

EL CONCEPTO DE CLASE GEOSOCIAL EN EL NUEVO RÉGIMEN CLIMÁTICO

Claudiu Martin¹

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

El objetivo principal de este trabajo es avanzar en la conceptualización de lo que Bruno Latour y Nikolaj Schultz (2022) entienden por clase geosocial en el Nuevo Régimen Climático. La clase geosocial se caracteriza por fundamentarse en las relaciones engendramiento, a diferencia de las clases productivas modernas que se basan en el sistema de producción que defiende el crecimiento ilimitado. Principalmente el conflicto entre ambas se da en torno al territorio, la primera defiende el territorio del que depende, que incluye la agencia de lo no humano conceptualizado en Gaia y materializado en las zonas críticas, mientras que las clases sociales reivindican el territorio que habitan, que es el propio de los Estados-nación. Las relaciones de engendramiento se caracterizan por defender de forma multidimensional el territorio del que dependen, no obstante, el problema en la actualidad es que no se ha configurado todavía un nuevo sentido de la historia alternativo al paradigma moderno del crecimiento ilimitado y tampoco se conoce con exactitud cómo es la agencia de Gaia, lo que dificulta la institución y organización política de la clase geosocial. Se propone que para avanzar en la definición de la clase geosocial desde la Teoría Política se debería atender a los procesos de subjetivación y las prácticas performativas. El argumento es que si los procesos de subjetivación se combinan con prácticas performativas a nivel cotidiano se lograría adquirir agenciamientos a nivel micro que permiten ejercer resistencia a la racionalidad moderna y la posibilidad de instituir vínculos políticos a un nivel mayor.

Palabras clave: Nuevo Régimen Climático, clase geosocial, territorio, subjetivación, performatividad

1. La ecología política como un nuevo paradigma y su doble territorio

Muchas de las ideas sobre la clase geosocial siguen la línea de lo investigado durante décadas por Bruno Latour, en concreto, su continua defensa de que no hay una separación objetiva entre cultura y naturaleza. Teniendo esto en cuenta, la cuestión geosocial se convierte en una cuestión de territorio, en concreto el territorio de Gaia y de las zonas

¹ Doctorando en Ciencias Políticas en la Universidad Complutense de Madrid. Contacto: claudium@ucm.es

críticas, ambas caracterizadas por reaccionar a la acción antrópica. Aún se desconoce con exactitud cuáles son las formas que la reacción de Gaia toma, no obstante, para avanzar en este conocimiento se debe comenzar a estudiar la tierra de la que se depende, pues esta ha sido ignorada por la modernidad y trasciende el espacio de los Estados-nación.

La clase geosocial parte de algunos de los presupuestos estudiados en *La vida en el laboratorio* (1979) o *Nunca fuimos modernos* (1991) donde la intención era principalmente mostrar cómo los hechos científicos se construyen en un laboratorio. Para Latour, la modernidad no es una época que tenga un punto de partida claro, sino una noción conceptual que se fundamentó en una serie de separaciones. Una de las más importantes fue la que se realizó con la revolución científica del siglo XVII como la disputa entre Robert Boyle y Thomas Hobbes en la cual se aprecia con claridad la división entre naturaleza y cultura. Boyle defendía la experimentación y la observación empírica como base del conocimiento científico, creyendo en la importancia de los experimentos de laboratorio y la verificación de los hechos a través de la observación repetida. Mientras que Hobbes priorizaba el razonamiento deductivo y la lógica, buscando establecer verdades universales a partir de principios fundamentales y desconfiaba de la fiabilidad de los sentidos y la observación. Uno de los puntos clave de la disputa fue la existencia del vacío. Boyle, a través de sus experimentos con la bomba de aire, demostró la existencia del vacío, lo que contradecía la visión de Hobbes de un universo lleno de materia. Para Hobbes, la idea de un vacío implicaba la posibilidad de fuerzas incontrolables y amenazaba su visión de un universo ordenado y predecible. Esto tuvo implicaciones políticas importantes ya que Boyle defendía una ciencia independiente y autónoma, separada de la política y la religión, de la que podía deducirse que lo no humano podría tener agencia; mientras que Hobbes, en cambio, veía la ciencia como una herramienta para el Estado y reivindicaba que el conocimiento científico debía estar subordinado al poder político, por lo que se entendía que el soberano tenía control sobre la “materia inerte y mecánica” (Latour, 2022a: 41) la que podría ser manipulada y explotada sin tener en cuenta las consecuencias (Charbonnier, 2020)².

Para Latour ello es una ilusión, pues siempre los seres humanos y lo no humano se entrelazaron y co-constituyeron mutuamente. Es en este contexto en el cual introduce el concepto de Gaia (Latour, 2015, 2017c; Latour y Lenton, 2019), que representa la Tierra como un sistema complejo e interconectado en el que los no humanos tienen un papel fundamental. La Tierra, según Latour, no es un objeto inerte que pueda ser manipulado a voluntad por los humanos, sino un actor con agencia propia que reacciona a las acciones humanas. Gaia se considera un sistema autorregulado que mantiene las condiciones necesarias para la vida a través de mecanismos de retroalimentación. Los organismos interactúan con su entorno físico y químico, modificándolo y ajustándolo para mantener un equilibrio dinámico que favorece su supervivencia. Ello enfatiza la importancia de la interdependencia entre los seres vivos y su entorno físico. Los organismos no son

² Para profundizar en la disputa entorno a la constitución moderna entre cultura y naturaleza, véase Stepehn Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (1990).

entidades aisladas, sino que forman parte de una red compleja de relaciones e interacciones. Los cambios en una parte del sistema pueden tener efectos en otras partes, lo que resalta la importancia de considerar las consecuencias de las acciones antrópicas. Gaia reconoce que los seres no humanos, como los microorganismos, las plantas, los animales o el aire, tienen un papel activo en la configuración y regulación del planeta. Estos organismos no son meros objetos pasivos, sino agentes que interactúan con su entorno y contribuyen a mantener las condiciones adecuadas para la vida. La Tierra no es un recurso infinito que se pueda explotar sin consecuencias, sino un sistema finito con una capacidad limitada, por lo que se debe aprender a vivir dentro de sus límites, los cuales Latour denomina “zonas críticas” (Latour, 2020).

