos a los sistemas insostenibles.

Aparece aquí la posibilidad, más aún, la necesidad inaplazable de considerar una ética anarquista y su potencial de configuración social en la base de poder, como una ética de la cultura, es decir como una ética para habitar: el libre desarrollo y comunicación de marcos teóricos y metodológicos para una epistemología abierta del habitar, constituye un imperativo ético para comprender las contradicciones e inestabilidades sociales y ecológicas en medio de la crisis civilizatoria, en otras palabras, las mediaciones simbólicas y materiales que nos construyen, en el núcleo operativo de la economía política moderna, a la vez que imaginar el papel, para bien y para mal, que juega la innovación en las economías políticas futuras, con y desde la diversidad de voces, de sentidos y representaciones, de agencias e híbridos socioecológicos presentes.

ÉTICA, ANARQUISMO Y PRAXIS ECOLÓGICO–POLÍTICA

Mikhail Bakunin (1814–1876), uno de los más grandes pensadores de ascendencia rusa, anarquista socio–filósofo y hombre de acción revolucionario del siglo XIX, establece un agudo análisis sobre las tácticas y métodos de realización revolucionaria, en este sentido específicamente en torno a la racionalidad de la táctica revolucionaria Bakunin parte de una certeza del cambio social posible, constituido histórica y materialmente por la resultante de las acciones de muchas fuerzas individuales y corporativas, a partir del cambio en el balance de fuerzas políticas:

“Admito que el presente orden, esto es el orden político civil y social ahora existente en cualquier país, es el resultado final de la lucha y aniquilación mutua de uno sobre otro y también de la combinación e interacción de fuerzas heterogéneas, tanto del interior como del

exterior, operando y actuando sobre un país. ¿Qué se sigue de ello? en primer lugar, se sigue que un cambio del orden prevaleciente es posible y que sólo puede ser resultado de un cambio en el equilibrio de fuerzas operando en una sociedad dada” (Maximoff, 1953:351).

Pudiera afirmarse que, para Bakunin, no sería válido el derrotismo implícito en la doctrina neoliberal del fin de la historia y de la negación de la historia posible afuera del orden capitalista contemporáneo. También parece plausible especular que la visión de Bakunin comprende un paradigma social como si fuera un sistema de partículas en acción, que resulta vanguardista en comparación con modelos de autómatas celulares contemporáneos de la acción social de masas (Al respecto pueden revisarse Castañeda, 2021; Ball, 2008). Si bien es un tanto paradójico que Bakunin, hombre tan ocupado que nunca pudo terminar un libro, sea el padre del corpus teórico anarquista, compilado a partir de cartas y comunicados, públicos y orgánicos que el hombre escribió, pero se comprende, dado que el anarquismo es práctico y no teórico, no obstante, contiene una teoría del cambio y la acción social en sus planteamientos axiológicos y prácticos desde Bakunin.

En sus consideraciones en torno a la ética, Bakunin afirma y argumenta incontestablemente acerca de que el hombre es totalmente producto de su medio ambiente:

“En su más amplio sentido, no solo como la inculcación

de máximas morales, sino por los ejemplos dados al infante por las personas que lo rodean, y la influencia de todo lo que ve y oye; entendiendo el término educación no solo como la cultivación de la mente sino también el desarrollo del cuerpo mediante la nutrición, la higiene y la actividad física, pudiéramos decir, que [...] [cualquier persona] es totalmente un producto del ambiente que lo nutre y cría, un producto inevitable, involuntario, y consecuentemente, irresponsable de ello” (1953:152).

Pero debemos preguntarnos a qué ambiente se refiere Bakunin. Habla él del ambiente natural y lo distingue del ambiente social, que es ahí en donde se puede ejercer el programa de mejora moral, implicada por una idea de justicia cimentada en la total igualdad de derechos y sin la cual, quedaría impedida no solamente la libertad, sino la república, la prosperidad y la paz.

