


Posverdad y Richard Rorty

Pilar Salvá Soria
Universidad Nebrija 

<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.82973>

Recibido: 09/07/2022 • Aceptado: 06/05/2024 • Publicado: 13/01/2025

ES Resumen: *Posverdad* ha sido recientemente definida como la manipulación deliberada de una realidad con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales. Al mismo tiempo, esta idea se ha asimilado, en variadas ocasiones, a discursos postmetafísicos como el de Richard Rorty.

Este artículo tiene como objetivo esclarecer la concepción de verdad de Richard Rorty y abordar la errónea asociación de su pensamiento posmoderno con el surgimiento de la posverdad en el ámbito político contemporáneo. Aunque se ha vinculado la posverdad con la filosofía de autores posmodernos contemporáneos como Rorty, es importante señalar que esta asociación carece de fundamento. Rorty no abordó directamente el concepto de posverdad en su obra, y aunque su enfoque posmoderno sobre la contingencia del lenguaje y la construcción social de la realidad puede tener implicaciones en la esfera política, no es adecuado reducir su filosofía a un respaldo teórico de la posverdad.

Palabras clave: Apariencia y realidad, epistemología, posmodernidad, posverdad, Richard Rorty, Albrecht Wellmer.

ENG Post-truth and Richard Rorty

Abstract: *Post-truth* has recently been defined as the deliberate manipulation of reality to influence public opinion and social attitudes. Simultaneously, this idea has often been assimilated with post-metaphysical discourses such as that of Richard Rorty.

This article aims to clarify Richard Rorty's conception of truth and address the erroneous association of his postmodern thought with the emergence of post-truth in contemporary political discourse. Although post-truth has been linked to the philosophy of contemporary postmodern authors such as Rorty, it is important to note that this association lacks foundation. Rorty did not directly address the concept of post-truth in his work, and while his postmodern focus on the contingency of language and the social construction of reality may have implications in the political sphere, it is not appropriate to reduce his philosophy to a theoretical endorsement of post-truth.

Keywords: Appearance and reality, Epistemology, Postmodernity, Post-truth, Richard Rorty, Albrecht Wellmer.

Sumario: Posverdad y Richard Rorty. Manipulación de la realidad. Asociación errónea con el posmodernismo. Falta de fundamento. Ausencia en la obra de Rorty. Construcción social sin apoyo a la posverdad.

Cómo citar: Salvá Soria, Pilar (2025). Posverdad y Richard Rorty. *Las Torres de Lucca* 14(1), 179-189. <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.82973>

El uso del término *posverdad* se ha intensificado de tal manera en nuestros días que diversas instituciones eligieron el término como "palabra del año". En 2016, "post-truth" fue designada neologismo del año por el Diccionario Oxford, mientras que en Alemania, la palabra "postfaktisch", que se traduce como "posfactual", fue seleccionada como término destacado del año por la Sociedad de la Lengua Alemana. Además, en el ámbito hispanohablante, la voz "posverdad" fue recientemente incorporada al Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española, definiéndola como "la distorsión deliberada de la realidad con el propósito de manipular creencias y emociones para influir en la opinión pública y las actitudes sociales".¹

¹ Recuperado de la Comisión de Consultas de la *Academia Mexicana de la Lengua*, en <https://www.academia.org.mx>, 05 de mayo, de 2024.

En cuanto a su uso, aunque el término "posverdad" ha existido durante décadas, con un significado originalmente ligado a la noción de lo que *está detrás o después de la verdad* desde un punto de vista etimológico, sus aplicaciones contemporáneas y los contextos en los que se emplea son de adquisición más reciente. Según Theodor Schaarschmidt, este concepto se popularizó después de que Angela Merkel, tras la derrota en las elecciones de Berlín en 2016, declarara: "Últimamente, vivimos en tiempos posfactuales, lo que parece significar que la gente ya no se interesa por los hechos, sino que se guía únicamente por los sentimientos". (Schaarschmidt, 2017, p. 28). Paralelamente a esta declaración de Merkel, se van produciendo algunos hechos políticos que van transformando el uso actual del término. Un ejemplo de ello es el intenso debate en torno a si Donald Trump está manipulando, o no, deliberadamente información falsa como estrategia política, lo cual se tilda de *posverdad*. Por otra parte, se suma que la prensa británica achaque a "motivos emocionales" las causas por las que el Reino Unido pretenda salir de la Unión Europea. Son esta serie de acontecimientos los que van transformando el uso de *posverdad*, el cual se va propagando tan rápidamente que hoy un alto porcentaje de debates políticos occidentales alude de manera recurrente a este fenómeno para arremeter contra el adversario político o bien para usarlo en beneficio propio. En consecuencia, podemos decir que el término *posverdad* va acompañado de la crisis de las democracias contemporáneas.

Una precisión conceptual sobre la posverdad implica entenderla como un fenómeno complejo que va más allá de simplemente mentir o distorsionar la verdad. La posverdad no trata únicamente de falsedad o desinformación deliberada, sino que implica una manipulación consciente o inconsciente de la percepción pública mediante la selección y presentación selectiva de hechos, emociones y narrativas que apelan a las creencias y opiniones preexistentes de una audiencia específica.

En este sentido, la posverdad no siempre implica una mentira flagrante, sino que puede manifestarse a través de la omisión de ciertos hechos, la exageración de otros, el uso de falacias lógicas o retórica emocional para influir en la opinión pública. Además, la posverdad está estrechamente vinculada a la erosión de la confianza en las instituciones y en la idea misma de la verdad objetiva, lo que hace que las personas sean más susceptibles a la manipulación y menos dispuestas a aceptar información que contradiga sus propias creencias.

Cabe destacar que la posverdad no es un fenómeno nuevo, pero ha sido amplificado y exacerbado por la era digital y las redes sociales, que facilitan la difusión rápida y masiva de información, ya sea verídica o falsa.

Como señala Lee McIntyre en su obra *Posverdad* (2018, p. 36), aunque pueda parecer que dicho fenómeno aparece en 2016, lo cierto es que sus raíces se remontan mucho más atrás en una disciplina tal como la Filosofía, en la que ha estado presente en muchos debates académicos sobre el estatus de la verdad objetiva, desafiando la ontología, la epistemología o el estatus de autoridad de la ciencia. Tal como expresa Capilla:

Hay consenso en que la posverdad supone el cuestionamiento de la Razón Ilustrada: pone en crisis la capacidad de conocer la realidad de una forma segura, para lo cual sería necesario contar con alguna noción de verdad. Dado que éste es el principal fundamento del posmodernismo, *The Guardian* y *Le Figaro* señalan específicamente al posmodernismo como padre intelectual de la posverdad. (Capilla, 2019, p. 9).

También pensadores como Daniel Dennett atribuyen al posmodernismo la responsabilidad de la posverdad:

La filosofía no se ha cubierto precisamente de gloria con la forma en que ha manejado esta cuestión [La cuestión de los hechos y la verdad]. Quizás ahora algunos comiencen a darse cuenta de que los filósofos no son tan inocuos después de todo. A veces, las opiniones pueden tener consecuencias terribles que puede que lleguen a convertirse en realidad. Creo que lo que hizo el posmodernismo fue verdaderamente malvado. Son responsables de la moda intelectual que hizo que practicar el cinismo sobre la verdad y los hechos fuese algo respetable. Tienes a gente que anda diciendo por ahí: "Bueno tú eres parte de esa gente que aún cree en los hechos" (Cadwalladr, 2017).

Y el propio McIntyre afirma "estoy también seguro de que los posmodernos han contribuido a esta situación al replegarse dentro de la sutileza de sus ideas, sorprendiéndose después cuando se usan para fines que se encuentran fuera de lo que ellos aprobarían" (2018, p. 150).

En definitiva, parece que la noción de "posverdad" va más allá de ser simplemente una mentira o un cambio político superficial. Podemos afirmar que en la actualidad se emplea principalmente para expresar la inquietud de aquellos que defienden la idea de verdad y sienten que está puesta en entredicho.

Ahora bien, veamos un caso filosófico donde se ha asimilado, a nuestro juicio equivocadamente, este reciente uso de posverdad con la filosofía postmetafísica de Richard Rorty, a quien se le ha acuñado como el "torero de la verdad" (Mendieta, 2017). Propuestas rortianas tales como el reconocimiento de la contingencia o el abandono de nociones como *verdad* u *objetividad*, así como su sugerencia de que podemos trabajar la redescipción y los sentimientos en lugar de incrementar nuestro conocimiento de valores se han interpretado como factores que podrían contribuir a los aspectos más perniciosos de este nuevo fenómeno de la posverdad: la manipulación de creencias y la promoción de un relativismo moral del *todo vale*.

Lo valioso de la posición de Rorty, como esperamos mostrar, radica en que en vez de proporcionarnos un estándar absoluto de verdad, nos insta a reflexionar sobre la relevancia del concepto de verdad en nuestras democracias. A juicio de Rorty: "Solamente un exceso de atención a la función declarativa podría hacernos creer que la pretensión de validez universal es importante para la política democrática" (Rorty, 2000a, p. 84).

En consecuencia, este artículo pretende mostrar que la despreocupación filosófica por la verdad que sugiere Rorty no está ligada con la posverdad en este nuevo uso. Explicaremos que el sentido actual de posverdad atiende más bien a la normalización de la falsedad y la manipulación de discursos y que, por tanto, el término no tiene que ver con dejar de lado la verdad filosófica a la rortiana. En otras palabras, entendemos que la posverdad de *nuevo cuño* y la invitación a abandonar lo que Rorty entiende por *verdad filosófica* no son ni similares ni lo mismo.

La conexión entre los principios democráticos y el reconocimiento de la contingencia: Wellmer y Rorty

El problema filosófico sobre si el concepto de verdad es necesario para nuestras democracias está entrelazado con la investigación sobre qué papel otorgar al reconocimiento de la contingencia y qué conexión hay, si es que hay alguna, entre verdad y justificación. Aunque, a juicio de Rorty, el problema filosófico de la búsqueda de la verdad no resulta eficiente en el desarrollo de nuestras democracias y, en consecuencia, apuesta por trabajar por la *justificación para un nosotros* que no haga necesaria una conexión interna entre verdad y justificación, otros filósofos como Albrecht Wellmer han debatido arduamente con Rorty para mostrar que sí hay una vinculación necesaria entre nuestros principios democráticos y la búsqueda de la verdad y el reconocimiento de la contingencia sin incurrir en posturas de la tradición objetivista. Veamos la polémica entre ambos pensadores.

Albrecht Wellmer, en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Wellmer, 1996, pp. 175-193), desde su particular postura en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, se plantea rescatar el proyecto moderno asumiendo positivamente el reconocimiento de la contingencia de Rorty sin pretensiones fundacionalistas últimas. No obstante, al mismo tiempo, Wellmer critica a Rorty por su negación hacia las idealizaciones necesarias implicadas en el concepto de verdad. Wellmer pretende mostrar que hay una conexión necesaria entre los principios democráticos y liberales y el reconocimiento de la contingencia. En definitiva, su tesis, contrariamente a la de Rorty, afirma que el reconocimiento de la contingencia versa sobre las condiciones de posibilidad de una fundamentación de las pretensiones de la verdad en general.

Para Wellmer, la clave de las diferencias entre él y Rorty se encuentra en la solución que bosqueja ante el problema de la “antinomía de la verdad”. “La estrategia de las idealizaciones” es la propuesta que ofrece Wellmer y significa una apuesta por las idealizaciones implicadas en el concepto de verdad, pero en un sentido débil. Este pensador propone centrar la atención en el consenso racional que tenemos *aquí y ahora*, pues este implica condiciones ideales que no solo no se pueden perder, sino que, a su juicio, son completamente necesarias. Estas idealizaciones significativas son de tipo *realizativo*, ya que, a criterio de Wellmer, las idealizaciones totalizadoras simplemente han sido el resultado de una inadecuada interpretación objetivista que no ha tenido en cuenta la falibilidad de nuestro conocimiento ni el reconocimiento de la contingencia que Rorty sí ha sabido ver.

Ahora bien, aunque Wellmer comparte con Rorty la idea de que en nuestra búsqueda de la verdad debemos estar abiertos a la posibilidad de que argumentos futuros puedan obligarnos a revisar lo que considerábamos cierto, esto no implica abandonar las idealizaciones. Por el contrario, lo que implica el acuerdo racionalmente motivado es que tenemos una pretensión bien fundamentada y razonada, “una idealización que muestra que confiamos o damos por sentado que nuestras razones son buenas y convincentes” (*Ibid.*, p. 181). Sin embargo, a diferencia de Rorty, Wellmer, aunque comienza desde el presente, no aboga por *una justificación para nosotros*, sino que considera la justificación sencillamente como justificación, teniendo en cuenta la contingencia de nuestras creencias. Esta es la razón por la cual él piensa que las tesis de Rorty son compatibles con las pretensiones de validez universal: “*La contextualidad etnocéntrica* de toda argumentación es enteramente compatible con ese nuestro entablar pretensiones de validez que trascienden el contexto” (*Ibid.*, p. 188). Para Wellmer, las presuposiciones performativas no se limitan solo al contexto local, sino que trascienden cualquier contexto, es decir, son válidas para todos los juegos de lenguaje posibles aquí y ahora. Y, según su criterio, estas estrategias de idealización, consideradas de forma débil, son las que nos permiten acceder al contenido de la verdad sin dejar de lado la contingencia y la falibilidad de nuestras creencias en el futuro.