La habitabilidad de la Tierra, que solamente se puede producir en esas zonas críticas, y los procesos de engendramiento refiere a una cuestión principalmente de territorio. La política adquiere por lo tanto protagonismo porque este problema territorial acaba siendo la lucha por la defensa y la soberanía del territorio propio del que se depende para vivir, y este no incluye solamente la tierra que el neoliberalismo etnonacionalista defiende. Latour y Schultz toman mucha inspiración de la reciente obra de Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté* (2020) en la cual se argumenta que “gran parte del proceso de democratización de las sociedades modernas depende de un modo de relación con el mundo construido como inequívoco: el entorno no humano se concibe en gran medida como un conjunto de recursos disponibles (ya sean renovables, como la productividad del suelo, o no renovables, como las reservas de carbón y petróleo) del cual es posible extraer las condiciones de emancipación” (Charbonnier, 2021: 238). El concepto moderno tanto de soberanía estatal como de libertad individual han sido posibles porque se han fundamentado en el control exclusivo de una materia inerte sobre la cual se tiene un privilegio exclusivo que no necesita de responsabilidad o rendición de cuentas.

Esta propuesta implica una reconceptualización del territorio que abandone la idea del territorio como materia de la que se puede extraer recursos sin rendir cuentas, a un territorio del que se reconoce que se depende para vivir. En *Dónde aterrizar* (2017a), Latour sostiene que “la nueva articulación supone el paso de un análisis en términos de sistemas de producción a uno en términos de sistemas de generación. Los dos análisis difieren, ante todo, en su principio fundamental: la libertad para uno, la dependencia para el otro. Difieren también en el papel concedido al ser humano: central para uno, relativo para el otro. Finalmente, difieren en el tipo de movimientos que toman a su cargo: mecanismo para uno, génesis para el otro” (Latour, 2017a: 105). Latour y Charbonnier concuerdan en que hay una desconexión entre el territorio que los modernos piensan que viven, y el territorio en el que de hecho viven. Existen dos territorios, un territorio *en* el que se vive, que es el propio de los Estados-Nación; y otro territorio *del* que se vive, del cual se extrae los recursos que proporcionan la prosperidad. A esta situación, Charbonnier la denomina “la ubicuidad de los modernos” (Charbonnier, 2021: 69). El conocimiento de la existencia de estos dos territorios es común, pues el segundo refiere principalmente al colonialismo y a la historia de la Modernidad. No obstante, el argumento de Charbonnier en su obra es que desde el “descubrimiento” de América la desconexión

entre estos dos territorios ha sido cada vez mayor y los modernos han perdido la capacidad de conocer con exactitud cuál es el territorio *del* que dependen para vivir.

Charbonnier argumenta que la historia material de la modernidad ha provocado una progresiva separación entre ambos territorios, lo que ha provocado que sea cada vez más difícil reconocer realmente cuál es territorio *del* que se depende, es decir, reconocer cuál es la tierra que ha posibilitado el ideal moderno de un crecimiento ilimitado. El divorcio estuvo marcado por tres momentos clave, el primero de ellos fue la colonización, que permitió enriquecer a las metrópolis europeas. El segundo momento fue la revolución industrial, que permitió la producción masiva y el crecimiento económico sin tener en cuenta los límites ecológicos. Y el tercero fue el petróleo, que amplió todavía más esta desconexión al proveer una fuente de energía enorme que transformó las economías globales y las estructuras de las sociedades. Todo ello llevó a dos consecuencias, por una parte, a la pérdida de la percepción del espacio, que ha provocado que los ciudadanos modernos no sean capaces de describir y entender concretamente cómo obtienen su prosperidad. Y en segundo lugar, ello es un desafío para la sostenibilidad porque no se podrá adoptar las medidas políticas necesarias hasta que no haya un cambio en la estructura cognitiva que reconozca la interdependencia de ambos territorios.

2. La formación de la clase geosocial

2.1. Del sistema de producción a las relaciones de engendramiento

Lo fundamental de la clase geosocial es que modifica el paradigma propio de las clases sociales, que era el sistema de producción, por un sistema de engendramiento. Este segundo se pregunta por cuáles son las condiciones materiales que permiten mantener la vida en las zonas críticas. En la actualidad se está dando a este respecto un problema de comunicación porque el paradigma geosocial implica nuevas epistemologías e imaginarios, pero no obstante, su institución depende de acciones políticas tradicionales. Por su parte, la política se entiende a partir del disenso y no del consenso porque se reconoce que hay una lucha de intereses distintos por un mismo territorio, que es la habitabilidad de la Tierra. No obstante, en la actualidad la organización política está siendo muy complicada de instituir debido a que no se ha constituido todavía una alternativa clara al crecimiento ilimitado moderno. La forma para llevar a cabo algo así sería a través del agenciamiento político partir del solapamiento entre los intereses individuales y los de la habitabilidad, es decir, tomar como propia la vulnerabilidad planetaria. Se propone que una posible línea para hacer esto posible es comenzar prestando atención a los elementos más micro porque si en ellos se percibe que se está cuidando la habitabilidad y que además se tiene control sobre tal fenómeno, ello es un buen método de concienciación y adquisición de agencia que permitirá extenderlo a otros fenómenos mayores.