Por supuesto, nunca ha prevalecido en el mundo político, jurídico o económico, y serviría como base para un nuevo mundo, uno

“Para organizar la sociedad de tal manera que cada individuo, hombre o mujer, deba, desde su nacimiento, encontrar al menos iguales medios para el desarrollo de sus varias facultadas y de su completa utilización en su trabajo [...] de tal forma que la explotación del trabajo de otros sea imposible y que cada individuo esté habilitado para disfrutar de salud social, realmente producida

únicamente por la labor colectiva, en la cual contribuye directamente hacia la creación de dicha riqueza” (1953:156).

La tesis principal detrás de la ética como “Ley Moral” es para Bakunin, de orden fáctico, emanada de la naturaleza misma de la sociedad humana primitiva:

“El primitivo hombre natural se libera, se humaniza y eleva al estatus de ente moral, en una palabra, se hace consciente de, y realiza en su interior y por sí, su propia forma humana y de sus derechos, y solo en el grado en que se de cuenta de esta esta forma y estos derechos en otros seres compañeros” (1953:156).

Consecuentemente, en el interés de su humanidad, moralidad y libertad personal, el hombre aspiraría hacia la libertad, moralidad y humanidad de todos los demás hombres.

Pues, para Bakunin, la libertad no se opone a la solidaridad, por el contrario, considera a la solidaridad social como una primera ley; la libertad una segunda de las leyes, interpenetradas e inseparables, que constituyen la esencia de la humanidad, por lo que “la libertad representa el desarrollo y la humanización de la solidaridad” (1953:156), por lo cual

“El respeto a la libertad de los demás constituye el

mayor deber de los hombres. La única virtud que ha de amarse es la libertad y su servicio. Es esta la base de la moralidad, y no hay otra base” (1953:156).

Dicha libertad, no pudiera realizarse, sino como resultado y clara expresión de la solidaridad, es decir, la mutualidad de intereses, bajo condiciones de igualdad: la igualdad política solo puede basarse en la económica y social, y la justicia es precisamente, para Bakunin, la realización de la libertad mediante dicha igualdad (1953:157).

De ahí, se establece una clara línea distintiva entre una ética o moralidad humana y una ética divina o estatal, mientras que la primera ve el trabajo como una condición suprema del bienestar humano y la dignidad, la segunda exige respeto por la autoridad y considera al trabajo un castigo y degradación, reconociendo solamente los derechos plenos a aquellos que tienen el privilegio de vivir sin trabajar. La moralidad humana acuerda tales derechos solamente para aquellos que viven trabajando; reconoce que solo mediante el trabajo el hombre alcanza la estatura de hombre (1953:157).

¿En qué medida podría ser posible este “programa” Bakuniniano de libertad–igualdad–justicia, en relación con una ecología política urbana contemporánea? Diría que, dadas las condiciones político–económico–sociales, solo con un anarquismo de acción directa habitacional y acción decisiva ecológica pudiera ser posible ello, y ello en un

contorno territorial delimitado. Pero, ante todo, reconozco, o creo reconocer en el programa de Bakunin, la enunciación de una ecología política directa en torno al ejercicio, pleno e inmediato del derecho a habitar en el planeta haciendo uso de todos los recursos al alcance para el mayor desarrollo de los potenciales humanos.

En este sentido, podría decirse que, Bakunin es un precursor de la ecología política urbana contemporánea, vale decir, existe una coincidencia plena entre los objetivos del anarquismo social y los de la ecología política, expresados como el derecho fundamental a habitar y esto, es claro que los planteamientos de Bakunin, como los del anarquismo y los de la ecología política, son contrahegemónicos, o posiciones de resistencia simétrica en torno al habitar.

En un sentido de práctica social transformadora ¿cómo aparece una ecología política posible? podría decirse desde un punto de vista convencional a superar desde la praxis, que es el espacio de confluencia entre dos ciencias como su nombre lo indica, refiriendo a un contorno de investigación interdisciplinario, acerca de las formas de resolver los conflictos en las relaciones, tanto entre el hombre con el hombre como entre la sociedad y la naturaleza de manera integral y adecuada. Para desbordar esa postura escolástica y llevando el enfoque hacia la cuestión de los derechos humanos, más bien dicho, de la pérdida de estos, la ecología política es una praxis, que parte del reconocimiento del

derecho fundamental, en tanto humanos, a producir, estructurar y diversificar el hábitat, en su más amplia expresión, y, en segundo lugar, el ejercicio pleno de dicho derecho.