Además, esta tesis de Wellmer no solo es epistemológica, sino que apunta directamente a nuestras prácticas políticas y sociales, pues conecta el reconocimiento de la contingencia con la cultura liberal y los principios de la democracia en una unión *necesaria*. A juicio de Wellmer, hay un vínculo directo entre la epistemología y la ética y la política. Pero, no debido a que podamos conocer directamente cuáles son nuestras obligaciones políticas, sino porque en ambos casos estamos ante exigencias de justificación, y ese requerimiento las liga. El problema de la modernidad es la preocupación por la justificación y al ser Wellmer deudor de este punto de vista, posee unas expectativas de validez tanto en epistemología como en ética y política que hay que justificar. Su argumento es que:

Si el reconocimiento de la contingencia, es decir, la destrucción de la metafísica [...] implica la destrucción de las bases intelectuales del dogmatismo, del fundamentalismo, de la intolerancia, del fanatismo, entonces se da una profunda e interesante conexión entre los argumentos a favor de la contingencia y los argumentos en favor de una cultura liberal. (*Ibid.*, p. 185)

Es decir, para Wellmer, los principios liberales y democráticos no se tratan tan solo de un juego del lenguaje político más, sino que han de entenderse en sentido universalista porque hay buenas razones para pensar que son correctos y que tienen una conexión *necesaria* con la contingencia, ya que, de hecho, esta

consiste y coincide con estos principios liberales y democráticos. Por tanto, los principios democráticos y liberales deberían poderse justificar racionalmente no solo para *un nosotros* sino en términos universalistas. En palabras de Wellmer:

Lo que yo quiero decir es que la tesis de la contingencia, cuando se la toma en serio, sólo cabe entenderla en el sentido de que es válida para “todos los juegos del lenguaje” posibles. [...] Pero entonces es claro que hay argumentos que no pueden utilizarse con sentido sin entablar una pretensión de validez *universalista*. [...] Si, por tanto, del “reconocimiento de la contingencia” se siguen buenos argumentos en favor de una cultura liberal, entonces hay argumentos en favor de una cultura liberal que no son etnocéntricos en ningún sentido en ningún sentido interesante de este término [...]. Pero si esto es así, los principios liberales y democráticos aparecen bastante menos contingentes de lo que Rorty supone. (*Ibid.*, p. 191)

Dicho de otra manera, Wellmer parte de la contingencia y la falibilidad de nuestras creencias para mostrar que están conectadas de una manera *interna* con la universalidad de nuestras pretensiones de validez y con los principios liberales y democráticos de la modernidad. Su crítica a Rorty se centra en que éste se quede *en el contexto*, cuando, a su juicio, nuestras pretensiones de validez que se plantean *aquí y ahora* trascienden *todo contexto*. Por eso, critica del pensador pragmatista que niegue las idealizaciones necesarias que están implicadas, a su juicio, en nuestro reconocimiento de la contingencia, ya que, *si uno se la toma en serio*, esta muestra una pretensión de validez universalista con la cual podemos acceder a la verdad.

Por su parte, Rorty responde que, aunque comparte algunos puntos con Wellmer,

Las discrepancias surgen cuando, después de un punto y coma, Wellmer finaliza la frase diciendo: “pero entonces la contextualidad etnocéntrica de toda argumentación es perfectamente compatible con el hecho de tener pretensiones de verdad que trascienden el contexto –local o cultural– *en el que aparecen* y en el cual pueden ser justificadas. Yo habría terminado la frase de otro modo: “pero entonces la contextualidad etnocéntrica de toda argumentación es perfectamente compatible con tener la pretensión de que una sociedad liberal y democrática pueda reunir, incluir, todo tipo de distintos *ethnoi*”. (Rorty, 2000a, p. 103)

Para Rorty, lo relevante no es que se pueda trascender *todo contexto*, ya que según su máxima pragmatista que dice que *solo merece la pena trabajar por lo que podemos reconocer*, (Rorty y Habermas, 2000, p. 20). no podríamos reconocer la verdad una vez alcanzada. Por tanto, es mejor enfocarse en que nuestras instituciones y nuestra democracia nos permitan aumentar nuestra tolerancia, aumentar la pluralidad de descripciones de viejos problemas, incluir y escuchar lo que otros tienen que decir, etc. Lo cual es algo más humano y más accesible.

Un poco más abajo Rorty nos da la clave de su interpretación:

Podríamos resumir el desacuerdo entre Wellmer y yo de la siguiente forma: los dos estamos de acuerdo en que una de las razones para preferir la democracia es que nos permite construir contextos de discusión cada vez mejores y mayores. Pero yo me detengo aquí y él, en cambio, prosigue. Él añade que semejante razón no sólo constituye una justificación para nosotros, sino que además es una “justificación a secas”. Cree que “los principios democráticos y liberales de la modernidad” deberían, “pese a Rorty”, ser “entendidos en sentido universalista”. Mi problema, claro, es que yo no puedo entenderlos así. Los pragmatistas como yo somos incapaces de figurarnos la manera de resolver la cuestión de si entendemos la justificación sólo como una “justificación para nosotros” o bien como “una justificación a secas”. Para mí, eso es como tratar de resolver la cuestión de si pienso que mi bisturí u ordenador es “una buena herramienta para esta tarea” o bien creo que es “una buena herramienta, a secas”. (*Ibid.*, p. 20)

Y es que para Rorty, nuestras creencias son herramientas que nos sirven para hacer frente a las cosas, no son una realidad intencional que nos da el acceso a la verdad. En opinión de Rorty, el vocabulario que manejamos es contingente y, en consecuencia, nuestros principios democráticos y liberales provienen de determinados eventos históricos que podrían haber sido diferentes. Por eso, a su juicio, nuestros principios democráticos y liberales sí son contingentes y no necesarios como apunta Wellmer.

En nuestra opinión, la lectura que hace de Rorty Wellmer sigue dentro del viejo esquema representacionista porque este pensador sigue suponiendo que la preocupación central de la filosofía es proporcionar un criterio de justificación, ya que de otra manera no podríamos dirimir los conflictos entre nuestras prácticas. No obstante, este es el punto que justamente Rorty pretendió superar allá desde su primera obra fundacional *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. (Rorty, 1979). Wellmer sigue dentro de la imagen epistemológica de *metáfora-espejo* en la que quedó anclada la modernidad. Para Rorty, los juegos del lenguaje o los vocabularios no se deberían tomar como formas de aprehender la realidad, como mapas de la realidad, sino más bien como herramientas que nos ayudan a conseguir lo que necesitamos. Es decir, como diferentes formas de habérselas con el entorno o elementos que nos son útiles para ciertos fines y para otros no. Teniendo en cuenta esta concepción de la contingencia del lenguaje, al igual que en otras etapas históricas, la modernidad tampoco nos muestra el acceso correcto a la verdad ni a la validez universal ni obtiene una realidad más correcta que cualquier otra. No existe ningún léxico último en ese sentido. De tal manera, Rorty propone dejar de pensar en las palabras como representaciones, es decir, como si nos dieran el acceso correcto a la *verdad* o a la *realidad*.

Así, desde un punto de vista rortiano, la conexión que Wellmer pretende mostrar entre contingencia y principios liberales y democráticos muestra la necesidad de encontrar un conjunto de representaciones que estén más allá de toda duda. Es una necesidad esencialista, representacionalista propia de una actitud filosófica que Rorty pretende superar. No obstante, para nuestro pensador pragmático, solo tiene sentido la justificación como una cuestión de conversación y de práctica social en un sentido etnocentrista, pues no podemos como humanos ir mucho más allá y aunque pudiéramos no se hace interesante, pues no podríamos reconocer la verdad una vez alcanzada. El problema para Rorty no es solo de orden epistémico, sino que este pensador no puede aceptar que sin un criterio de justificación que sea neutral, universal y racional no haya manera de resolver los conflictos epistemológicos y políticos. A juicio de Rorty, sí podemos.

No obstante, hay que añadir que en 2003, Wellmer replica a Rorty que en cierto sentido su tesis es *a primera vista* plausible y en otro sentido es falsa.

A juicio de Wellmer, es plausible en la medida en que la verdad no puede ser una propiedad de afirmaciones como “acuerdo con una realidad existente en sí misma” o “el posible contenido de un consenso racional bajo condiciones ideales” (Wellmer, 2003, p. 53). Wellmer está de acuerdo con Rorty en que llamamos verdaderas a las afirmaciones que consideramos justificadas, pero Rorty deriva de ahí que el concepto de verdad no juega ningún papel en nuestras justificaciones. En cambio, para Wellmer sí hay una relación interna entre verdad y justificación. A juicio de este autor la tesis de Rorty le parece falsa porque:

El concepto de verdad es significativo para nuestras prácticas en la medida en que hace explícito un rasgo central de estas prácticas (...) A saber: que la intemporalidad y la no indexicalidad del concepto de verdad hacen explícito cuál es el significado implícito de afirmar y justificar. Aunque la justificación siempre tiene un índice de tiempo y persona (...) no obstante, la justificación de las afirmaciones o convicciones desde la perspectiva de quienes la plantean no tienen en modo alguno un índice de tiempo y persona: cuando argumentan afirmaciones o convicciones plantean –como se puede decir con la ayuda del concepto de verdad– afirmaciones de *verdad* que trascienden el contexto y son trans-subjetivas. (Wellmer, 2003, p. 53).

En opinión de Wellmer, poseemos y presuponemos ciertas verdades paradigmáticas como ciertas sin necesidad de tener justificación sobre ellas, sino que, al revés, son estas verdades las que definen las condiciones elementales de una posible justificación de las creencias. Es decir, no se pueden pensar las normas de justificación sin las verdades paradigmáticas, lo que consecuentemente significa que la justificación no es explicable sin una referencia a la verdad ni independientemente de ella. Hay una relación interna entre verdad y justificación que, a juicio de Wellmer no podemos obviar.

Sin embargo, a diferencia de Wellmer, el antirrepresentacionalismo de Rorty le lleva a rechazar la relación interna que otros pensadores han dicho que hay entre la verdad y la justificación. Para Rorty, el problema de la verdad más que necesitar una justificación epistémica, de lo que se trata más bien es de una descripción de nuestras prácticas (Rorty, 1996). Rorty abandona la cuestión de la verdad porque resulta ser un límite en la conversación y, por tanto, él pretende dejar de hablar en términos especulares de reflejo y dobles esferas, ya que no puede decirse nada de la verdad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación que conocemos en una determinada sociedad. Sin embargo, el abandono de la verdad en este sentido ha provocado que se le haya tildado de ser un pensador que defiende que la verdad no existe. Para profundizar en este punto voy a tratar de clarificar la postura de Rorty respecto a la verdad en lo que sigue.

Verdad y justificación en Rorty

“La verdad no existe”. ¿Qué puede significar esto? ¿Por qué habría nadie de decir tal cosa? De hecho, casi nadie [...] lo dice. Pero a menudo se afirma que filósofos como yo lo decimos. Uno entiende por qué. Porque nosotros hemos aprendido (de Nietzsche y James, entre otros) a recelar de la distinción apariencia-realidad. (Rorty, 2000b, p. 11)

Si buscamos en toda la obra de Rorty, no encontraremos ningún escrito en el que afirme que la verdad no existe. Del mismo modo, no puede derivarse tampoco algo así de su proyecto filosófico. En la cita anterior Rorty afirma “Porque nosotros hemos aprendido [...] a recelar de la distinción apariencia-realidad” (Rorty, 2000b, p. 11). Es decir, la clave está en el abandono de la dicotomía *apariencia-realidad*.

Buena parte de la filosofía de Rorty trata de buscar supuestos ontológicos y epistemológicos que se encuentren solapados en nuestros discursos filosóficos sin haberse puesto en cuestión. De este modo, uno de los presupuestos que más profundamente están arraigados en nuestra tradición filosófica es la dicotomía *apariencia-realidad*. Rorty pretende liberarse de esta dicotomía pues ha resultado ser muy problemática y ciertamente obsoleta para nuestros problemas de hoy. De hecho, siguiendo a nuestro pensador, si nosotros no hemos recelado aún de esta distinción es muy probable que clasifiquemos a este pensador dentro de una de las dos típicas categorías filosóficas: o bien del lado de la apariencia, tildándolo de ser un autor relativista o un escéptico, alguien que confunde *ser verdadero* con *parecer verdadero* o bien lo situaremos de la otra parte, en el ámbito de la realidad, creyendo que su propuesta filosófica refleja *realmente cómo las cosas son* y, por tanto, habrá que seguir sus pasos a pies juntillas. No obstante, lejos está Rorty de poder ser catalogado dentro de una de esas dos esferas o dentro de la dualidad misma. Veamos por qué.

Según Rorty, los filósofos que arrastran la distinción *apariencia-realidad* dividen el mundo en dos regiones ontológicas, por así decirlo: por una parte, se encuentra el lugar de la *apariencia*, es el ámbito que consideran más degradado, el que menos importancia tiene. Podríamos decir que es el lado dominado por las *sombras*.

A este lugar perteneceran los filósofos que confunden *ser verdadero* con *parecer verdadero*, a saber, todos los relativistas, escepicos, sofistas, etc. Por otro lado, y enfrentada a la región anterior, se sitúa el ámbito de la *realidad* que tiene mucho más valor (o es el único que tiene valor) que la región de la *apariencia* por el hecho de que allí se encuentra *lo que verdaderamente es, la verdad, la realidad*. En este ámbito no es significativo lo que uno piensa o cree que es, sino que este es el lugar donde las cosas son *como verdaderamente son*. En consecuencia, al concebir el mundo asentado en esta dicotomía, la labor del filosofista consiste entonces en buscar la verdad por la verdad misma. El filosofista se enfoca en el lado de la realidad frente a la apariencia.² Y para ello, se ha de tender un puente para poder pasar del polo de la apariencia (que suele ser el punto de partida) al ámbito de la realidad. Es decir, se trata de tender un puente que correlacione las dos divisiones y que nos permita acceder a la verdad.