Schultz (2020) sostiene que el Antropoceno desafía la comprensión de la clase social y obliga a reconsiderar las preguntas sobre qué es lo que se sustenta una sociedad, cuáles son las realidades materiales y la estructura básica de la sociedad y cuáles son las

posiciones de los individuos en ella. El análisis marxista ha proporcionado durante mucho tiempo un marco en el cual las clases sociales en las sociedades industriales se definían en relación con los medios de producción, no obstante, en el nuevo paradigma ecológico, se definirán por lo que dependen para vivir, “incluyendo entidades como el clima, el aire, los árboles, el suelo, los insectos, etc. y también el trabajo, los instrumentos, los conocimientos, las técnicas y las organizaciones que permiten *mediar* estas agencias” (Schultz, 2020: 3) ya que la rápida aceleración de la producción industrial ha desestabilizado los sistemas terrestres y climáticos, transformando las cuestiones sobre lo que permite la reproducción y supervivencia de las sociedades y de los individuos dentro de ellas, por lo que aparece como necesaria la creación de un nuevo marco que permita entender estos cambios.

Lo que Latour y Schultz proponen como sustituto a las clases sociales que se definían por su lugar en el sistema de producción, son las relaciones de engendramiento. Una de las principales diferencias entre ambas es que los sistemas de producción partían y presuponían unos recursos dados que se consideraban que eran inagotables y estables, no obstante, el engendramiento es una fase anterior que se pregunta qué es lo que permite esos recursos. Las clases sociales se definían por su posición económica respecto de los medios de producción, mientras que las clases geosociales “son colectivos definidos por su posición territorial, por su posición en los procesos de reproducción del suelo. Es la distribución de estas condiciones de reproducción en el proceso de engendramiento lo que define las estratificaciones de las sociedades en nuestro Nuevo Régimen Climático” (Schultz, 2020: 4).

Las prácticas de engendramiento y los modos de acción alternativos de los sistemas de producción, según Latour tiene tres ventajas. En primer lugar, afirma que utiliza la palabra “engendramiento” porque remite a la palabra género o el verbo generar, a la génesis y a todo un cosmos del cuidado que se alinea a la perfección con las luchas feministas a la hora de criticar cómo la historia occidental ha masculinizado y reprimido la pluralidad y perseguido lo femenino. A este respecto sostiene que “alejarse” del sistema de producción es, por definición, volver a la cuestión del género y la distribución de afectos y conocimientos entre los sexos. Es también, más profundamente, reformular la cuestión del origen: ¿de quién y de qué nacen los seres humanos?” (ibid: 2). En segundo lugar, a diferencia de la supuesta universalidad del sistema de producción, el engendramiento reconoce la diversidad de prácticas en diferentes culturas y épocas. Y en tercer lugar, mientras que la producción se centra en el agente humano, el “engendramiento” reconoce la contribución de otros actores y procesos en la creación y mantenimiento de la vida. Latour defiende que recientes momentos de crisis como la COVID-19 o la conciencia de la superación de muchos umbrales que permiten la habitabilidad hacen que el engendramiento ofrezca nuevos marcos para pensar la redefinición de la vida y de los espacios (ibid: 3).

Por lo tanto, los procesos de engendramiento son el conjunto de relaciones necesarias que aseguran la vida en el territorio *del* que se depende. En el nuevo régimen climático

este territorio está representado por las zonas críticas, que es “la delgada capa exterior de la Tierra, que va desde la parte superior del cielo hasta la roca madre, donde toda la vida se modifica y florece” (Latour, 2018b: 5-6). Latour entiende que dichas zonas son multidimensionales y afectan de manera diferente a los individuos, de ahí que las estrategias para asegurar la habitabilidad sean plurales y sea difícil organizar lo equivalente a lo que sería un “proletariado” internacional contemporáneo, y que a su vez trascienda el territorio de los Estados-nación.

2.2. Definir las dependencias a partir del reconocimiento del conflicto

La comunicación es uno de los principales problemas para instituir la clase geosocial al no saber exactamente cuáles son las dependencias y cómo describirlas resulta difícil saber quiénes son los amigos y los enemigos. Esto se debe por una parte a que todavía no se conoce con exactitud cuáles es la capacidad de agencia de Gaia, y por la otra, debido justamente a esta incertidumbre, no se ha logrado todavía crear una estética de lo geosocial capaz de alimentar las pasiones políticas colectivas para crear una nueva cultura centrada en la defensa de la habitabilidad y en la acción *con* lo no humano teniendo en cuenta su propia agencia (Latour y Schultz, 2023: 54).

El principal desafío al que se enfrenta consiste en cómo definir las dependencias, pues el alineamiento en el cosmos del sistema productivo a una u otra clase era sencillo, no obstante, el primer movimiento del engendramiento consiste en llegar a conocer de qué tierra se depende, lo cual es un paso anterior y que además no remite a una universalidad común de la raza humana, sino más bien a la propia historicidad. Tal como afirma Latour, “la producción comienza con un mundo dado compuesto de recursos. Pero cuando hablamos de engendramiento nos ubicamos en un nivel anterior, y, sobre todo, en una etapa anterior: ¿qué es lo que permite que estos recursos, y estas personas que viven de ellos, y estos mundos en los que nacen, sigan existiendo?” (Latour y Miranda, 2019: 71). Respecto a la crítica de que el posicionamiento geosocial es muy vago y ambiguo (ibid: 72) y que recuerda mucho al posicionamiento de clase en el sistema productivista, Latour se defiende afirmando que “exactamente, porque aún no han sido *descritas*. La gente todavía está tratando de encajar el nuevo régimen climático en la descripción anterior en términos del sistema de producción, por lo que obtenemos 'crecimiento verde' y 'desarrollo sostenible', todos estos arreglos que no permiten a las personas reconocer su clase geosocial, o especificar quiénes son sus enemigos y, por lo tanto, sus aliados potenciales. Esto nos da la situación actual donde se intercambian síntomas, todos en diferentes niveles de gravedad patológica, y la violencia resultante” (ibidem). Una de las principales consecuencias ha sido el auge del populismo neo-iliberal etnonacionalista el cual entiende de manera unidimensional el territorio, pues su defensa es respecto del territorio que habita, es decir, las fronteras de los Estados-Nación, pero no se preocupan por reivindicar también los territorios de los que depende, como el clima, el aire o el suelo.