Una ecología política parte de una ruptura ante las condiciones de desarrollo social e histórico que se nos plantean, mistificadamente, como dadas o heredadas, como necesarias, como convenientes, como desarrollo, como bienestar, pero sin completar, muy sospechosamente, la oración: ¿Necesarias para qué, para quién, en dónde y desde dónde? Una ruptura ante la que el subalterno tiene que elaborar una propuesta, la propuesta de su propio modo de vivir y existir, siendo el espacio territorial un espacio de posibilidades a descubrir.

HABITAR EN BIENESTAR DESDE LA ECOLOGÍA POLÍTICA

Postulo que la miseria del urbanismo vulgar, se debe a la carencia de una visión dialéctica en torno a la producción de la ciudad, vale decir, a su visión monológica desde los expertos orgánicos que prescriben la infraestructura (a pagar desde la base explotada) para que pulule en ella, pero lo que se necesita, argumentamos aquí, es en desarrollar los elementos para potencializar la existencia en condiciones dignas y pacíficas, eso no se reduce a infraestructura ni a forma, sino está enraizado profundamente en cuestiones de índole ecológico-política: democracia, accesibilidad, uso y disfrute, derecho al conocimiento, derecho a los comunes planetarios (sin agotarlos), derecho a la vida comunitaria, y al desarrollo individual autónomo en un contexto de libertad social comunal; todo ello englobado por lo que pudiéramos llamar el desarrollo de una epistemología de la utopía posible, que pasa al menos por algunas pre-condiciones:

1) Concebir el espacio urbano como espacio de posibilidades y no como de imposiciones

El ser humano nace para ser, vale decir para existir, para ser sujeto (y no objeto) en el devenir histórico. La posibilidad de construirse a sí mismo debe estar al alcance de cada individuo en el contorno urbano concebido como dispositivo de expresión y potencialización de la diversidad cultural. Lejos de ello, la ciudad aparece como un producto dado, impuesto y sobrepuesto, materializado como sobre-determinaciones de un desarrollo funcional al sistema y no a la vida, hecho para la reproducción de capital y la diferencia de clase y no para la generación y magnificación del potencial humano.

Hay que superar el planteamiento de soluciones urbanas como procesos impuestos desarrollando elementos de democracia directa y participativa que permitan mapear los futuros potenciales y asequibles a los habitantes.

Concepción que ha de emerger desde lo heterodoxo, pues lo ortodoxo conduce por definición a “más de lo mismo”: el mundo no puede hacerse a partir de las leyes de un pretendido urbanismo, aunque el urbanismo pretenda constituirse en ley del mundo, pudiéramos decir parafraseando a Ludovico Silva: “practicar un estilo de vida y de pensamiento que vayan en contra del orden establecido [...] sin recetas estáticas [...] mediante una constante e implacable crítica, tanto del orden capitalista establecido

como de sus justificadores científicos o ideológicos” (1975:5–11).

2) Concebir el derecho a producir, estructurar y diversificar el hábitat como un derecho ecológico político fundamental.

Debe reconocerse que la ecología, más allá de su carácter científico, en su búsqueda de la armonización entre la humanidad y la naturaleza, es necesariamente una ciencia crítica que profundiza radicalmente en el origen del nudo gordiano de la crisis civilizatoria, como ninguna ideología política sería capaz de hacerlo, pues en el análisis final, sin estabilidad sociedad–naturaleza no hay reconstrucción civilizatoria posible; al respecto véase Bookchin (1978:99–102).

La ecología política vista desde la posición del otro es a la vez un reconocimiento y un ejercicio. El reconocimiento del derecho fundamental, en tanto humanos, a producir, estructurar y diversificar el hábitat, en su más amplia expresión, y, en segundo lugar, el ejercicio pleno de ese derecho. Plantea y demanda una ruptura ante la que el pensamiento crítico en urbanismo tiene que elaborar una propuesta, la propuesta de un modo propio de vivir y existir, siendo el espacio territorial un espacio de posibilidades a descubrir.