De este modo, el *puente* del que hablamos se suele diseñar en forma de método. Aunque, no puede valer cualquier método, sino que hay que encontrar *el Método* por excelencia con el objetivo de pasar del ámbito de las apariencias a la esfera de la realidad.³ Esta dicotomía *apariencia-realidad*, según Rorty, se ha perpetuado en muchos modos de hacer filosofía habitualmente de una manera solapada. Dicho de otro modo, se ha asumido como supuesto ontológico y epistemológico sin haberse puesto en duda. Y de este modo, la encontramos de fondo en, por ejemplo: la Ilustración, con la dinámica *sujeto-objeto*, en el problema *mente-cuerpo*, en cierta *filosofía del lenguaje* al tomar este como una tercera esfera entre yo y el mundo, y un largo etcétera. La distinción atraviesa, de la misma manera, todo tipo de métodos filosóficos: el fenomenológico, el análisis conceptual, el examen de la lógica de nuestro lenguaje o la estructura constituyente de la conciencia (Rorty, 1979, p. 128).

Y es que, según la filosofía de Rorty, no hay algo como esa distinción *apariencia realidad*, donde solo en unos pocos momentos puntuales se puede acceder a la verdad con mayúsculas mediante un método al que tienen acceso solo unos pocos privilegiados que se encuentran trabajando en los despachos de las Facultades de Filosofía. Asimismo, aunque fuera posible acceder a la verdad o acceder al modo de ser de las cosas en sí mismo, no podríamos reconocerlo una vez alcanzado ya que, parafraseando a Putnam (1981) *no tenemos el ojo de Dios para poder reconocerlo una vez alcanzado*, es decir, no tenemos tal evidencia. En consecuencia, si no podemos reconocer la verdad absoluta, una vez alcanzada, de qué sirve a la práctica?

Una de las máximas pragmatistas de Rorty, como ya apuntábamos, es que una creencia merece ser sostenida solo si es relevante para la práctica: “solo merece la pena trabajar por lo que se puede reconocer” (Rorty y Habermas, 2000, p. 20) nos sugiere Rorty en su debate con Habermas. Por lo tanto, lo que se nos está proponiendo aquí es salir de esa dicotomía hartamente problemática. Se nos propone olvidar ese intento de acceder a la verdad por imposible e irrelevante. A juicio de Rorty, es mejor no concebir la apariencia contrapuesta a la realidad, sino reivindicar nuestra vida cotidiana. En consecuencia, Rorty plantea cambiar la relación que tiene el ser humano con conceptos como *verdad* o *realidad* por la relación con los seres humanos de nuestra comunidad.

Aunque, si bien es cierto que, en su discusión con Rorty, Habermas critica esta lectura de Rorty y da por superada esta dicotomía *apariencia-realidad*:

Por esta razón, la pregunta respecto de la conexión interna entre justificación y verdad –conexión que explica por qué, a la luz de la evidencia disponible para nosotros, podemos plantear una pretensión de verdad incondicional que apunta más allá de lo que est justificado– no es una pregunta epistemológica. No es una cuestión de ser o apariencia. Lo que est en juego no es la representación correcta de la realidad, sino las prácticas cotidianas que no deben desmoronarse. (Habermas, 2002, p. 108)

Habermas está de acuerdo con Rorty en que no nos es posible acceder a una verdad extralingüística. Ambos parten de la ubicuidad del lenguaje y están en contra de la dicotomía “lenguaje-no lenguaje”. En el caso de Habermas, aunque no es tan relevante la verdad como los argumentos racionales de decisión, negar que esta sea un fin regulativo nos hara incurrir en auto-refutaciones en el ámbito del discurso y nuestras prácticas cotidianas estaran abocadas a la destrucción en el ámbito de la vida. Por eso argumenta que no tanto es una cuestión tanto de ser o apariencia como de prácticas cotidianas. Pero el problema que ve Rorty es cómo reconocer la verdad una vez alcanzada y eso hace que sea irrelevante para la práctica y no ofrezca una mejora de la vida. En su debate, Rorty se atiene a lo que es reconociblemente humano: la justificación para un nosotros empírico (Salv, 2017) Para Rorty la relación de la verdad y la justificación no ha de dirimirse en términos de condiciones ideales sin la limitación del tiempo. Rorty se va a atener a la vida cotidiana, donde no conocemos de antemano todo futuro posible y, por tanto, no podemos decir nada ahistoricamente sobre el conocimiento de la verdad. Sin embargo, el acento no está tanto en una cuestión de falibilismo respecto a la verdad, cosa que Habermas y Wellmer compartiran, sino si nuestras prácticas necesitan o no ese tipo de justificación ideal. Para Rorty si comprendemos nuestras prácticas, hemos entendido todo lo relevante en cuanto a condiciones de verdad. Por tanto, no es necesario plantearse la cuestión de la justificación epistemológica.

² Aunque también ha habido filósofos que se han situado del lado de la apariencia, como Nietzsche, privilegindola frente a la realidad. Lo cual, es igualmente problemático para Rorty pues se sigue preso de la misma dicotomía.

³ Otras veces, como decíamos, es el ámbito de la *apariencia* lo que se privilegia por encima de la *realidad*, por otro tipo de filósofos; y otras veces, en lo que se convierte una propuesta filosófica es en una traducción sofisticada del mismo esquema *apariencia-realidad*. Pero siempre –hasta la llegada de Donald Davidson y algún otro, a criterio de Rorty,– se encuentra el filosofista atrapado dentro de esa dicotomía, y tanto los defensores de un polo como los del otro llegan siempre a dificultades y aporías. Esta es la crítica de Rorty: hay que salirse de los dos bandos, de ese juego problemático del lenguaje.

Lo que pretende nuestro pensador pragmatista es introducir una forma de hablar en filosofía que funcione sin el concepto de verdad filosófica clásico. Nos sugiere trabajar por un vocabulario que abandone ciertas dicotomías platónicas problemáticas. Se trataría de aplicar un léxico que sirva como herramienta de mejora y no tanto de representación de la *verdad* o la *realidad extralingüística* o de seguir manteniendo la dicotomía *esquema-contenido*. No obstante, no se trata de abandonar nuestra lógica y caer en un absurdo, sino que se atiende sencillamente a cambiar el enfoque y la función de nuestro vocabulario. Dicho de otra manera, se propone abandonar la aprehensión o representación de entidades tipo la *verdad* o la *realidad* por el manejo de un vocabulario en su uso. Según Rorty, la ventaja es que las herramientas no nos sacan en ningún momento del contacto con la realidad y además evitan que se generen pseudo-problemas filosóficos, esto es, problemas fingidos que en nuestra vida cotidiana no se nos presentan.

Además, si esas distinciones clásicas de *apariciencia-realidad*, *lenguaje-no lenguaje*, *esquema-contenido* han quedado obsoletas, entonces no hay un referente al cual nosotros y nuestra comunidad democrática tenga que dirigirse para nuestras prácticas.

Justamente a esta idea anterior hace referencia el “giro pragmático de la filosofía” de Rorty: se trata de trabajar con múltiples vocabularios que deconstruyan lo que se ha hipostasiado y creen un sistema interpretativo nuevo.

La distinción platónica, dualista, formada por *doxa* y *episteme*, que arrastramos y llevamos solapada en nuestros discursos es la causante, según Rorty, de concebir que la *verdad* tenga una *naturaleza intrínseca*, por así decirlo. Por lo tanto, el problema que este pensador combate tiene que ver más bien con la naturaleza de la verdad en filosofía. –y cabe resaltar que es en filosofía dónde nada más se da el problema, y no en nuestra vida cotidiana–. En consecuencia, la sugerencia y propuesta de Rorty tiene que ver con abandonar un modelo de pensamiento dicotómico que produce más problemas de los que soluciona y no está relacionado, a la postre, con este sentido reciente de *posverdad* como manipulación política. Sin embargo, confusiones de este estilo suceden cuando, como expresa Rorty:

Quando el pragmatista afirma que no hay nada que decir sobre la verdad excepto que cada uno de nosotros recomienda como verdaderas aquellas creencias que considera buenas, el realista tiende a interpretar esto como una teoría positiva más sobre la naturaleza de la verdad: una teoría según la cual la verdad es simplemente la opinión contemporánea de un individuo o grupo elegido. Por supuesto, esta teoría se refutaría a sí misma. Pero el pragmatista no tiene una teoría de la verdad, y mucho menos una teoría relativista. Como partidario de la solidaridad, su explicación del valor de la indagación humana en cooperación sólo tiene una base ética, y no epistemológica o metafísica. Al no tener *ninguna* epistemología, *a fortiori* no tiene una de tipo relativista. (Rorty, 1996, pp. 42-43)

O sea que, cuando el pragmatista habla sobre la verdad, el filósofo esencialista lo analiza desde esas categorías obsoletas de *doxa* y *episteme*, de *apariciencia* y *realidad* y le sitúa, por tanto, en el bando de la opinión, tildándolo de relativista peligroso, escéptico, y que las consecuencias derivadas de su pensamiento darían lugar a fenómenos como el de la *posverdad*, entendida como recientemente se utiliza en política. No obstante, si hemos seguido el argumento rortiano, el filósofo tradicional procede inadecuadamente porque el pragmatista no tiene ninguna teoría de la verdad ni una teoría relativa de la verdad tampoco. El pragmatista no es relativista respecto a la verdad porque para ello tendría que manejar un concepto de verdad y afirmar que este es relativo.

En resumidas cuentas, los filósofos que afirman que para Rorty la verdad no existe, lo mantienen, a juicio del propio Rorty, porque siguen presos del esquema interpretativo *apariciencia-realidad*, tomándolo como si fuera el esquema que representa la realidad sin haberlo puesto previamente en cuestión. En consecuencia, lo que se produce, como voy a tratar de mostrar ahora, es una confusión o un solapamiento de dos sentidos de *verdad*: por una parte, se solapa el uso cotidiano de verdad que empleamos en nuestras prácticas, y que es por el que Rorty aboga, con el empleo *filosófico-dicotómico* de verdad el sentido que Rorty sugiere que abandonemos.

En el uso cotidiano de este término, lo que hacemos al buscar la verdad, a juicio de Rorty, no es muy distinto a buscar la felicidad. Desde un punto de vista rortiano, lo que pretendemos es estar justificados ante nuestros semejantes (Rorty, 2000b). Deseamos que lo que decimos tenga justificación, es decir, que haya el mayor consenso posible sobre ello. Por tanto, no pretendemos acceder a la verdad en sí, alcanzar la verdad ontológica, la verdad absoluta, etc. Eso, si acaso, es a lo que se dedicarían algunos filósofos, pero no es ciertamente lo que se pretende en nuestra vida de todos los días. En este punto es preciso advertir que Rorty no define la verdad como justificación, sino que lo que dice es que en la vida cotidiana cuando deseamos la verdad, lo que deseamos es estar justificados ante nuestros semejantes. En otras palabras, el problema central no está en hacer que nuestras declaraciones sean verdad, sino cómo las justificamos. Este es el reto que Rorty plantea.

En consecuencia, para Rorty, es mejor olvidarse de la verdad técnica y quedarse dentro del alcance humano de la justificación, pues es mejor atenerse a los límites humanos al no poder sobrepasar la justificación para un *nosotros empírico*. Del mismo modo, los conceptos han de conllevar una diferencia en sus usos, en la práctica. Por este motivo en el caso de los usos de la verdad, la mayoría de ellos pueden parafrasearse por justificación y, por tanto, es más ventajoso apostar por esta, que sí es reconocible para nosotros.

Ahora bien, aunque si bien es cierto que casi todos los usos de verdad pueden ser sustituidos por *justificación para un nosotros*, Rorty reconoce que hay un uso que no puede ser eliminado: el uso que nos avisa del *riesgo* de la verdad.

Nuestro autor nos habla de tres usos de verdad: por una parte, el uso de verdad *como aval* que es el uso de aprobación o apoyo que damos a otra persona cuando decimos “lo que dices es verdad”. Por otra parte, el uso *desentrecomillador (disquotational)*,⁴ que es el que utilizamos cuando decimos “la nieve es blanca es verdadero sí y solo sí, si la nieve es blanca”. Y finalmente, el *uso precautorio de verdad (cautionary use)*, que es el uso que empleamos cuando una creencia puede estar justificada y, aun así, quizá, no ser verdadera (*Ibid.*, p. 175). Ahora bien, para Rorty, la mayoría de estos usos de verdad, los usos de verdad que manejamos en nuestro día a día, se pueden sustituir, como venimos diciendo, por justificación. Es decir, donde solemos colocar la palabra verdad o donde presuponemos el uso de la palabra verdad, es posible sustituirla por *justificación para un nosotros*. Dicho de otra manera, es posible sustituirla por opciones bien y mal justificadas.