Por lo tanto, para comenzar a luchar por la habitabilidad de la Tierra se debe comenzar definiendo las dependencias. Pero la cuestión es cómo los ciudadanos llegan, por una parte, a comprender de qué dependen, y por la otra, generar el interés de defender aquello de lo que dependen. Los imaginarios colectivos siguen fundamentándose en gran parte en el ideal de un crecimiento ilimitado a pesar de que se haya demostrado que no es sostenible. Y la acción colectiva que representa esos intereses no ha parado de crecer en las últimas décadas dando lugar a un neo-iliberalismo que promueven políticas proteccionistas, antiinmigración, represión laboral, apoyo a las élites oligárquicas o clientelismo (Milberg, 2024: 223-224).

Existe un desequilibrio entre las acciones políticas que se realizan a través de repertorios tradicionales, y las nuevas epistemologías e imaginarios a las que la clase geosocial apunta. De ello se deriva que, el problema ecológico, no sea solo el de cómo garantizar la habitabilidad, ya que ello se podría hacer con políticas autoritarias, sino cómo para hacerlo de forma democrática, y para ello la cuestión pasa a ser cómo transformar la propia estructura cognitiva humana y cómo ese cambio impacta en todas las áreas de la vida. Para que ello sea factible, la libertad debe ser redefinida en torno a la dependencia, y no entorno a la autonomía, “cuanto más dependemos, mejor es [...] “lazos que liberan!” (Latour y Schultz, 2023: 52).

El concepto de política al que Bruno Latour más se aproxima sigue la estela de Carl Schmitt, que como es conocido, en su libro *El concepto de lo político* (1927) la comprende como un conflicto enemigos. Pero también presenta numerosas semejanzas con la tradición posmarxista y gramsciana de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, pues para que la clase geosocial se movilice se puede utilizar estrategias populistas que los autores proponen en *Estrategia y hegemonía socialista* (1985), y sobre todo lo que Laclau argumenta en su *La razón populista* (2005) ya que la clase geosocial debe lograr hegemonía y modificar la cultura para dar un nuevo sentido al concepto de libertad (Latour y Schultz, 2023: 76). Lo que hace diferenciar la perspectiva del Nuevo Régimen Climático respecto de otras áreas del ambientalismo es que su idea principal es que “la propiedad no es la de los humanos sobre un mundo, sino la de un mundo sobre los humanos” (ibid: 53). El motivo por el cual se compatibiliza tan bien la perspectiva latouriana con la estela de la política entendida como conflicto, que principalmente comienza con Maquiavelo y con el pensamiento político posfundacional (Marchart, 2007) es que en líneas muy generales, el objetivo final puede entenderse como la soberanía sobre un determinado conjunto territorial.

En *Cara a cara con el planeta*, Latour atiende “al tóxico y sin embargo indispensable Carl Schmitt” (Latour, 2017: 255), pero no lo hace para remarcar su conceptualización del excepcionalismo schmitteano, sino para enfocarse en su concepción del territorio expuesta en *El nomos de la tierra* (1950). Para Latour el momento de lo político, la excepción, no es un único momento trascendente que rompa con el recorrido de una línea recta, sino que todo el tiempo y “por todas partes se dan pequeñas trascendencias”, de lo que al final “termina formando un Círculo” (Latour, 2012: 334). La crítica de Latour es que Schmitt exagera la importancia de ese momento porque absolutiza una temporalidad

que en realidad es instantánea. Con esto no se rechaza el decisionismo, sino que intenta avisar que ello implica el peligro de que dicha absolutización de la excepcionalidad acabe creando una identidad dependiente de un momento transitorio.

La idea que Schmitt tiene del territorio no se corresponde a la división moderna entre naturaleza y cultura. Cuando habla de lo global es porque “siempre en ello la mano de una hegemonía científica, económica o institucional en vías de expansión, o cómo dice él, la “toma de tierra” [...] para [Schmitt] el globo está inserto en el mundo (Latour, 2017b: 258). Una de las cosas que más le interesa a Latour es que el alemán no se dejó atrapar por la concepción moderna en la cual la política (cultura) es lo que se produce en un espacio dado (naturaleza), sino al contrario, para él “el espacio es el resultado provisorio de un fenómeno de expansión, de espaciamento, de toma de tierra, que depende de otras variables políticas y técnicas” (ibidem). La política es lo que crea espacio, el “espacio es hijo de la historia” (ibidem).

Otro rasgo que a Latour le llama la atención es que con Schmitt se deja ver de forma muy clara que solamente en el momento en que se reconoce un conflicto es cuando se puede comenzar a hablar de paz. A este respecto, afirma que “Schmitt percibió que jamás podríamos hablar de paz si no nos decidíamos antes a ver en la situación presente un estado de guerra -y por lo tanto a aceptar tener enemigos-. Por mi parte, puedo asegurar que, al menos en esta cuestión, hay que tomar partido por él” (ibid: 262-3). Por lo tanto, es la política la que crea espacios habitables, pero para esto se debe identificar la existencia de un enemigo, aquel que hace inhabitable este planeta y lo que se encuentra dentro de él.