La ecología política es por lo tanto un ejercicio de praxis, en palabras de Sánchez Vázquez: “La transformación de una realidad que se juzga injusta, basada en una crítica de la misma que se apoya sobre el conocimiento científico de dicha realidad” (Filosofía de la praxis, 10), como una epistemología de formas heterotópicas, en un sentido de Lefebvre, vale decir, que buscan la expresión de espacios posibles para la vida cotidiana en la ciudad, desde el punto de vista de clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno y no como instrumento de gobierno de grupos hegemónicos (Gramsci, 201). En esta época de globalización sin globalidad, una “política de emancipación es esencialmente de las masas anónimas, aquellos que son tenidas por el Estado en la más monstruosa insignificancia” (Badiou, 2009).

3) Practicar el uso del pensamiento crítico y de la hermenéutica analógica como herramienta de producción de autoconocimiento comunitario.

Pues la gobernanza, esto es, la conducción de masas, se ha tragado la cultura y la política, sometiendo todo lo abarcable material e idealmente (imaginario) a su lógica ilógica. Solo el pensamiento crítico, en el sentido de un pensamiento que no quiere ser gobernado, en tanto confrontador de realidades injustas, no solo, filosóficas y antropológicas, sino económico-políticas, históricas, por ende, finitas,

transfigurables, pudiera permitirnos recuperar los elementos teórico-prácticos de una existencia humana posible comunitariamente, es decir, construida sobre la base de comunicación y diálogo en apertura.

Esta apertura debe dar paso a la abducción intercomunitaria de formas nuevas de habitar y al diálogo multivocista que de paso a una interpretación analógica (Beuchot, 2004:71–106) de realidades y cosmogénesis alternas de vivir en la ciudad; imaginar despegándose del pensamiento de “única voz” heredado, políticas abiertas desde “múltiples voces” que las incorporen al mundo habitable y a la vez extiendan los horizontes de habitabilidad y bienestar hacia los resistentes en penuria, dando lugar, en lo político, a formas de democracia radical.

4) Poner en práctica la humanización, más bien dicho una paradójica rehumanización, como elemento axiomático del carácter de un habitar posible

Pues no pueden imperar los microfascismos fragmentadores de la vida en comunalidad ni las diferencias de clase-raza-etnia-género que transversan la existencia, deshumanizando cada aspecto de la vida cotidiana que tocan. Más allá de ser un reflejo en la superestructura, como quisieran los ideólogos orgánicos, esas diferenciaciones abismales, como quizá las pudiera denominar DeSousa,

constituyen un aspecto cardinal en la implantación del proceso de comodificación de la naturaleza, incluido el ser humano reducido a fondo poblacional explotable. El conductismo y el individualismo metodológicos aparecen como el método canónico para la obtención de comportamientos apropiados de grupos humanos y en ese “así te debes de conducir” evidencia en su totalitarismo paternalista su carácter cibernético deshumanizante. La deshumanización es el sello característico de la colonización dominadora, pues el logocentrismo que pesa ya sobre los animales (Derrida, 2008) y sobre otros sentientes no humanos (Maran, 2020), se extiende al colonizado para justificar su negación (Fanon, 1968).

5) La “re–capitalización” y “re–ligación” (comunicativa) con la naturaleza, desde los saberes comunales, ancestrales y contemporáneos, como vía posible a la sustentabilidad fuerte.

Como ha sostenido Martínez Allier (1993), el desarrollo sostenible es una contradicción pues no es posible, termodinámicamente, el crecimiento a perpetuidad de un proceso económico de retorno creciente en un mundo finito; no es posible el consumo eterno de un capital finito; no es posible la disrupción permanente de ciclos biogeoquímicos finitos. Ya se ha establecido en otras partes que, en el contorno del productivismo, descontaminar,

contamina. Para tener acceso a los futuros potenciales, se requiere una vuelta atrás: decrecimiento, detención total del extractivismo, inversión a fondo perdido en restauración de condiciones naturales.