Por ejemplo, en el caso de la verdad como aval se puede pensar, sencillamente, que el apoyo no proviene de la verdad, sino de lo que consideramos justificado en ese momento. Respecto del uso desentrecomillador, de igual modo, podemos sustituir la verdad por *justificación para un nosotros*, ya que apelando al mundo empírico no podemos saber si algo es verdad o no, ya que el mundo da cuenta del éxito de la predicción, pero no de la verdad (al estar mediados por el lenguaje). No obstante, este intercambio no es posible, no ocurre, en el caso del *uso precautorio de verdad*, que dice que una creencia puede estar justificada y aun así no ser verdadera. Dicho de otro modo, no se puede sustituir verdad por justificación en este caso, pues sería como una contradicción declarar que una creencia puede estar justificada y aun así quizá no estar justificada. Eso, por una parte. Y por otra, a Rorty le resulta muy práctico conservar el *uso precautorio de verdad*, pues es un uso que nos advierte de la falibilidad de nuestras creencias en un futuro. Y esta falibilidad es algo que sin duda alguna es importante en nuestras prácticas cotidianas por su función de aviso.

En suma, el *uso precautorio de verdad* es un uso no sustituible, ya que nos avisa de que mañana puede aparecer un público, una audiencia ante la cual puede que no podamos justificar lo que hoy sí justificamos (Rorty y Habermas, 2000, p. 20). Y advertimos que Rorty no dice que siempre habrá un público ante el cual sea imposible justificarnos –pues eso le situaría del otro lado de la dicotomía–, sino que lo que mantiene es que *puede haberlo*. Y esta posibilidad da cuenta de la falibilidad de nuestras creencias y, además, da la opción de pensar que podemos estar equivocados. En consecuencia, la posibilidad de equivocación es relevante para la práctica por su función de advertencia. Es decir, sí nos sirve a la mejora de la vida ya que la consideración de que podemos estar equivocados es algo que debemos tener en cuenta en los desacuerdos humanos y desde ahí construir, ese es el punto de partida.

Sin embargo, Rorty parece que plantea el *uso precautorio de verdad* como una “verdad en sí misma” ya que no cae en la cuenta de que incluso su sentencia de que “mañana puede existir un público ante el cual no podamos justificar nuestras creencias” puede no encontrar justificación y refutarse a sí misma, ya que él la toma como el único uso de verdad que no es sustituible. Rorty no puede escapar del falibilismo y postular un uso de verdad falibilista, cuyo falibilismo consiste en no ser falibilista al no poder sustituirse por ningún otro uso.

Por otro lado, Rorty en su propuesta filosófica se atiene a la vida cotidiana, donde no conocemos de antemano todo futuro posible y, por tanto, no podemos decir nada ahistóricamente sobre el conocimiento de la verdad. Si mucha de la filosofía ha sacado a la verdad de su uso cotidiano y lo ha hipostasiado, entonces es conveniente abandonar el problema filosófico de la verdad. Del mismo modo, Rorty nos insta también a dejar de lado la dicotomía *apariciencia-realidad* por descripciones más o menos útiles, ya que será más beneficioso abandonar la preocupación por la verdad y centrarnos en la consecución de la felicidad. Este pensador propone ir abandonando las preocupaciones epistemológicas por las de carácter moral y social. Es lo que él llama cambiar *el deseo de objetividad por el deseo de solidaridad*. Como expone en *Objetividad, relativismo y verdad* (Rorty, 1996), en cierto momento tendremos que hacer una elección entre *cuál es mi relación con mi comunidad* (“deseo de solidaridad”) o *cómo llego a Dios, a la transcendencia, a la verdad* (“deseo de objetividad”) (*Ibid.*, p. 39). Los pragmatistas, según Rorty, no necesitan una explicación de la relación de correspondencia entre objetos y creencias, pues la verdad es, para ellos “simplemente un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que por el momento no es necesaria una justificación ulterior” (*Ibid.*, p. 43). Es decir, utilizan el término en su uso en la vida cotidiana, pero no representacionalmente como pretenden hacer los filósofos que arrastran la dicotomía *apariciencia-realidad*.

Conclusión. La superación del paradigma objetivista a través de la solidaridad

En la elección entre el *deseo de objetividad* y el *deseo de solidaridad*, Rorty elige la segunda opción. La motivación pragmatista de Rorty son, a la postre, los problemas de la vida cotidiana, la urgencia de hacer frente al dolor y al sufrimiento humano.

Rorty detecta que la principal fuente de conflicto entre seres humanos es la convicción de que no tenemos que justificarnos ante quien no consideramos *uno de los nuestros*. Si no reconocemos a algunos tipos de seres humanos como uno de los nuestros, no estaremos interesados en descubrir qué tipo de creencias tienen, cómo son, y seremos también ajenos a su dolor. Algunos de los que no han sido considerado como de los nuestros han sido, a lo largo de la historia, por ejemplo, una mujer, un extranjero, un indígena, pero también un infiel, un judío, un occidental, etc. Ellos no han formado parte de lo que alguien consideró alguna vez como un *ser humano paradigmático*.⁵

⁴ Traducido al castellano como “referencia divergente”.

⁵ Conviene subrayar aquí que muchos de los críticos de Rorty asumen que en su filosofía no hay lugar para la reflexión. Como si Rorty tomara todo de manera inmediata, como si su filosofía fuera una legitimación del *statu quo*. Sin embargo, pasan de vista,

Frente a este problema, la modernidad intentó dar solución apelando a lo que todos tenemos en común. Pero Rorty aprecia que difícilmente se puede persuadir así a alguien que piensa que son creencias repugnantes lo que nosotros consideramos como intuiciones morales. Digamos que hay una forma de reflexividad en Rorty que se distingue de la opción habermasiana porque no busca condiciones universales. Lo que busca es saber cuáles son las formas de humillación que hemos pasado por alto.

En consecuencia, su estrategia filosófica está encaminada a hacer a todos *uno de los nuestros*. Se trata de su conocida tesis de “trabajar por un nosotros cada vez más amplio”. Esto significa ocuparse del tipo de comunidad planetaria que queremos crear, cambiar el *tal vez los negros son agentes racionales*, por *tal vez los negros son uno de los nuestros* (Rorty y Habermas, 2000), cambiar el *definir* por incluir en el *nosotros*. O, dicho de otra manera, *colocar la esperanza social en el lugar en el que está el conocimiento* (Rorty, 1997). El *nosotros* de Rorty busca tirar un concepto que ha buscado naturalizarse como *modelo de lo humano en general*. Se trata de una noción más reducida que *ser humano*, pero que puede funcionar mejor que la apelación a lo universal. En definitiva, la propuesta de Rorty nos permite entrar en contacto con un sentido que el lenguaje racional no posibilita.

Ahora bien, la propuesta de Rorty no es solo una cuestión de buena voluntad. También incluye una forma de trabajo filosófico que tiene que ver con el reconocimiento de la dimensión reflexiva que tiene la solidaridad. Esto es, detectar formas concretas de humillación para saber cómo podríamos evitarlas.

¿Cómo se hace posible, entonces, el progreso moral para Rorty? ¿Cómo conseguir mezclarnos con distintos grupos de seres humanos? Rorty desecha la *razón*, considerada como la capacidad de argumentar, pues ha resultado obsoleta para estos fines. El modelo de vida intelectual racional, con sus rasgos no emocionales, que viene impuesta desde Platón ha resultado del todo insuficiente. Por tanto, este pensador propone dar protagonismo a la imaginación y a los sentimientos en la tarea de hacer un *nosotros ampliado*.

Rorty, al igual que Nussbaum (1997) considera que no hay nada que potencie tanto la imaginación y los sentimientos como la literatura, muy especialmente la novela. El novelista tiene la capacidad de hacernos imaginar otros muchos y variados mundos. Asimismo, muestra una multiplicidad de puntos de vista que pueden llegar a audiencias cada vez más amplias, creando nuevas imágenes culturales y cambios sociales. Un ejemplo de ello fue *La cabaña del Tío Tom* (Beecher, 1998), que dio voz al esclavismo y fue el libro más leído del siglo XIX después de la *Biblia*. Esta posición es, justamente, lo contrario de lo que para Rorty hace el filósofo esencialista, quien sí privilegia una de las descripciones disponibles provocando la exclusión de grupos sociales, aunque no sea lo que pretende en absoluto. El crítico literario, sin embargo, nos es de gran utilidad, no porque tenga un acceso especial y privilegiado a la *verdad moral*, sino porque no está preso del léxico de un solo libro, no está atrapado en un léxico *último*. Al contrario, goza de una gran apertura y flexibilidad en su vocabulario y en sus historias. Las novelas, por tanto, permiten hacer redescrpciones de lo que puede ocurrir o lo que ha sucedido ya, y nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro propio lenguaje dándoles voz.

De este modo, el interés que posea un relato y la utilidad a la que sirva va a depender de las necesidades de las diferentes sociedades, pero lo relevante es que, en la novela, si nos fijamos, no importa la *verdad* o el *relativismo*. Dice Rorty parafraseando a Kundera en *El arte de la novela* (2004, p. 159). que la novela “es el lugar donde nadie posee la verdad y todos tienen derecho a ser escuchados”. La novela tiene un gran valor por transmitir la particularidad de la vida humana, atendiendo a sus detalles específicos, fomentando la tolerancia y la curiosidad, más que la búsqueda de la verdad. Se trata, en definitiva, de un relato que relaciona seres humanos con otros seres humanos más que seres humanos en relación con *lo absoluto*. Y así, frente al teórico filosófico, que tiene un gusto por la teoría, la simplicidad, la estructura, la abstracción y la esencia, el novelista lo tiene por la narrativa, el detalle, la diversidad y el accidente (*Ibid.*, p. 110). En consecuencia, el papel fundamental que asigna Rorty a la novela es el de tolerar la diversidad, tolerar personas diferentes que, de primeras, parecieron peligrosas para nuestra propia identidad moral. En suma, con la atención al detalle y a las historias específicas aprendemos a ampliar nuestros límites de la variabilidad humana y a no ignorar el sufrimiento de otras personas particulares.

Por eso, dice Rorty que “una sociedad que tomase su vocabulario moral de las novelas más bien que de tratados ontoteológicos u óntico-morales no se formularía preguntas sobre la naturaleza humana, sobre el objeto de la vida humana o sobre el significado de la vida humana” (*Ibid.*, p. 117). Simplemente, esas preguntas carecerían de sentido y de urgencia porque no se refieren a nada, no hacen referencia a las prácticas de humillación ni a cómo evitarlas. No obstante, esta prioridad de la literatura no significa la muerte de la filosofía ni que el filósofo no tenga un papel en este progreso moral. El filósofo, que ha de ser un *ironista* según Rorty (2011), sabe que cualquier cosa puede ser buena o mala re-describiéndola y, por tanto, tiene como labor entretejer lo nuevo con lo viejo para crear nuevas formas de disminuir el sufrimiento humano.

De manera que, tanto el filósofo ironista como el novelista, a juicio de Rorty, tienen una función provechosa para la sociedad: detectar el sufrimiento en lugares que no se han percibido antes y hacer redescrpciones que lograrán fomentar la tolerancia y la pluralidad ante aquellos que no habíamos considerado antes como *uno de nosotros*. De este modo, se ampliará el *nosotros* y podrán disminuir la crueldad y el dolor humano. Al mismo tiempo, al promoverse este tipo de valores como la tolerancia y la pluralidad, la novela se puede convertir en el género característico de la democracia. La democracia, a juicio de Rorty, pasa a tomar relevancia sobre la filosofía, la cual se pone al servicio de la política, resultando así valiosa y de utilidad. En

como se puede observar al hilo del texto, que la apuesta de Rorty no puede ser aceptada de manera inmediata y acrítica el orden de cosas imperantes. Rorty se pregunta cómo los conflictos están generados por formas concretas y particulares de humillación.

palabras de Rorty (1997, p. 120): “Esta disposición se refleja en el auge de las democracias burguesas pluralistas, sociedades en las que la política pasa a ser cuestión de apelaciones sentimentales para el alivio del sufrimiento más que apelaciones morales a la grandeza”.

En la preocupación de este pensador pragmatista por la felicidad, es cierto que ya no es relevante el deseo de verdad, como hemos visto, pero para Rorty s  es importante la veracidad en una democracia:

Creo que lo que realmente preocupa a la gente es la veracidad.⁶ Se cree que todo el mundo dice mentiras, lo que suele ser el caso. Todo el mundo miente. Y a la gente le gustaría que se le dijese la verdad. Pero lo que se quiere decir con esto no es algo que tenga que ver con la naturaleza de la verdad. Solo se quiere que la gente diga aquello en lo que cree, que los gobiernos digan al público las mismas cosas que dicen a otros gobiernos, etc. La verdad en tanto que problema filosófico se pregunta si los enunciados verdaderos son representaciones de la realidad, o si el concepto de representación vale para los enunciados, etc. Es una cuestión técnica. (Rorty, 2005, p. 164).

Y aunque, bien es cierto que no toda filosofía que se ocupa de la verdad considera que esta deba tener algo así como una naturaleza, Rorty considera que, ante los malentendidos que se producen, lo mejor es abandonar la verdad como problema filosófico. Ahora bien, esta propuesta de Rorty de abandonar la verdad como problema filosófico técnico, no tiene que ver con este uso reciente de *posverdad* al que se alude recientemente. Rorty no aceptar a la normalización del engaño al que la definición del término hace referencia. Asimismo, la manipulación de información empleada tanto en política como en otros ámbitos de la vida, le hubiera parecido a Rorty detestable, pues esa falsificación de hechos está muy lejos de la libertad que defendía, un valor estandarte de su pragmatismo. Y la libertad es, precisamente, de lo que hemos de cuidar para obtener veracidad, para buscar la felicidad:

Se trata de hacer funcionar la democracia mediante la libre disposición de la información. De ahí que la gente tenga tantas esperanzas puestas en Internet. Si se quiere averiguar cuánta gente sin trabajo hay en un país determinado, o cuál es el salario medio, se puede encontrar. Y nadie nos miente. Y esto es, por supuesto, tremendamente importante, pero no es asunto del filósofo. Mi lema es que, si cuidamos la libertad, la verdad se cuidar  a sí misma. Un enunciado verdadero es aquel sobre el que una comunidad libre está de acuerdo en que es verdadero. Si cuidamos la libertad, obtenemos de regalo la verdad (Rorty, 2005, p. 164).