La respuesta de Latour a esta cuestión es que necesariamente se debe entrar en el campo de la disputa política ideológica para crear conciencia sobre cuál son los territorios *de* los que se vive. No obstante, aquí aparece otro reto para la clase geosocial, que de hecho es una de sus características principales, la multidimensionalidad. El territorio *del* que se depende no son únicamente los bienes planetarios a escala global (Rockström et al, 2024), sino también los territorios a nivel micro, que son contextualistas y dependen de las situaciones o temporalidades concretas y cotidianas. La leyes de la naturaleza eran imparciales y estaban dadas de antemano, pero Gaia no está unificada y sus “bucles de retroacción deben ser descubiertos uno por uno [...] Gaia es inferior a sus partes” (Latour, 2017b: 265-6) Ello añade una capa más al nivel de complejidad, no obstante, la clase geosocial, a diferencia de las clases modernas, se caracterizan por seguir con el problema, en el sentido de Donna Haraway (2016) y no negarlo. Una de sus principales labores en el Nuevo Régimen Climático será “batirse punto por punto, para descubrir -y no para aplicar- las reacciones de unas posibilidades de actuar sobre las otras (Latour, 2017b: 266).

2.3. Procesos de subjetivación y adquisición de agencia política a través de la reificación de Gaia en la vida cotidiana

Algunas de las preguntas que, aunque Latour y Schultz no las realicen directamente, están implícitas a lo largo de su propuesta podrían ser: ¿cómo se puede percibir a Gaia en la vida cotidiana? O ¿cómo se reifica la bienes planetarios a nivel doméstico? Este tipo de preguntas son importantes porque son una forma de fomentar el interés político y ver cómo lo macro, los límites planetarios del sistema Tierra o las zonas críticas, tienen impacto y afectan a la vida cotidiana de las personas. Si se es capaz de ofrecer respuestas convincentes a este tipo de preguntas los individuos que políticamente han mostrado desafección o han defendido políticas iliberales se movilizarán para defender la habitabilidad de la Tierra porque comprenderán que es algo que les afecta personalmente.

Esto se producirá en el ámbito de las “políticas terrestres” que es el campo de juego en el que se disputa esta cuestión y en donde, teniendo en cuenta multidimensionalidad del problema, se crea un antagonismo schmitteano entre los defensores de la habitabilidad de la Tierra y el resto de los defensores del sistema de producción moderno, en donde se enmarcan igualmente el neo-iliberalismo como también los progresistas partidarios del crecimiento ilimitado. Este asunto refiere también a una cuestión con la que actualmente lidian a su manera numerosas áreas del ambientalismo, a saber, ¿cómo generar acciones que estén motivadas por el interés en la actuación *con* lo no humano? Esta es una de las cuestiones principales que Latour y Schultz estudian bajo la pregunta de “¿Qué condiciones deberían reunirse para que la ecología, en vez de ser un conjunto de movimientos entre otros, estuviese en condiciones de organizar la política en torno a ella?” (Latour y Schultz, 2023: 15). Como se ha visto más arriba, los autores no ofrecen una respuesta clara, sino intuiciones fragmentadas en donde se mezclan las principales características de la clase geosocial aún por definir, como que esta es la encargada de defender la habitabilidad, que implica a todas las personas que se ven afectadas indiferentemente de su posición geográfica o que reconocen la complejidad en lugar de negarla.

La creación de agencia política es una cuestión fundamental, pero uno de los que más dificultad conlleva, porque como argumenta Slavoj Žižek, la clase geosocial es consciente de que para asegurar las condiciones de habitabilidad se requiere “grandes sacrificios materiales y sociales, especialmente en los países “desarrollados” (Žižek, 2023: 269). Y en este punto, además la clase geosocial, no solo se enfrenta al populismo reaccionario neo-iliberal, sino también a la clase moderna progresista de la tradición socialdemócrata. En la lectura que realiza el filósofo esloveno sostiene que los individuos que conforman la nueva clase ecológica ya no puede ser un sujeto de la historia emancipador que conforme una solidaridad global, como lo fue la clase obrera del siglo XIX. Para el contexto contemporáneo, afirma, es necesaria la cultivación del carácter, “Sé fiel a ti mismo”: no hay una verdad interior profunda en ti (como muestra ampliamente el psicoanálisis), así que oblitérate, no seas libre sino conviértete en un objeto-instrumento de la Libertad” (ibid: 271).

La subjetivación es una cuestión de primer grado en el contexto político contemporáneo porque la objetividad como algo exterior, inalterable y frío en el sentido moderno se ha demostrado que no puede existir sin la intervención y perspectiva humana. No es posible poder conocer un “espacio sin lo humano” (Michel Serres citado en Latour, 2014: 5)³. Este es el motivo por el que vuelve a aparecer como protagonista el sujeto, pero esta vez no como un sujeto “masculino occidental que domina la naturaleza gracias a su valentía, violencia, y en ocasiones híbridos sueños de dominación” (Latour, 2014: 5). Esta vez porque el sujeto reconoce su sujeción (*assujestiment*) a otro sujeto, conceptualizado en Gaia y materializado en las zonas críticas. Este otro sujeto es lo que le hace compartir agencia con otros sujetos que han perdido su autonomía

Para Jacques Rancière un proceso de subjetivación consiste en la emancipación respecto de un orden policial dado, que tiene dos fases, una primera de desidentificación con el orden policial en el cual aparece el reconocimiento de un conflicto que hasta el momento era invisible; y un segundo movimiento de reidentificación con otros agentes, causas, etc. que no tiene por objetivo crear una nueva identidad, sino instituir una relación de fuerzas alternativa al orden policial. El sujeto que entra en un proceso de subjetivación acaba siendo un “uno en dos”, la identificación a partir de entonces será imposible porque se encuentra *in-between*, entre dos identidades, pero sin llegar a pertenecer por completo a ninguna de ellas, tampoco con los agentes con los que se reidentifica porque ello implicaría caer en un nuevo orden policial (Rancière, 2006: 21). Lo genuino de la subjetivación es el espacio al que da lugar porque ahí todos los actores están en igualdad de condiciones y pueden comenzar una acción política bajo la condición de no-soberanía, lo que en Deleuze será la regla facultativa.