Reorganización tecnosférica de todos los ciclos de proceso de materiales y energía, pero atención, es muy fácil caer en la tentación del fascismo y totalitarismo ante la desesperación por la escasez de recursos, no olvidar las lecciones del despotismo hidráulico oriental (Cf. Wittfogel, 1956) ni caer en neomaltusianismo extremos, me parece que la idea de democracia directa ligada a constricciones ecológicas en torno a la administración de bienes comunales debe prevalecer.

En cuanto a la religación comunicativa con la naturaleza, por más romántico que pueda sonar buscar el diálogo con la naturaleza y reaprender a oírla, los campos de la ecosemiótica y de la biosemiótica son científicamente muy prometedores para la búsqueda de comunicación y enlazamiento de códigos desde agentes no humanos en la biósfera, que es indispensable recuperar para encontrar caminos a la estabilidad entre sociedad y naturaleza. Puede revisarse al respecto, Noth (1998), Maran (2001; 2020) y Sharov (2018).

6) La comunalidad y la interculturalidad son

elementos básicos para una episteme transdisciplinaria de la sustentabilidad fuerte, recogida a partir del hacer cultura de las comunidades originarias y urbanas.

Pues la comunalidad, vale decir, la vida en resistencia, es la que produce heterotopías posibles de la mano de la necesidad a vencer el etnocidio y ataque capitalista de acumulación originaria, a las comunidades ancestrales, en correspondientes oleadas desde el colonialismo interno hasta el neoextractivismo (al respecto véase Maldonado, 2020), en el hacer comunal, contrapuesto al trabajo capitalista (Ruiz, 2020:87), alejarse del etnocentrismo y del eurocentrismo tendiente al individualismo metodológico contrarios a la regeneración de lo comunal por la vía del anarquismo (Gómez Muller, 2020).

O, en fin, perecer, cada vez más lejos de un comunitarismo de amplia base axiológica ecológico–política que haría posible la sustentabilidad fuerte, lo cual significaría un derrotismo cultural equivalente a un caos aleatorio dispersivo, una atomización que transversaría capilarmente todos los aspectos del habitar en la urbanización moderna ligada indefectiblemente al destino del colapso civilizatorio productivista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, A. (2009). La idea de comunismo.

BALL, P. (2008). Masa crítica: Cambio, caos y complejidad. Pp. 598. México: FCE. BEUCHOT, Mauricio. (2004). Ética. Pp. 174. México:Torres, Asoc.

BOOKCHIN, M. (1978). Por una sociedad ecológica. Pp. 175. Barcelona: Gustavo Gili. CASTAÑEDA, G. (2021). The paradigm of social complexity I. An alternative Way of Understanding Societies and their Economies. Pp. 568. México: CEEY.

CASTRO, L. (2019). Descolonizar la gobernanza. En Pp. 30–54, Apuntes de pensamiento crítico. Ciudad, región, Territorio. Castro, L., Monroy, R. y Campos, G. (Coords.). Pp. 248. México: UAEM.

CASTRO, L. y ARAGÓN, M. (2021) Las verticalidades de la urbanización. La heterotopía como subversión. En Pp. 231–254, Urbe y acción. Desafíos del espacio público metropolitano contemporáneo. Sousa–González, E. y Ramírez, R. (Coords.) México: UANL.

CRUTZEN, P. y STOERMER, E. (2000). The Anthropocene. Global Change Newsletter. 41(17)17–18.

DAILY, G., EHRLICH, A., y EHRLICH, P. (1994). Optimum Population Size. En: Pp. 469–475, Population and Environment: A journal of interdisciplinary studies, 15(6), July 1994. Stanford: Human Sciences Press.
<https://doi.org/10.1007/BF02211719>

DERRIDA, J. (2008). El animal que luego estoy si(gui)endo. Madrid: Editorial Trotta, S.A. FANON, F. (1961). [1983]. Los condenados de la tierra. Pp. 163. México: FCE.