A diferencia del ámbito del conocimiento o de la epistemología, donde el concepto de verdad se suele relacionar con las dicotomías apariencia-realidad, doxa-episteme, etc., en nuestras democracias la verdad se ha contrapuesto habitualmente a la falsedad, a la mentira o a la cuestión del engaño.

La mentira y el engaño buscan ser justificados racionalmente, buscan una justificación. Para un pragmatista, vale la pena atender al caso mejor justificado y no preocuparse por lo que es *la verdad* si no podemos reconocerla. Y esto es exactamente lo que intentan hacer las mentiras y los engaños. A menudo los gobiernos que mienten y engañan no tienen ninguna pretensión de verdad, pues saben muy bien que lo que dicen no es cierto, pero lo hacen y, sin duda, tienen la pretensión de justificarse a sí mismos y a sus pretensiones en base a razones para sustituir el caso mejor justificado. Pretenden justificarse racionalmente.

Por eso a la hora de hacer un análisis, que el vocabulario filosófico clásico apoyado en dicotomías como “razón-emociones”, “hechos objetivos-opiniones subjetivas”, relativismo, etc... ya no resuelven muy bien el problema que tenemos delante porque no estamos exactamente ante un caso de apariencias versus verdad, sino que creo que el problema se puede ajustar más si lo reformulamos en términos de un caso de sustitución, un caso de sustitución en el marco de la comprensión o en el marco de la justificación.

En conclusión, el abandono de la verdad de Rorty hace referencia al problema filosófico sobre las dificultades que el concepto de verdad arroja a la epistemología y, por tanto, nada tiene que ver con este nuevo uso político de *posverdad*, que se refiere a la naturalización de la falsedad. Es más, ante la naturalización de la falsedad Rorty resulta un buen revulsivo y una excelente herramienta para protegernos de la manipulación, pues su filosofía nos hace conscientes de que lo que hasta ahora ha pasado por *natural* quizá no lo sea tanto.

En Rorty hay *posverdad*, pero entendida en un sentido postmetafísico. La *posverdad* en sentido rortiano trabaja a nuestro favor, pues se trata de dejar atrás el problema de la verdad y centrarnos en que nuestras instituciones y nuestra democracia nos permitan aumentar nuestra tolerancia, nuestras redescripciones de viejos problemas, y podamos incluir y escuchar lo que otros tienen que decir. Dicho de otra manera, la solución ante ciertos debates políticos no pasa por señalar la falta de racionalidad, eso no servirá, a juicio de Rorty. La solución pasa por dejar atrás los discursos abstractos y proponer otras formas de solidaridad que muevan a la acción y que den cabida a *un nosotros cada vez más amplio*. Es una propuesta llena de reformas políticas, que se apoya en la potenciación de narrativas y redescripciones de problemas obsoletos. Significa, por lo tanto, aprender a vivir sin la convicción de que existe algo profundo como la naturaleza humana, la

⁶ Se hace necesario aclarar qué está entendiendo aquí Rorty por verdad y por veracidad y cómo es que las está contraponiendo. Cuando Rorty hace alusión al problema filosófico de la verdad se refiere al problema de búsqueda de la naturaleza o de la esencia de la verdad y su relación con otros aspectos filosóficos. En cambio, con veracidad (que en un significado de diccionario tiene la similar a la verdad entendida con la conformidad de los hechos) Rorty se refiere no a un aspecto epistemológico, sino  tico: el desprecio de la mentira en nuestras democracias como amenaza para la sociedad civil. No obstante, en este pensador no hay una teoría o reflexión que vincule o distinga entre verdad, pretensiones de validez o veracidad. S  lo hay en pensadores como Habermas, quien en Teoría de la Acción Comunicativa considera una serie de condiciones de validez del habla para que la acción comunicativa aporte solidaridad, diálogo e integración social (Habermas, 1997).

voluntad de Dios, la verdad o la forma de la historia que nos provean del material necesario para una gran teoría que sea políticamente útil. Es cierto que son formas más modestas y experimentales que las grandes fórmulas teóricas, pero pueden funcionar mucho mejor para ampliar las audiencias que consideramos relevantes y construir una comunidad inclusivista planetaria.



Por tanto, en el caso de Rorty, la crítica a la verdad no se agota en la epistemología, sino que deriva en unas consecuencias eminentemente políticas. No tiene que ver con la posverdad de Trump, pero sí con la posverdad política. Tiene que ver con liberar al concepto de democracia del concepto de verdad por ser un concepto que ha buscado naturalizarse como modelo de lo humano en general. En definitiva, el ideal de verdad como creencia verdadera justificada no puede ser norma de la vida política. Sin él, la democracia se abrirá al diálogo, a la tolerancia y, en definitiva, a la ampliación del *nosotros*.

Referencias bibliográficas

- Beecher Stowe, Harriet. (1998). *La cabaña del Tío Tom* [Elizabeth Power, Trad.]. Cátedra.
- Cadwalladr, Carole (2017, 12 de febrero). Daniel Dennet: I bregudge Every Hour I Have to Spend Worrying about Politics. *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>
- Capilla, Pablo (2019). ¿De qué hablamos cuando hablamos de posverdad? Análisis del término en siete diarios de calidad. *El profesional de la información*, 28(3). <https://doi.org/10.3145/epi.2019.may>
- González-Castán, Óscar L. (2017) Consenso como sinécdoque y consenso como signo. Una crítica a la concepción rortyana de la verdad, la justificación y el consenso. *Revista de Filosofía*, 39(2), 33-56. https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2014.v39.n2.47303
- Habermas, Jürgen (1997) *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos* [Manuel Jiménez Redondo, Trad.]. Cátedra.
- Habermas, Jürgen (2002). *Verdad y justificación*. Ensayos filosóficos [Pere Fabra, and Luis Díez, Trads.] Trotta.
- Kundera, Milan (2004). *El arte de la novela* [Fernando de Valenzuela, and María Victoria Villaverde, Trad.]. Tusquets.
- McIntyre, Lee (2018). *Post-Truth* [Posverdad] MIT. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11483.001.0001>
- Mendieta, Eduardo (2017, 22 de julio). Rorty and Post-Post-Truth. *Los Angeles Review of Books*. Recuperado de <https://lareviewofbooks.org/article/rorty-and-post-post-truth>
- Nussbaum, Martha (1997). *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública* [Andrés Bello. Trad.]. Andrés Bello.
- Putnam, Hillary (1981). *Razón, verdad e historia* [José Miguel Esteban Cloquell, Trad.]. Tecnos.
- Rorty, Richard (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [Jesús Fernández Julaica, Trad.]. Cátedra.
- Rorty, Richard (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. *Escritos filosóficos* 1 [Jorge Vigil Rubio, Trad.]. Paidós.
- Rorty, Richard (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* [Eduardo Rabossi, Trad.]. Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, Richard (2000a). Universalidad y verdad. En *El pragmatismo, Una versión: Antiautoritarismo en Epistemología y Ética* [Joan Vergès Gifra, Trad.]. Ariel.
- Rorty, Richard (2000b). *Verdad y progreso*. *Escritos filosóficos* 3. [Ángel Manuel Faerna García Bermejo, Trad.]. Paidós.
- Rorty, Richard (2005). *Cuidar la libertad: entrevistas sobre política y filosofía* [Sonia Arribas, Trad.]. Trotta.
- Rorty, Richard (2011). *Contingencia, ironía y solidaridad* [Alfredo Eduardo Sinnot, Trad.]. Paidós.
- Rorty, Richard y Habermas, Jürgen (2000). *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* [Patricia Willson, Trad.]. Amorrortu.
- Salvá Soria, Pilar. (2017) Habermas, Rorty y la relación entre la verdad y la justificación. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 50, 229-243. <https://doi.org/10.5209/ASEM.56836>
- Schaarschmidt, Theodor. (2017). La era de la posverdad. *Mente y cerebro*, 87, 24-28.
- Wellmer, Albrecht. (1996). Verdad, contingencia, modernidad. En *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (pp. 175-193). Cátedra.
- Wellmer, Albrecht (2003). The Debate About Truth: Pragmatism Without Regulative Ideas. *Critical Horizons*, 4(1), 29-54. <https://doi.org/10.1163/156851603765200203>

Ecofascismos, colonialidad y crisis ecosocial: sustratos, contextos, causas y detonantes

Pablo Font-Oporto

Universidad Loyola Andalucía  

<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.91272>

Recibido: 05/09/2023 • Aceptado: 27/07/2024 • Publicado: 13/01/2025

ES Resumen: El presente trabajo pretende abordar algunos aspectos esenciales en el origen de las posturas ecofascistas actuales, entendidas como aquellas que pretenden preservar los recursos naturales para una minoría privilegiada (en muchas ocasiones de carácter racial) por medio de la exclusión de grandes mayorías populares. Las ideas ecofascistas están experimentando un momento de fuerte auge en una coyuntura de crisis ecosocial que se desarrolla, además, en el contexto de una importante crisis civilizatoria. Entendemos que los orígenes de esas crisis se hallan precisamente vinculados a una cosmovisión que alienta unos determinados imaginarios colectivos ante las mismas y que, a la postre, alimenta esas posturas ecofascistas. A nuestro juicio, dicha cosmovisión parte, dentro del paradigma moderno occidental hegemónico, de la consideración de que la capacidad de los pertenecientes a esa civilización es ilimitada, lo que conlleva inevitablemente una configuración cultural y práctica de carácter eco-colonial negadora de otros pueblos, que son de este modo subalternizados. Sostenemos que la tentación de superar la crisis socioambiental mediante soluciones *tecnó-optimistas* no hará más que profundizar en este modelo. Además, las tecnocracias entrañan una amenaza potencial para la democracia, en cuanto pueden ser cauce para la normalización de autoritarismos propios de los proyectos ecofascistas.

Palabras clave: ecofascismos, colonialidad, conflictos socioambientales, crisis ecosocial.

ENG Ecofascisms, coloniality and ecosocial crisis: substrates, contexts, causes and triggers

Abstract: This paper aims to address some essential aspects of the origin of current eco-fascist positions. Understood as those that seek to preserve natural resources for a privileged minority (often of a racial nature) through the exclusion of large popular majorities, eco-fascist ideas are experiencing a moment of strong growth at a time of ecosocial crisis that is also developing in the context of a major civilisational crisis. We understand that the origins of these crises are precisely linked to a worldview that encourages certain collective imaginaries about them and that, in the end, feeds these eco-fascist positions. In our opinion, this worldview is based, within the hegemonic modern Western paradigm, on the consideration that the capacity of those belonging to this civilisation is unlimited, which inevitably leads to a cultural and practical configuration of an eco-colonial nature that denies other peoples, who are thus subalternised. We argue that the temptation to overcome the socio-environmental crisis through techno-optimistic solutions will only deepen this model. Moreover, technocracies pose a potential threat to democracy, in that they can be a channel for the normalisation of authoritarianisms characteristic of eco-fascist projects.

Keywords: ecofascism, coloniality, socio-environmental conflicts, eco-social crisis.

Sumario: Ecofascismos: significados interesados y significados interesantes. La actual encrucijada de crisis como contexto propicio para una emergencia de ecofascismos. El trasfondo cultural de los ecofascismos: ilimitación en el hacer propio y crisis civilizatoria. La autodefensa de las élites: intereses, colonialidad, tecnocracia. La necesidad de cambiar el paradigma. Conclusiones. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Font-Oporto, Pablo (2025). Ecofascismos, colonialidad y crisis ecosocial: sustratos, contextos, causas y detonantes. *Las Torres de Lucca* 14(1), 191-204. <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.91272>

El presente trabajo pretende abordar algunos aspectos esenciales en el origen de las posturas ecofascistas hoy día, entendidas como aquellas que pretenden preservar los recursos naturales para una minoría privilegiada (en muchas ocasiones de carácter racial) por medio de la exclusión de las grandes mayorías populares. Las ideas ecofascistas están experimentando un fuerte auge en un momento de crisis ecosocial que —como explicaremos más abajo— se desarrolla en el contexto de una importante crisis civilizatoria. Entendemos que los orígenes de esas crisis se hallan precisamente vinculados a una cosmovisión que alienta unos imaginarios colectivos ante dichas crisis y que, a la postre, alimenta esas posturas.

La urgencia del estudio de las ideas y de los proyectos que los ecofascismos llevan aparejados deviene, de un lado, del auge progresivo de aquellos, no solo por la profundización de la crisis ecosocial (con cada vez más fuertes y frecuentes *microcolapsos*), sino también por una acuciante crisis civilizatoria en cuyo marco se juega una batalla por el poder, la supervivencia y el bienestar. Por esto, el propósito del presente trabajo es situar estos ecofascismos como el resultado de unas determinadas estructuras sociales, unos marcos culturales y una reacción ante el crecimiento de dichas crisis ecosociales. Todo ello en aras de dejar constancia de los riesgos que plantea en términos de impacto en nuestro modelo jurídico-político.