La teorización de Rancière recuerda en gran medida al excepcionalismo schmitteano, lo que impediría ver cómo la política se reifica en prácticas cotidianas, porque estas tomarían la forma principalmente de acciones políticas colectivas que surgen en momentos puntuales. No obstante, la interpretación que Gilles Deleuze realizó sobre la subjetivación foucaultiana en su curso impartido en el año 1986 sí permite ver de qué manera los procesos de subjetivación atraviesan la cotidianidad. Deleuze, en un sentido similar al de Rancière, sostiene que la subjetivación es la imposibilidad de una identidad esencialista porque lo exterior tiene primacía, lo que le hace ser siempre un proceso derivado (Deleuze, 2020: 75). Los procesos de subjetivación derivan de las relaciones de poder o de saber, pero adquieren independencia gracias a que el sujeto es capaz de ejercer fuerza sobre sí mismo, que es uno de los principales argumentos que Foucault realiza en *El uso de los placeres* (1984a).

La diferencia entre ambos es que el poder opera mediante reglas coactivas, mientras que la subjetivación lo hace por reglas facultativas que surgen de la iniciativa propia que el gobierno de sí produce y que tuvo su origen en Grecia. Deleuze sostiene que “más que Aristóteles, la pura filosofía griega es Platón” (*ibid*: 96) puesto que “Platón define la filosofía como *amfisbetesis*, la rivalidad de los hombres libres, un atletismo generalizado:

³ Para una crítica similar, véase Richard Rorty, *El espejo de la naturaleza* (1979)

el *agon*” (Deleuze y Guattari, 1997: 10). Y lo característico de Grecia es que en cualquiera que sea la cuestión planteada “surgen rivales diciendo: “¡Soy yo! ¡Soy yo! ¡Soy yo!”. Esto no es la guerra, es la rivalidad. Yo digo: “¿Cuál es el más bello?”. Y los griegos no esperan que el soberano decida. Tampoco se pegan para decidirlo, como en la guerra. Ya no es el pensamiento mágico-religioso. Sin duda reclaman un punto, un punto vacío respecto del cual los pretendientes podrán rivalizar” (Deleuze, 2020: 95).

En la interpretación deleuziana, la subjetivación se da mediante el movimiento del pliegue. Para Foucault, no existir la posibilidad de una identidad esencial significa que la exterioridad siempre tiene primacía porque toda subjetivación es derivada de una relación de poder previa. Hay un afuera absoluto (ibid: 10) al cual el poder solo da una relación mediada. No obstante, la subjetivación se produce en el momento del encuentro de uno mismo con esta exterioridad absoluta, que es la línea del afuera. Deleuze afirma que: “la línea del afuera es terrible. Y sin embargo, no forma parte del ser poder. ¿Y qué constituye su carácter terrible? Diría que es sin duda su velocidad. Es su velocidad. Tan rápida, tan rápida que puede arrastrarnos. El poder nos inviste, pero la línea del afuera amenaza con arrastrarnos, y arrastrarnos a velocidades incontrolables” (ibid: 189). Lo único que se puede hacer en el encuentro con esta línea es plegarla y vivir en los pliegues. No se puede encerrar al afuera porque ello significaría que la reidentificación acaba en un nuevo sujeto policial. Lo único se puede hacer es “constituir un interior del exterior” (ibid: 125), que se realiza mediante el movimiento del pliegue.

La propuesta de Deleuze es que los sujetos, aunque él prefiere utilizar la palabra individuación, se conforman a partir del pliegue que realizan en sus prácticas cotidianas y de las innumerables formas micrológicas que estas pueden adoptar:

“Por mi cuenta, yo habría dicho esto: el proceso de subjetivación es el hábito en el auténtico sentido inglés del término. Es tanto la manera de pararse, es la postura, es el modo de vestirse, es un complejo de nociones muy ricas. Entonces el hábito no es en absoluto lo que creemos. Es cada día que se lo crea, es cada día que se crean nuevos hábitos. Es para mí el dominio de la micrológica, es la creación cotidiana. Cada día nacen nuevos hábitos, hábitos de lenguaje, hábitos de juegos, hábito de caminar en la calle, observar los niños, son pequeños hábitos encantadores, pero son realmente hábitos. Entonces sí, solo así puedo responder a tu pregunta. Quiero decir, no te respondo que lo veremos, sino que es seguro que no dejamos de prestar atención para ver algo. Y en cuanto a la pregunta pesimista de si hay un poder capaz de impedir esta creatividad, respondo que no. Ningún poder podrá impedir esta creatividad.” (Deleuze, 2020b)

Para la clase geosocial los procesos de subjetivación son una importante fuente de ayuda porque estos les permite, dicho en terminología de Haraway, seguir con el problema ya que constituye un sujeto que es un “uno en dos” capaz de soportar la incertidumbre que viene consecuencia de saber que existe un enemigo pero no poder definirlo aun con claridad. La clase productiva tiene dificultades para definir sus dependencias y a sus enemigos porque se fundamentan únicamente en el territorio que habitan, que es el propio de los Estados-nación modernos, no obstante, rechazan por completo reconocer que la historia no tiene un fin teleológico.