GOMEZ MULLER, A. (2020). Anarquismo y diversidad cultural en América Latina, en p. 147-165, Repensar el anarquismo en América Latina: Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización, Ruiz, J. (coord.), 115 Legión, Olympia USA.

GRAMSCI, A. (1975). [1986]. Cuadernos de la cárcel. Tomo 4. Cuaderno 10. México: Era, S.A.

HARVEY, D. (2013). Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana. Pp. 238. Madrid: Akal.

KROEBER, A. y KLUCKHOHN, C. (1952). Culture. A critical review of concepts and defitions, the history of human culture, its role in social sciences. Pp. 170. USA: Pantianos Classics.

LATOUR, B. (1991). Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica. Siglo XXI editores.

LEFEBVRE, H. (1968). [2017]. El derecho a la ciudad. Pp. 167. España: Capitán Swing.

LUHMANN, N. (2020). [1986]. Comunicación ecológica ¿Puede la sociedad moderna responder a los peligros ecológicos? Universidad Iberoamericana.

LUHMANN, N. (1984). [1998]. Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general. Anthropos. Barcelona. Trad. de Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie. Suhrkamp Verlag.

MALDONADO, B., (2020). Vivir y pensar la construcción de la sociedad anarquista desde la realidad mesoamericana, ayer y hoy, en pp. 18–36, Repensar el anarquismo en América Latina: Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización, Ruiz, J. (coord.), 115 Legión, Olympia USA.

MARAN, T. (2001). Mimicry: Towards a semiotic understanding of nature. Sign Systems Studies. 29(1), 325–338. Torop, P., Lotman, M. y Kull, K. (Editores). Tartu University Press: Estonia. <https://doi.org/10.12697/SSS.2001.29.1.20>

MARAN, T. (2020) Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies. Pp. 70. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108942850>

MARTÍNEZ, J. (1993). Valoración económica y valoración ecológica. En: Pp. 29–56. Naredo, J. y Parra, F. Hacia una ciencia de los recursos naturales. México: S.XXI editores.

MAXIMOFF, G. P. O (Comp. Ed.). (1953). The political philosophy of Bakunin. Pp. 434 New York: The Free Press.

NOTH, W. (1998). Ecosemiotics. *Sign Systems Studies*. 26, 332–343.
Tartu University Press: Estonia.
<https://doi.org/10.12697/SSS.1998.26.14>

RUIZ, A. (2020). Comunalidad libertaria: una respuesta al escenario de la guerra actual, en 82–95, *Repensar el anarquismo en América Latina: Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, Ruiz, J. (coord.), 115 Legión, Olympia USA.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1967). [2003]. *Filosofía de la praxis*. Pp. 532. México: S.XXI editores.

SHAROV, A. (2018). Mind, Agency, and Biosemiotics. *Journal of Cognitive Science*. 19(2), 195–228. Institute for Cognitive Science. Seoul National University: Seoul.
<https://doi.org/10.17791/jcs.2018.19.2.195>

SILVA, L. (1975). [2009]. *Antimanual para el uso de marxistas, marxologos y marxianos*. Pp. 289. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas. ISBN 978–980–01–1726–2

SOUSA, B. (2010). *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Pp. 73. Buenos Aires: CLACSO.

THORPE, Ch, y WELSH, I. (2008). *Más allá del primitivismo: Hacia una teoría y praxis anarquistas para la ciencia en el siglo XXI*.

WALSH, M. (1982). [2014]. *The rise of the midwestern meat packing industry*. Pp. 192. Kentucky University Press.

WITTFOGEL, K. A. (1957). [1966]. *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid: Guadarrama.

* * *

Luis Everardo Castro Solís: Doctor en Arquitectura, Diseño y Urbanismo (UAEM). Adscripción: Facultad de Ingeniería, Universidad Autónoma de Coahuila, Unidad Saltillo. V. Carranza y González Lobo. Saltillo, Coahuila, 25903, México. Orcid ID: 0000-0002-15439871.

[E-mail: lucastros@uadec.edu.mx].