Ecofascismos: significados interesados y significados interesantes

Puesto que el poder crea y recrea el lenguaje, debemos empezar antes que nada por aclarar conceptualmente qué significa la expresión *ecofascismo*. Tradicionalmente se asoció esta expresión con la vertiente ecológica de los regímenes fascistas de entreguerras, y más específicamente con el nazismo y su ecologismo excluyente y legitimador de la idea de *Lebensraum*. Efectivamente, como es sabido, el régimen nazi desarrolló una pionera legislación ambiental dentro de una visión racista-vitalista¹. No obstante, en los últimos años, se ha alterado intencionadamente el significado del término *ecofascismo* y se ha puesto en circulación otro que intenta descalificar con este duro apelativo a los movimientos ecologistas más transformadores (ecosocialistas, ecofeministas, decrecentistas, colapsistas, grupos partidarios de la ecología profunda, etc.) tildándolos de extremistas radicales². El ataque, normalmente pergeñado desde instancias conservadoras o reaccionarias, así como desde los poderes fácticos que sustentan estas ideas, se dirige tanto contra organizaciones, activistas e incluso pensadores/as que plantean cambios estructurales y no meramente reformistas (ya sean de tendencia *biocéntrica*, antropocéntrica o incluso teocéntrica, aunque normalmente está dirigido más bien a los primeros).

Ahora bien, hay un tercer sentido de ecofascismo que entronca con su primer sentido originario y se distancia de este segundo empleo. Este tercer sentido alude a todas aquellas posiciones (sobre todo prácticas, y no tanto teóricas ni académicas) que proponen una salida de la crisis ecosocial que pase por la exclusión de la mayoría de la población humana, en particular de los sectores más vulnerables. En efecto, según Carlos Taibo,

El ecofascismo es una apuesta en virtud de la cual algunos de los estamentos dirigentes del globo —conscientes de los efectos del cambio climático, del agotamiento de las materias primas energéticas y del asentamiento de un sinfín de crisis paralelas— habrían puesto manos a la tarea de preservar para una minoría selecta recursos visiblemente escasos. Y a la de marginar, en la versión más suave, y exterminar, en la más dura, a lo que se entiende que serían poblaciones sobrantes en un planeta que habría roto visiblemente sus límites. (2022, contraportada)³

En última instancia, señala Lynn Wang, “*at the core of ecofascism, like historical fascism, is vehement misanthropy and a fixation on purity* [en el núcleo del ecofascismo, como en el fascismo histórico, hay una misantropía vehemente y una fijación por la pureza]” (2019). Por tanto, los planteamientos ecofascistas son aquellos que ante situaciones de quiebra de los ecosistemas y el consiguiente conflicto social que esto supone, pretenden ante todo asegurar el bienestar y los intereses de las minorías privilegiadas (en muchas ocasiones con un carácter racial), esto es, de las élites con poder efectivo, mediante la negación de un bienestar mínimo al resto (humano e incluso no humano).

Evidentemente, estos planteamientos del ecofascismo (que, como ya hemos apuntado, no son nuevos), conllevan de una u otra forma actuaciones autoritarias que entroncan con posiciones que en las últimas décadas han planteado diferentes salidas a la crisis socioambiental que pasan por la imposición de medidas autoritarias y socialmente excluyentes que en muchos casos son también maltusianas, racistas y eugenésicas (aunque a veces se planteen como meramente tecnocráticas). En efecto, Campion (2023) y Wang (2019) han señalado que relatos anti inmigratorios como el de “Gran reemplazo” se vinculan con y tienen por tanto una vena racial-demográfica. Por ejemplo, el texto “*The Tragedy of Commons*” de Garret Hardin (1968) en el que plantea que la libertad de los sujetos es un peligro para el medio ambiente (Cf. Senent, 2020; Andreucci, González-Hidalgo, Gorostiza, Lasso y Zografos, 2020, p. 5).

Este trasfondo cultural permea el imaginario de las élites y goza incluso del apoyo de complejas tramas de apoyo internacional actual (Dyett y Thomas, 2019). De hecho, es curioso cómo en la obsesión de los planteamientos ecofascistas con la superpoblación no se tiene en cuenta la huella ecológica de los distintos

¹ Sobre el ecofascismo nazi véase el interesante estudio de Biehl y Staudenmaier (2019); Zimmerman, (1995, pp. 215-221); Payne (2014, p. 129). Sobre las relaciones del fascismo italiano con la cuestión ecológica, véase Armiero, Biasillo y von Hardenberg (2022). Sobre el significado histórico y actual de los fascismos, véase Payne (2014); Mellón (2012) y Gentile (2019).

² Véase Montagud Rubio (2020). Un ejemplo de uso donde se mezclan estos usos puede verse en Benito (2020).

³ Hemos apuntado esta cuestión en Font-Oporto (2022a, pp. 78-82 y 95-97).

pueblos y la sostenibilidad de los modos de vida de estos (una sostenibilidad que contemple también la justicia ecosocial con una mirada histórica).

A su vez, hay que tener en consideración que, en ocasiones, algunos posicionamientos que plantean la absoluta prioridad de los valores naturales por encima de cualquier ser humano han derivado hacia posiciones que pueden incluir componentes autoritarios o excluyentes o bien ambos. En ese sentido, algunas veces determinadas posiciones *ecocentristas* han girado hacia planteamientos *biólatras* autoritarios que, de manera más o menos clara, se han situado en el terreno del ecofascismo (o, al menos del ecoautoritarismo), como podría ser, verbigracia, el caso de algunas ideas de Pentti Linkola (Alfonso, 2021). Esto no significa de ningún modo que toda visión biocentrista pueda catalogarse ni como autoritaria ni como excluyente, ni tampoco tiene por qué conducir a estos derroteros. Buen ejemplo de esto es la propuesta de la ecología profunda de Arne Naess (2007, 2018). Además, esas posiciones autoritarias y/o excluyentes son extremadamente minoritarias en lo que son los movimientos ecologistas del ámbito más cercano a la izquierda (una izquierda no productivista ni autoritaria), aunque pueden observarse en algunos sectores de algunos movimientos de corte animalista (algunos reduccionismos de esta esfera se popularizan a través de lemas como el que circuló al principio de la pandemia de la COVID-19: “Los humanos somos el virus”; véase Andreucci, González-Hidalgo, Gorostiza, Lasso y Zografo (2020, p. 5).

Ahora bien, un elemento común entre la mayor parte de las minoritarias posiciones biocéntricas que han girado hacia el ecoautoritarismo es que no existen nexos tan claros entre las mismas y los intereses de los poderes y élites mundiales, y que plantean la exclusión social de una manera más bien ideológica, en cuanto que su oposición a la expansión humana, obviando de manera simplista los criterios de justicia social, pasa por una reducción demográfica que incluiría inevitablemente la imposición de medidas de contención poblacional para los pueblos y sectores más vulnerables.

A medio camino entre estas posiciones y planteamientos racistas se encontrarían otras más o menos ecocéntricas, que desde el rechazo a la civilización industrial se mueven hacia posturas extremas, como puede ser el caso de Ted Kaczynski, el *Unabomber*, que enviaba bombas a universidades y aerolíneas.

Michael Zimmerman examinó con detenimiento las posibles veleidades ecofascistas o al menos ecoautoritarias en los movimientos ecologistas europeo y estadounidense, entendiendo el ecofascismo sobre todo en su vinculación con las ideas nazis (Zimmerman, 1995, pp. 210-211). Sin embargo, atendiendo a lo que hemos descrito como tercer sentido del ecofascismo, consideró que los riesgos estaban más bien asociados a la expansión de ideas ultranacionalistas de extrema derecha que, con un componente colonial-racista, pudieran difundirse en ciertas circunstancias en el contexto de las sociedades occidentales. Parece que el tiempo está dando la razón a estos argumentos.

En suma, por nuestra parte entendemos que todo ecofascismo es *ecoautoritario* (y, potencialmente, aspira a ser *ecototalitario*), pero no necesariamente esto debe darse a la inversa. Eso sí, evidentemente, el ecoautoritarismo (y sus diferentes graduaciones, como podrían ser ciertas *ecotecnocracias*, como veremos) abriría la puerta a los ecofascismos, al introducir uno de los dos elementos que caracterizan a estos.

Sobre el ecoautoritarismo en general debe alertarse su tentación por imponer de manera opresora la preservación del medio ambiente ante determinados supuestos de colapso ecosocial. En primer lugar, por el carácter intrínsecamente rechazable de cualquier régimen o sistema autoritario, que supone una pérdida de libertades. Pérdida de libertades que en este plano supondría, por otra parte, una infantilización de la humanidad, que parecería condenada a no poder alcanzar una sostenibilidad (en el sentido fuerte) sobre la base de un comportamiento libre y responsable. Y, finalmente, porque esa imposición de la preservación del medio se insertaría en un sistema jerárquico que, bien de inicio, bien en derivación progresiva, supondría a buen seguro la desaparición de una justicia ambiental entendida en términos de igualdad en el disfrute de un entorno saludable y en el acceso a los recursos naturales vitales⁴. En este sentido, merece la pena recordar la afirmación de Castoriadis:

Si no hay un nuevo movimiento, un despertar del proyecto democrático, la ecología puede integrarse muy bien dentro de una ideología neofascista. Frente a una catástrofe ecológica mundial, por ejemplo, podemos imaginarnos regímenes autoritarios que imponen restricciones draconianas a una población enloquecida y apática. (2006, p.275).

Pero más allá del mero ecoautoritarismo, debemos advertir que el ecofascismo, tal como lo entendemos, presupone un componente esencial añadido a la componente de la imposición autoritaria y la ausencia de libertades y democracia. En efecto, desde nuestra perspectiva, las posiciones ecofascistas incluyen una componente de exclusión social por cuanto pretenden preservar lo que resta de medio ambiente sano para el disfrute de unos determinados grupos humanos. Es en este sentido en el que —de manera clara— el fascismo de entreguerras (en particular, el nacionalsocialismo) muestra esa cara por sus presupuestos racistas y sus objetivos de expansión imperialista.

Sin embargo, queremos prestar especial atención a cómo estos aspectos pueden también emerger con claridad en el caso de las sociedades occidentales en general, y de las élites del Norte global en particular. En efecto, en ambos casos, se ha ejercido y ejerce una constante depredación del Sur global que se ha enmarcado además en un marco xenófobo (el de la Modernidad hegemónica colonial, que desprecia como inmaduros los otros proyectos civilizatorios y solo reconoce como plenamente humanos los propios de las

⁴ Véase Font-Oporto (2020, p. 105). Más adelante abordamos brevemente la idea de colapso ecosocial; sobre este concepto puede verse Font-Oporto (2022a, pp.8-11).

sociedades occidentales modernas). Marco que, a nuestro juicio, fue indudablemente el sustrato de expresiones más extremas como la del nacionalsocialismo. Como ya hemos adelantado, Zimmerman abordó la cuestión de los vínculos entre la extrema derecha del Norte global y los ecofascismos poniendo de relieve el carácter colonialista de dichos territorios e ideas. Así, revisando las posibilidades de emergencia de nuevos ecofascismos racistas, concluyó:

If ecofascism does emerge, however, it would probably occur in countries already possessing a long-term sense of national identity that could be construed as ‘racial.’ In European countries, right-wing politicians have already been calling for a halt to immigration, and even for the expulsion of those aliens (principally, but not only non-white) who threaten the nation’s cultural identity, along with its social, political, and economic well-being. As hordes of desperate people from ecologically devastated and politically disintegrating Third World countries continue to pour into First World countries, some politicians will call for harsh measures to exclude immigrants, so as to prevent them from reproducing the same ecological and political crises that they (allegedly) created in their abandoned homelands. Ignoring the role played by Western colonialism in creating those crises, European neo-fascist leaders may argue that dark-skinned immigrants are not only destroying native soil, but are also polluting native blood (Zimmerman, 1995, p. 211)⁵.

Es precisamente aquí donde, a nuestro juicio, emerge ese ya mencionado tercer sentido del ecofascismo, que es en el que nuestra atención se centra.

La actual encrucijada de crisis como contexto propicio para una emergencia de ecofascismos

El auge creciente de las posturas ecofascistas se produce en un contexto que cabe calificar como muy complejo, que algunos definen como encrucijada de crisis o “*critical juncture*” (Mateos, 2021, p. 29, nota 27). Tras el fin del llamado “consenso socialdemócrata”, los grandes cambios que la globalización ha traído consigo (como la deslocalización industrial) y la Gran Recesión de 2008, el Norte global ha entrado en una era de gran desigualdad crónica que ha demostrado las falencias del capitalismo neoliberal globalizado. A esto se suma actualmente una fuerte crisis geopolítica mundial donde diferentes bloques de poder y diferentes modelos de sociedad pugnan por su hegemonía. En este contexto ha emergido un crecimiento importante de nacionalpopulismos de extrema derecha que, alentados por élites nativistas con intereses locales, se enfrentan a élites globalistas con intereses transnacionales. La emergencia de estas ideas y sus movimientos asociados, en el marco de las crisis que la alimentan, ha derivado también en una creciente crisis de la democracia liberal representativa, así como en una correlativa crisis de confianza y de verdad en una coyuntura de polarización que desde antes de la segunda guerra mundial se desconocía en Occidente.

Pero estas crisis, probablemente no sean sino el síntoma, o al menos un componente derivado de otras crisis más profundas, entre ellas una crisis ecosocial directamente derivada de una crisis civilizatoria (Font-Oporto, 2022a, pp. 13-50 y 2022b). Hablaremos en primer lugar de aquella, y después de esta última, para comprender mejor la complejidad de sus causas y su vínculo con las ideas ecofascistas.