Desde este punto de vista, atender a las prácticas cotidianas conlleva varias ventajas si se desea adquirir agencia política. En primer lugar, reconocer la contingencia de la historia permite tener una relación más estrecha con las oportunidades donde lo nuevo puede surgir, no obstante, si el destino de la historia únicamente es el crecimiento ilimitado, y este tras un largo periodo de tiempo no ha llegado, se genera resentimiento político, lo que da lugar a fenómenos como el neo-iliberalismo. En segundo lugar reconocer la contingencia, tal como lo expresa Judith Butler (2009, 2015) significa reconocer la propia precariedad, lo que da lugar a que las prácticas performativas atienden al cuidado de los otros a través del cuidado de sí (Foucault, 1984b), que también es un rasgo esencial de toda subjetivación. El objetivo ya no sería el crecimiento ilimitado, lo que queda será prestar atención a la diferencia y a su intensificación. La fuerza y la intensidad del gobierno de sí que se da en los procesos de subjetivación tiene su origen en la atención y el cuidado de la propia historicidad ya que ese es el lugar en el cual aparece la línea del afuera. En el contexto del Nuevo Régimen Climático y de Gaia los pliegues representan la compatibilización de agencia, en el cual, los seres humanos adquieren y fortalecen su agencia política mediante la superposición con la agencia de Gaia. En tercer lugar, gracias a su carácter experimental, las prácticas performativas ayudan a definir en el proceso mismo el concepto de materialidad aún por describir, y que es uno de los principales retos.

Como se ha visto más arriba, la política parte del conflicto y no del consenso. Se necesita de la subjetivación para encarar el conflicto político, pues como sostiene Latour, la “transición” entre productivismo y engendramiento es “necesariamente polémica” (Latour y Schultz, 2023: 37). Lo contrario a la subjetivación es la asubjetivación, que es una forma de despolitización porque comprende que la política únicamente puede realizarse por una vía económica o teológica, lo que inhibe la creación de vínculos políticos⁴. La performatividad es necesaria porque es una forma de resistencia para eliminar la sedimentación de la modernidad. En este sentido, la resistencia que ejerce la clase geosocial sería dedicarle su tiempo y cuidado al territorio del que depende, y no solo el que habita puesto que es mediante este mecanismo cómo es posible resistir al productivismo extractivista global. Pero ello además de ser una forma de resistencia, debido a la imposibilidad de definir al enemigo, estas prácticas generan un sujeto con más agencia sobre el “tiempo político presente”⁵ que sea capaz de reaccionar y modificar su comportamiento cuando aparezca el conflicto.

Latour y Schultz defienden que en el paradigma geosocial “cuanto más se depende, mejor es” (Latour y Schultz, 2023: 52). Esta afirmación se entiende mejor desde la propuesta deleuziana de la subjetivación entendiendo la dependencia como el movimiento del pliegue. Se debe aprender a vivir sabiendo de lo que se depende porque de lo contrario,

⁴ En este sentido, Villacañas argumenta que la racionalidad neoliberal que crea asubjetivación y engendra miedo, el cual conduce a comprender la política únicamente a través de vías teológico-económicas, lo que acaba dando lugar a una “economobiopolítica”. Véase José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo* (2020).

⁵ Véase Isabell Lorey, *Democracy in the Political Present: A Queer-Feminist Theory* (2022).

deshacer los pliegues es enfrentarse al vacío irrespirable de un exterior inabarcable. La línea del afuera es el enemigo en Schmitt, que no tiene que ser malo o feo, simplemente es el otro, el extranjero (Schmitt, 2021: 59). Su peligrosidad radica en que no se conoce su cultura y no se tiene agencia sobre sus movimientos, por lo que al igual que la línea del afuera, lo único que se puede hacer es el movimiento del pliegue, porque si se le enfrenta en campo abierto el enemigo en cualquier momento puede provocar una “muerte súbita” (Deleuze, 2020: 190).

En el Nuevo Régimen Climático a ese nuevo enemigo no se le puede ubicar con exactitud entre Gaia y su incierta agencia y el sistema productivo moderno. Desde este punto de vista, la teorización de Schmitt es útil ya que únicamente cuando se reconoce que esta en cualquier momento puede realizar movimientos imprevistos es cuando no hay un tercero imparcial, un juez soberano o una policía a la que acudir, y al igual que sostenía Deleuze sobre la subjetivación, se debe “salir adelante como, literalmente, se pueda” (ibid: 193), y esto es algo de lo que solo la clase geosocial es consciente. Al tener esta relación con Gaia, la clase geosocial tiene una relación más auténtica con la tierra de la que depende, a diferencia de las clases sociales del sistema productivo donde, como han defendido Latour, se encuentran en “espacios utópicos (sin *topos*), lugares sin tierra y sin suelo” (Latour, 2017a: 71).

Aun así, las acciones políticas de la clase geosocial no llevarían necesariamente al antagonismo existencial schmitteano, sino que sobre todo se caracterizarían por tratar de persuadir a los modernos de volver a la Tierra (ibidem) y cambiar sus prácticas⁶. La acción performativa de plegar logra la universalidad mediante la adquisición intensiva de hegemonía de unas determinadas prácticas y no porque constituya a priori unas características iguales para todos los seres humanos⁷. Esto permite justificar que se use estrategias que parten del arte y la estética en lugar de la apelación al “consenso racional” propio de la política moderna. Y esta es una de las cuestiones clave en lo que se ha denominado políticas terrestres. Las políticas terrestres implican una infinidad de acciones multidimensionales que parten especialmente del campo de la estética y que buscan convencer democráticamente a los partidarios del sistema productivo, pero las cuales simultáneamente se componen de prácticas performativas de engendramiento por parte de la clase geosocial. El conocimiento de este hecho y su consiguiente performatividad es el motivo por el cual Latour y Schultz (2023: 42) afirman que la clase geosocial debe sentir orgullosa de sí misma.