La crisis ecosocial

En primer lugar, es importante comprender que el uso de la expresión “ecosocial” o “socioambiental” no es un modernismo caprichoso, sino que recoge de mejor manera la indisoluble imbricación que existe entre el entorno ambiental y la vida del ser humano y las sociedades que este genera. Al respecto, el quiebre que se está produciendo en dicho entorno, esto es, en la biosfera está generando importantes impactos en *lo humano*, impactos que alimentan y van a alimentar conflictos ecosociales vertiginosos (sobre este tipo de contiendas véase Font-Oporto, 2020).

Tres características, particularmente, definen y singularizan la situación actual respecto a crisis ecosociales de otras civilizaciones pasadas, hasta el punto de conferirle unas propiedades nunca observadas. Se trata de una crisis global, multidimensional y, además, *antropocénica* (Riechmann, Carpintero y Matarán, 2014). En efecto, se trata de una crisis global, dado que la civilización occidental, de forma (más o menos sutilmente) impuesta, se ha globalizado (tanto en el plano fáctico como en su cosmovisión). De este modo, es una crisis que afecta a todo el planeta y de la que no cabe escapar yéndose fuera, porque ya no existe el “afuera” (Almenar, 2012).

Se suma a todo ello que es una crisis *antropocénica*. El ser humano se ha convertido en el más importante actor natural, hasta el punto de que su acción conjunta condiciona ya la evolución del delicado equilibrio

⁵ “Sin embargo, si surge el ecofascismo, probablemente ocurriría en países que ya poseen un sentimiento de identidad nacional a largo plazo que podría interpretarse como ‘racial’. En los países europeos, los políticos de derechas ya han estado pidiendo el cese de la inmigración, e incluso la expulsión de aquellos extranjeros (principalmente, pero no sólo blancos) que amenazan la identidad cultural de la nación, junto con su bienestar social, político y económico. A medida que hordas de personas desesperadas procedentes de países del Tercer Mundo ecológicamente devastados y políticamente desintegrados sigan llegando a los países del Primer Mundo, algunos políticos pedirán medidas severas para excluir a los inmigrantes, con el fin de evitar que reproduzcan las mismas crisis ecológicas y políticas que (supuestamente) crearon en sus abandonadas patrias. Ignorando el papel desempeñado por el colonialismo occidental en la creación de esas crisis, los líderes neofascistas europeos pueden argumentar que los inmigrantes de piel oscura no sólo están destruyendo el suelo nativo, sino que también están contaminando la sangre nativa]. Sobre las conexiones entre la colonialidad y el racismo véase Quijano, 2014, 789, 801-805; Grosfoguel, 2013, 43 y ss. He estudiado la Modernidad colonial en Font-Oporto (2016a y 2018).

del planeta y lo pone en peligro. Es notorio que el ser humano ha adquirido una potencia capaz de autodestruirse a sí mismo y al planeta, no sólo de manera rápida y voluntaria, a través de la guerra nuclear (algo que generó una importante crisis en la reflexión occidental en los años 1950, por ejemplo, en autores como Hans Jonas o el propio Heidegger), sino también mediante mecanismos involuntarios y progresivos, como son todos los que comportan su modo de vivir, en particular en la civilización hegemónica.

Por último, se trata de una crisis multidimensional, lo que comporta muchos factores cuya recopilación exhaustiva no es sencilla, amén de la compleja interconexión que existe entre estos (Font-Oporto, 2022a). De este modo, impacta en todos los subsistemas biofísicos y sociales. En ese sentido, no es fácil saber si hablamos de múltiples crisis socioambientales íntimamente conectadas, o más bien deberíamos hablar de una crisis extraordinariamente compleja con múltiples dimensiones que, simplificando mucho, podríamos agrupar en tres: el caos climático, la crisis de recursos (energéticos y de materiales), y la pérdida de biodiversidad. En particular, la crisis de los recursos nos aboca a confrontar la limitación de los planteamientos *tecno-optimistas* que pretenden una salida reformista para la primera crisis (la emergencia climática) a través de la así denominada “transición verde”.⁶

Las posturas ante la crisis ecosocial: cosmovisiones, ideas e intereses⁷

Si bien las investigaciones científicas serias acreditan esa crisis socioambiental (véase, por ejemplo, el último informe del IPCC), no hay una convergencia de posiciones sociales ante estos hechos, sus causas y sus posibles soluciones. Reduciendo todos los matices al extremo, podemos hablar esencialmente de la existencia de cuatro grandes visiones básicas en el Norte global en torno al diagnóstico y las consecuentes propuestas ante la crisis socioambiental. Evidentemente, detrás de cada una estas perspectivas encontramos marcos culturales, posiciones ideológicas e intereses diversos. Por otro lado, importa también tener en cuenta que mientras en EEUU la disputa se da entre las dos primeras posturas y que apenas el ala izquierda del Partido Demócrata defiende la tercera, en Europa la primera es mucho más marginal, y más bien la confrontación se produce entre la segunda y la tercera, siendo la cuarta muy minoritaria, pero al menos persistente y muy convencida.

Pasemos a perfilarlas:

1°. Negacionismo. Desde esta perspectiva, no existe ninguna crisis socioambiental. En particular, los cambios en el clima son naturales y no se deben a la acción del ser humano. La idea del cambio climático procedería de una conspiración progresista y buscaría además alimentar montajes y “chiringuitos” (ya sea liberales o socialdemócratas) con muchos intereses detrás de esta gran mentira. Hoy se ha extendido una visión negacionista iletrada que niega sin base empírico-científica los datos y conclusiones de las investigaciones más rigurosas. Sin embargo, detrás del origen de estas posturas se encuentran intereses particulares nada inocentes.

2°. Capitalismo verde/liberalismo verde. Existe una grave crisis ambiental, en particular respecto a un calentamiento global provocado por la acción de ser humano. Sin embargo, no es nada que no pueda ser resuelto por el desarrollo tecnológico. Lo que es necesario es crear, mediante los oportunos incentivos, el contexto para que el propio mercado genere una economía *verde* y *sostenible*. Por tanto, en última instancia, la crisis ambiental es una gran oportunidad de negocio: esa economía verde, en efecto, es un nuevo nicho de mercado que supone sustanciosas posibilidades de lucro privado⁸.

3°. *Green New Deal* (GND) socialdemócrata. Existe una grave crisis socioambiental (social y ambiental), en particular—al menos—respecto a un calentamiento global provocado por la acción de ser humano. Esa crisis socioambiental puede ser resuelta por el desarrollo tecnológico. Lo que es necesario es generar un contexto en el que Estado pueda apoyar y regular una economía social de mercado verde y sostenible. Por tanto, en última instancia, la crisis ambiental es una gran oportunidad para un nuevo pacto social, *verde* en este caso, que permita una transición justa y que suponga reforzar las bases del maltrecho Estado del bienestar y de los acuerdos sociales (consensuados en la posguerra mundial y minados, desde los años 1970, por el neoliberalismo y el neoconservadurismo) que posibilite recuperar una mínima igualdad. Para ello será de gran interés todo el yacimiento de empleos verdes que la transición *ecotecnológica* puede generar.

4°. Posturas “tecnoescépticas”. Dentro de la cuarta posición podríamos situar una variedad de posiciones con matices más o menos diversos (verbigracia, *decrecentistas*, *ecosocialistas*, *ecofeministas*, *colapsistas*...), pero que en todo caso coinciden en afirmar la existencia de un problema para el que no tenemos una solución simple. Desde aquí, se afirma que los posicionamientos del capitalismo verde y del GND yerran en el diagnóstico, además de en la solución. En efecto, afirman que la tecnología por sí sola no puede resolver el problema ecosocial porque el origen de este se halla en el marco cultural de la civilización hegemónica, y por tanto desborda cualquier postura que no cuestione dicho marco. En general estas posturas, como uno de sus puntos de partida esenciales, suelen coincidir en un diagnóstico biofísico que tiene en cuenta de manera primordial la existencia de una crisis de los recursos a la que ya hemos aludido, y que estaría siendo omitida por parte de los otros tres posicionamientos. En este sentido, la limitación de los recursos energéticos naturales (en particular, el pico de la extracción de hidrocarburos de alta calidad y alta TRE—tasa

⁶ Véase al respecto el divulgativo texto de Pérez, 2021. Los trabajos de Nicholas Georgescu-Roegen fueron decisivos para una toma de conciencia de la imbricación entre los límites biofísicos y los económicos (véase, por ejemplo, Georgescu-Roegen, 1996).

⁷ Con algunas diferencias de enfoque, hemos abordado anteriormente las ideas de este epígrafe en Font-Oporto (2022a y 2022b).

⁸ Para una crítica del liberalismo verde, véase Arias, 2020.

de retorno energético—, es decir la energía obtenida por cada unidad de energía invertida para extraerla—lo que entraña también consecuencias económicas—, unida a las limitaciones prestacionales de las energías renovables y la escasez de los minerales que estas requieren para su aprovechamiento (minerales, además, concentrados en algunas partes del mundo y muchas veces en países empobrecidos), supone que la crisis socioambiental no puede ser resuelta meramente por el desarrollo tecnológico.

En todo caso, desde estas corrientes *tecnoscépticas* queda abierta al menos la posibilidad de un colapso ecosocial. Al respecto, debemos al menos indicar que—contrariamente a percepciones muy extendidas (Taibo, 2016, pp. 193 y ss.)—el colapso no es un apocalipsis: como explica Manuel Casal Lodeiro (2016, p. 31), el colapso socioambiental se refiere más bien a una simplificación brusca e involuntaria de nuestras sociedades. Joseph Tainter lo define como una situación en que “se despliega una rápida y significativa pérdida de un nivel establecido de complejidad sociopolítica” (1988). Jared Diamond, por su parte, añade al concepto el elemento del descenso poblacional: colapso sería un “drástico descenso del tamaño de la población humana y/o la complejidad política, económica y social a lo largo de un territorio considerable y durante un período de tiempo prolongado” (2006, pp. 12-13).

Así, puesto que el crecimiento económico permanente —y, por tanto, exponencial— es biofísicamente imposible (como ya afirmaron, por ejemplo, Nicholas Georgescu-Roegen o Herman Daly), en algún momento se produciría un decrecimiento involuntario, brusco y caótico —esto es, un colapso— si antes la Humanidad no decrece en su impacto ambiental de manera voluntaria, paulatina y planificada. En este punto, la mayor parte de las corrientes *tecnoscépticas* consideran el problema de manera más holística, es decir, también en su componente social, advirtiendo no solo que el decrecimiento consciente global debe repartirse de forma inversamente proporcional a la acumulación de riquezas, sino que incluso quien debe decrecer en realidad es *una parte de la Humanidad*, esto es, la más rica⁹. Por tanto, aquellos pueblos con necesidades básicas insatisfechas deben poder todavía crecer. Este tipo de decrecimiento supone, pues, en alguna medida, un cierto reparto de la riqueza (socialismo).

Además, todas las corrientes dentro de este cuarto grupo, si bien parten de planteamientos claramente occidentales, atienden a las diferencias culturales con otras matrices civilizatorias y conectan en mayor o menor medida con planteamientos emanados del Sur global y de los *sentipensares* decoloniales, como dice Escobar (2014), poscoloniales o simplemente *altercoloniales* o las *epistemologías del Sur*, como las llaman De Sousa Santos y Meneses (2014, pp. 10-11). Por su parte, las posturas ecofeministas entroncan esta cuestión con la crítica al patriarcado (como sistema cultural vinculado al capitalismo), la ética de los cuidados y el ocultamiento que el capitalismo hace de las instancias que —sin embargo— le permiten existir porque hacen posible la propia vida y su reproducción.

Una vez expuestas estas cuatro posiciones, cabría plantear que algunas de ellas podrían acabar recalando en una postura ecofascista. Al respecto, ante la acumulación de síntomas de la crisis ecosocial (particularmente la climática) es posible que llegado el momento algunos de los partidarios de la primera posición salgan de la posición negacionista y opten por un Estado *ecoautoritario* represivo, posiblemente *hipernacionalista* (e incluso racista) y, en todo caso, profundamente desigualitario. Es más, esto ya está empezando a suceder. En efecto, algunas fuerzas de extrema derecha están virando desde un planteamiento negacionista al reconocimiento del problema ambiental (Wang, 2019). Algunos de sus postulados apuntan a soluciones que cuanto menos cabe tildar de nacionalpopulistas y que podrían derivar hacia eco-neofascismos (Benoist, 2020).

Por otro lado, entendemos que las posiciones del capitalismo verde podrían acabar también recalando en posturas ecofascistas, ya que sus bases ideológicas conservadoras podrían ser susceptibles de una evolución de este tipo¹⁰. En todo caso, de una manera más sutil, la creencia en la solución tecnológica puede conducir a considerar innecesarios los cambios en el estilo de vida que afecten al bienestar material, no solo por parte de las élites en particular, sino también de las sociedades del Norte global en general. Parece que Taibo (2022) iría en la misma línea cuando afirma que

El ecofascismo no sería un proyecto negacionista vinculado con marginales circuitos de la extrema derecha, sino que surgiría, antes bien, en el seno de los principales poderes políticos y económicos. Aunque tendría como núcleo principal a las elites occidentales, a ellas podrían sumarse otras radicalizadas en espacios geográficos diversos (Contraportada).

En este sentido, algunas respuestas tecnoptimistas, que niegan la necesidad de cambios culturales y socioeconómicos—además de reforzar las resistencias a la pérdida de status, poder y confort—podrían sentar las bases de respuestas tecnocráticas que argumenten la neutralidad racional de un poder que supuestamente se limitaría a implementar la tecnología, cuando en realidad cabe afirmar que opera al servicio de los poderosos, en particular con rasgos raciales definidos. En todo caso, atendiendo a la experiencia histórica cabe prever que las ecotecnocracias, por su carácter despótico ilustrado, podrían ser la antesala de ecoautoritarismos y por tanto también en ese sentido generadoras de ecofascismos. Hay quien incluso sitúa dentro de este posible marco futuro las posiciones del *Green New Deal*. Según Bordera, Coronel y Pedregal,

⁹ La perspectiva del decrecimiento y el movimiento decrecentista la hemos abordado en Font-Oporto (2016b y 2017). Sobre los dos sentidos del concepto de decrecimiento (que podríamos calificar, respectivamente, como físico-económico y el sociopolítico-ético), véase Enríquez Sánchez, 2021, pp.120-124.

¹⁰ La encíclica del Papa Francisco, *Laudato Si'*, habla de un “paradigma tecnocrático dominante” en nuestra cultura actual: véanse números 101, 106-114, 122, 189 y 194 (Francisco, 2015).

el GND se enfrenta, entre otros, a “un dilema político derivado de sus inercias extractivistas, coloniales y autoritarias” vinculado, entre otros problemas, al “dilema biofísico que plantean sus costes energéticos y materiales” (2022, p. 12; pp. 14-15).

No obstante, conviene también tener en cuenta aquellas visiones que advierten que el empleo del término “ecofascismo” contra liberales y centristas diluye desgraciadamente una palabra que hace referencia a una ideología coherente con implicaciones muy reales (Wang, 2019).

El trasfondo cultural de los ecofascismos: ilimitación en el hacer propio y crisis civilizatoria

La matriz hegemónica de nuestra civilización occidental moderna, cuya configuración se halla estrechamente ligada al origen de la crisis ecosocial se encuentra en sí misma en un momento de profunda crisis. Ahora bien, dada la complejidad y extensión de este asunto, nos centraremos aquí en lo que más nos interesa, que es la vinculación de aquella con la crisis ecosocial y el elemento central que, a nuestro juicio, genera las causas de esa crisis: la ilimitación que la Modernidad hegemónica otorga a la acción de aquellos que precisamente se insertan en esa civilización¹¹.

Por otro lado, y antes de profundizar en esta cuestión, cabe reiterar que la crisis ecosocial supone un quiebre global, y he ahí precisamente residiría un primer vínculo de la crisis civilizatoria con la ecosocial: la crisis de la civilización occidental es una crisis civilizatoria global, dado que dicha cultura occidental ha extendido su influencia a todo el planeta, lo que supone una dificultad importante en términos *cosmovisionales*. Esto apunta también a la necesidad de rescatar aquellas matrices culturales alternativas a esa civilización hegemónica, o —como dicen De Sousa Santos y Meneses—, a no desperdiciar la experiencia humana de otros paradigmas (2014, p. 8).

La Modernidad colonial como sustrato de la ilimitación subjetiva. De la exclusión eco-colonial a la ecofascista

En todo caso, como acabamos de apuntar, el elemento central que a nuestro juicio se halla en la raíz de esta encrucijada de crisis y que ha construido las bases del marco cultural de nuestro sistema-mundo (Wallerstein, 1979) es lo que podríamos condensar de forma muy simplificadora como la *ilimitación subjetiva* en el obrar humano. Esta idea formaría parte del contexto cosmovisional de la Modernidad hegemónica occidental.

Entendemos, por nuestra parte, que esa perspectiva —por otro lado, y como vamos a ver— supone paralelamente elementos que conllevan la imposición de dominación y exclusión, puesto que la ilimitación implica muchas veces la expansión del propio yo (individual o colectivo) a costa de los *otros*. A nuestro parecer esto alimenta la posibilidad de posturas ecofascistas. Así, por ejemplo, este es el sentido en que la idea de *Lebensraum* —como concepto vinculado al ecofascismo de entreguerras— combina la inexistencia de límites propios con la imposición de límites a los demás.

A la hora de bucear en algunas de las raíces de esa ilimitación propia que genera dominación hacia fuera entendemos pertinente el enfoque que contempla la Modernidad occidental como intrínsecamente *colonial*. En efecto, la propuesta del enfoque decolonial sostiene que el proyecto de la Modernidad europea se ha construido sobre la base de su anverso oculto: la *colonialidad*¹².

La idea de la Modernidad colonial se desarrolla fundamentalmente a partir del surgimiento en la década de 1990 del llamado Proyecto Modernidad/Colonialidad, que da lugar a un enfoque de origen latinoamericano que plantea que el reverso de la Modernidad tendría un carácter esencialmente colonial y que a su vez lo moderno nacería como una empresa colonial, en concreto con la llegada de los conquistadores europeos a América. Desde esta perspectiva, sería este acontecimiento del que daría a luz a la Modernidad en términos geopolíticos, por cuanto aquel supondría la aparición de un moderno sistema-mundo. De tal modo que Europa (gracias a los metales preciosos americanos, a una nueva ubicación más conveniente en términos mercantiles y al cierre de China al exterior) habría ido pasando de formar parte de la periferia mundial a situarse en el centro (pero eso habría ocurrido ya en el siglo XIX, después de la llegada de la Modernidad, como advierten Dussel (2004, pp. 203-218; 2016, p. 44; Quijano, 2014, p. 796). Concretamente, habría sido ya con la aparición del capitalismo moderno eurocentrado (Quijano, 2014, p. 786).

Esto habría permitido a dicho proyecto moderno elaborar un nuevo patrón de poder (y de subjetividad) que a su vez resignificaría la intersubjetividad mundial desde un eurocentrismo configurador de nuevas identidades históricas (Quijano, 2014, pp. 794, 801) y en términos de raza (Quijano, 2014, pp. 789, 801-805; Grosfoguel, 2013, pp. 43 y ss.). De este modo, todo lo exterior a Europa fue reubicado no sólo en términos geográficos, sino también históricos: la Modernidad europea sería el punto de llegada de la Historia universal y por tanto definitivo eje de referencia—y, consecuentemente, polo de atracción—para todas las culturas globales (Quijano, 2014, p. 788).

Esta reconfiguración civilizatoria contenía en sí misma una dinámica colonial en cuanto suponía la negación de toda posible alteridad real a Europa en términos político-jurídico-militares (*colonialidad del poder*), de conocimiento (*colonialidad del saber*) y de mera existencia como sujetos y pueblos diferentes dotados de una identidad otra (*colonialidad del ser*); y en consecuencia la sujeción de toda otra no-cultura a esta cultura

¹¹ Algunas de estas cuestiones las hemos tratado con más detenimiento y ciertas diferencias de matiz en Font-Oporto (2022a y 2022b).

¹² Sobre el origen de la Modernidad colonial y del enfoque decolonial, *vid.* Mignolo, 2007; Alimonda, 2011, p.23 y ss. Hemos trabajado este enfoque en Font-Oporto (2016a y 2018).

definitiva. En este sentido, es importante diferenciar la colonialidad del colonialismo. El colonialismo supondría una mera dependencia externa a la que podría ponerse punto final mediante el reconocimiento de la independencia efectiva o la desocupación colonial. Sin embargo, la colonialidad iría más allá de una cuestión meramente externa. Sería algo mucho más arraigado y complejo que el mero colonialismo, porque es una estructura que se mantiene tras la descolonización institucional formal (véase al respecto Fanon, 1963, p. 31).

De este modo, la Modernidad europea hegemónica sería esencialmente dominadora y colonial: se endereza hacia la conquista de todo lo externo, que es *subalternizado*, negado y excluido. El proyecto de racionalidad moderna se sustenta sobre la idea del punto cero o *tabula rasa* que para los europeos supone dicho proyecto y la cultura occidental, lo que supone la negación de todas las demás culturas (o, más bien, para esta concepción, *no-culturas*). Consecuentemente, la Modernidad colonial construye un sujeto que solo puede autoafirmarse como *ego conquiro*, como *yo conquistador* (Dussel, 2007).

Entendemos que la ilimitación subjetiva que genera la matriz colonial, y que—como ya hemos señalado—comporta dominación y exclusión, es también el sustrato de las bases de los fascismos y, consecuentemente, de los ecofascismos contemporáneos. Así, por ejemplo, como ya hemos señalado, enfoques racistas como el darwinismo social y el neomalthusianismo forman parte del trasfondo cultural de estas visiones.

Por otro lado, la colonialidad de la Modernidad hegemónica genera también una colonialidad de la propia naturaleza, especialmente la correspondiente a aquellos territorios y pueblos colonizados del Sur global. Por tanto, el actual bienestar de una parte de la población mundial es fruto de una colonialidad respecto a otros territorios y pueblos que incluye inevitablemente (como tentativamente la hemos denominado) una *eco-colonialidad*. De este modo, el proyecto Moderno occidental no sólo está basado desde su origen en la exclusión-dominación humana sino también en el extractivismo colonial y eco-colonial.¹³

Como resultado de esta conformación de la realidad, la *colonialidad de la naturaleza* (o *eco-colonialidad*), especialmente por lo que corresponde a aquellos territorios y pueblos colonizados del Sur global, es algo ínsito al proyecto moderno hegemónico, en cuanto que éste conlleva inexcusablemente una colonialidad que abarca también los territorios en su sentido más amplio. Para Héctor Alimonda,

el 'giro decolonial' se complementa con un 'giro natural-colonial'. [...] Si la perspectiva del Programa M/C supone la recuperación de los discursos silenciados de la resistencia anti-colonial, la perspectiva de la historia ambiental busca también sus voces ocultas, sus consecuencias no asumidas ni confesadas, la destrucción ambiental y social que ocultan los procesos ejemplares de desarrollo, que se revelan con frecuencia insostenibles. (2011, p. 36).

Arturo Escobar (2000) ya trabajaba desde un paradigma decolonial la cuestión de la relacionalidad con la naturaleza. Igualmente, Fernando Coronil (2000) trabaja la cuestión de la Modernidad occidental y la naturaleza, aunque sin utilizar la expresión "colonialidad de la naturaleza".¹⁴

Ahora bien, la *colonialidad de la naturaleza* es algo que con el devenir histórico no haría sino acentuarse. En efecto, las características del tipo de economía que se construye a partir de un modelo colonial extractivista, que es el que permitirá precisamente el crecimiento económico y el desarrollo de nuevas tecnologías (de forma especial, a partir de las sociedades industriales del bienestar) requiere, a su vez, un constante y creciente insumo de materia y energía, así como un mayor uso de sumideros naturales. Todo lo cual —como consecuencia de la propia dinámica colonial— se obtiene de manera extractivista de los territorios y pueblos subalternizados.

Por tanto, la *eco-colonialidad* supondría la dimensión ecosocial de la colonialidad Moderna. De una parte, esto significa que la *eco-colonialidad* tiene un plano biofísico, en cuanto que supone una colonialidad de la naturaleza del Sur global (o incluso, a menor escala, de las colonias internas dentro del Norte global) y por tanto la extracción de una serie de recursos (en términos de materia, energía y sumideros naturales). Esa intervención extractivista-colonial tiene unas consecuencias mucho más devastadoras en términos socioeconómicos que las que puedan producirse en los territorios de las metrópolis, debido a esa mayor dependencia de las comunidades subalternizadas respecto a su hábitat y a la estabilidad de este como fuente imprescindible para la propia supervivencia de dichas comunidades o, al menos, para una estabilidad socioeconómica básica.

Sin embargo, la *eco-colonialidad* tiene también una dimensión sociocultural, esto es, supone una colonialidad que impacta sobre la dimensión sociocultural del territorio y en concreto sobre la relación de las comunidades con sus territorios. En este sentido, está claro que en toda comunidad humana (no solo sedentaria) existe siempre una sólida imbricación entre lo sociocultural y lo ecosocial, esto es, un claro vínculo de pertenencia al territorio que tiene connotaciones socioculturales. Como advierte Alimonda (2011, p. 37),

¹³ Leff había trabajado antes el concepto de ecología disociándolo de la idea ortodoxa de desarrollo (Leff, 1994; 2002). Bringel, Lang y Manahan (2023) hablan de "colonialismo verde". Gudynas ha desarrollado el concepto de extractivismo en diferentes trabajos, aunque no suele manejar la idea de *colonialidad* (vid. Gudynas, 2015). Hernández Humaña (2022, p. 238) aborda la necesidad de una relación no colonial con la naturaleza en orden a la búsqueda de una paz ambiental. Vinculando la colonialidad con un enfoque ecosocial, algunos autores insertan esta *eco-colonialidad* dentro de un concepto más amplio, como sería la *biocolonialidad*, que abarcaría todos los sujetos vivos que son colonizados, incluidos los humanos, y por tanto supone también el control biopolítico (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 175). Como advierte Yílson Beltrán, la idea de *biocolonialidad* tiene elementos de raigambre claramente *foucaultiana* (Beltrán, 2006, p. 27; 2019). En una línea similar, Coronel Tarancón analiza los límites biofísicos de la biopolítica (2023). No debe olvidarse que ya Castro Gómez (2007) examinó los nexos entre el biopoder foucaultiano y la crítica decolonial a la Modernidad hegemónica.

¹⁴ Sobre la idea de colonialidad de la naturaleza, vid. Cajigas Rotundo (2007); Walsh (2009); Alimonda (2011); Escobar (2014); Machado Aráoz (2010); Machado Aráoz (2012, p. 57); Svampa (2012); Albán y Rosero (2016); Beltrán (2016 y 2019).