⁶ En el contexto actual, tal como lo entendería Chantal Mouffe en *La paradoja democrática* (2003) es una cuestión de adversarios más que de enemigos, aunque ello no descarta que la lucha en cualquier momento se pueda intensificar.

⁷ Sobre la comprensión de la universalidad y las formas que puede adquirir la hegemonía a partir del reconocimiento ontológico de la contingencia, véase *Contingencia, hegemonía y universalidad* (2000), en especial, el debate entre Laclau y Butler.

3. Conclusiones

El problema político en el Nuevo Régimen Climático es uno principalmente de territorio. En la época moderna progresivamente se ha hecho más difícil distinguir entre la tierra que se habita, que es propia de los Estados-nación, y la tierra de la que se depende, que es que permite la vida. Las consecuencias de ello ha sido que lo no humano, entendido bajo el concepto Gaia, tiene agencia propia, y esta pone en riesgo la habitabilidad de la Tierra y la de los seres humanos, por lo que para asegurar la supervivencia, los seres humanos deben encontrar formas de compatibilizar su agencia con la agencia de Gaia a través de relaciones de engendramiento.

La clase geosocial se define por defender las condiciones de habitabilidad y las relaciones de engendramiento, a diferencia de las clases sociales, las cuales se fundamentan en el sistema de producción moderno que defiende el crecimiento ilimitado. El engendramiento implica una reconceptualización del materialismo y de los espacios para incluir a todos los seres no humanos porque con ellos se comparte la tierra de la que se depende.

Sin embargo, la organización política es complicada debido a la falta de una alternativa clara al crecimiento ilimitado moderno. En el trabajo se ha propuesto que para avanzar en la definición de una clase geosocial, desde la Teoría Política se debería atender a los procesos de subjetivación y las acciones performativas. La subjetivación es un método para adquirir agencia política para modificar el entorno. Una forma para que tal agenciamiento fuera más exitoso sería a través de prácticas performativas a nivel micro porque adquirir agencia en esos espacios facilitaría la comprensión de Gaia, ejercería como mecanismo de resistencia eliminando la sedimentación moderna, y se podría ampliar a otras esferas instituyendo nuevos vínculos políticos mayores.

Bibliografía

- Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?*. Verso Books.
- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Harvard university Press.
- Charbonnier, P. (2021 [2020]). *Affluence and freedom: An environmental history of political ideas*. John Wiley & Sons.
- Deleuze, G & Guattari, F (1997 [1991]). *Qué es la filosofía*. Anagrama
- Deleuze, G. (2020). *La subjetivación: curso sobre Foucault*. Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2020b). Curso sobre Foucault Clase 7. Recapitulación del curso. Disponible en: <https://editorialcactus.com.ar/blog/subjetivacion-deleuze-foucault-2daedicion/>. Consultado el 8 de junio de 2024.

- Foucault, M (1984a). *Histoire de la sexualité, vol. 2: L'Usage des plaisirs*. Éditions Gallimard
- Foucault, M (1984b). *Histoire de la sexualité, vol. 3 : Le Souci de soi*. Éditions Gallimard
- Gabriel, M., Katsman, A., Liess, T., & Milberg, W. (Eds.). (2024). *Beyond Neoliberalism and Neo-illiberalism: Economic Policies and Performance for Sustainable Democracy*. transcript Verlag.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Laclau, E. (2005). *La Razón Populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI Editores
- Latour, B. (2012). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Paidós
- Latour, B. (2014). *Agency at the Time of the Anthropocene*. *New literary history*, 45(1), 1-18.
- Latour, B. (2017a). *Où atterrir?: comment s'orienter en politique*. La découverte.
- Latour, B. (2017b [2015]). *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2017c). *Why Gaia is not a God of Totality*. *Theory, Culture & Society*, 34(2-3), 61-81.
- Latour, B. (2022 [1991]). *Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI editores.
- Latour, B., & Lenton, T. M. (2019). *Extending the domain of freedom, or why Gaia is so hard to understand*. *Critical Inquiry*, 45(3), 659-680.
- Latour, B., & Miranda, C. (2019). *Troubles dans l'engendrement: Entretien sur la politique à venir*. *Revue du crieur*, (3), 60-73.
- Latour, B., & Schultz, N. (2023 [2022]). *Manifiesto ecológico político: cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*. Siglo XXI Editores.
- Latour, B., & Weibel, P. (Eds.). (2020). *Critical zones: The science and politics of landing on earth*. MIT Press.
- Latour, B., & Woolgar, S. (1979). *The social construction of scientific facts*. Princeton University Press.
- Marchart, O. (2007). *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Ediciones LOM

Rockström, J., Kotzé, L., Milutinović, S., Biermann, F., Brovkin, V., Donges, J., ... & Steffen, W. (2024). *The planetary commons: A new paradigm for safeguarding Earth-regulating systems in the Anthropocene*. Proceedings of the National Academy of Sciences, 121(5), e2301531121.

Schmitt, C. (2003 [1950]). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Editorial Comares.

Schmitt, C. (2021 [1927]). *El concepto de lo político*. Alianza editorial.

Schultz, N. (2020). Geo-social classes. In: Krogh, Marianne (ed.) (2020) *Connectedness – An Incomplete Encyclopedia of the Anthropocene*, Copenhagen: Strandberg Publishing

Schultz, N. (2020). New climate, new class struggles in *Critical zones: The science and politics of landing on earth*, 308-311.

Stein Pedersen, J. V., Latour, B., & Schultz, N. (2019). *A conversation with Bruno Latour and Nikolaj Schultz: Reassembling the geo-social*. Theory, Culture & Society, 36(7-8), 215-230

Žižek, S. (2023). *Freedom: A Disease Without Cure*. Bloomsbury Publishing.