

¿EL FIN DE QUÉ? IMAGINANDO LA CATÁSTROFE POR VENIR
CAPITALISMO Y COMPOST-ICIÓN DE ENSAMBLAJES MÚLTIPLES
TERRESTRES

Belisario Zalazar

Joseph Conrad y Francis
Ford Coppola tienen razón:
no debemos decir *Apoalypse*
yesterday, sino siempre
Apocalypse now.
B. Latour

Muchos hemos visto esas películas de los 90 en las que un indigente o un vagabundo andrajoso, situado en las calles ruidosas de L.A o Nueva York, desata un desesperado discurso-plegaria anunciando la llegada del Fin de los Tiempos ante una marea de gente que se desplaza entre atónita e indiferente. En esas historias, la salvación, alega nuestro predicador, sólo ha de darse si la multitud anónima decide dar un giro drástico en sus modos de vida y vuelve, como el rebaño, hacia el sendero trazado por la palabra de Cristo. El tono enardecido se eleva junto con el humo negro despedido por llantas encendidas, y un caos urbano asediado por pantallas gigantes que proyectan el logo de compañías y empresas transnacionales.

En la serie, imaginada, de esos personajes apocalípticos, existe una figura singular, compleja, cuya performance discursiva destaca, a mi entender, del resto. Se trata de Domenico, el loco/serio¹ y lúcido esculpido por Andrei Tarkosvkij en *Nostalghia*. El Fin no se anuncia explícitamente, pero al decir “si queremos que el Mundo siga, debemos...” o, “¡Es lo considerado sano lo que ha empujado al mundo al borde de la catástrofe!” está claro que se halla aludido. Lo que separa a Domenico de sus cófrades filmicos es que él no tiene una receta escrita sobre la manera de salir de la inminente catástrofe. El suyo es un mensaje sin Anuncio trascendente que venga desde un más allá a la espera de

1 La especie de “pasacalles” improvisada que cuelga por encima del monumento en el que se halla Domenico momentos antes de su sacrificio reza “Non siamo matti, siamo seri”.

encarnarse (o desencarnarse del todo para volatilizarse en una Idea) en un presente que siempre está, con respecto a ese futuro de *pax perpetua* y buena vida, a destiempo. En lo que sí coincide es en que algo debe hacerse para no arribar a ese desastre último que aniquile toda posibilidad de hacer e imaginar *mundos*.

Pero, ¿cuál es el referente al que disparan estas voces descolocadas, inarticuladas para el oído *racional* (que no es lo mismo que razonable) de los transeúntes que pasan? El candidato parece ser, y para nosotros de hecho así es, el modo de habitar la Tierra en nuestras sociedades hipermodernizadas, arrastradas por un capitalismo avanzado en constante aceleración, y signadas por el individualismo del confort y la acumulación de mercancías (en todas sus formas) sin fin.

Los términos *catástrofe* y *desastre*, asociados, ya sea a eventos “naturales” (es decir sin relación directa con, o causados por los procesos y prácticas de las sociedades humanas), o a la acción derivada de los modo de vida humanos, designan, en los distintos campos discursivos, una terminación abrupta, un desenlace indeseado que desarticula la multiplicidad de lazos semióticos que dan sentido a una comunidad de seres reunidos bajo un *modo de vivir* y percibir(se en) el tiempo y el espacio.

En la miríada de textos provenientes de las distintas disciplinas del saber, así como en zonas narrativas desarrolladas en las diferentes artes (en especial el cine y la literatura), hablar de “la catástrofe” apunta al imaginario del Fin Último. El Fin implica que más allá no hay tiempo que pase, y no hay espacio en el cual la vida terrestre (en sus múltiples *formas*) siga manifestándose en su incesante y aleatorio devenir. En la soteriología cristiana, signo que ha permeado el desarrollo y ordenamiento antropocéntrico de la vida Occidental, El Fin, los tiempos del Apocalipsis, supone el cese de todo tiempo vivido y, a la postre, la estancia Paradisiaca en el goce compartido del Eterno.

Ahora bien, dentro de los pliegues de la conciencia secular globalizada, e inmersos en un biosistema tecnológicamente mediado, cuya direccionalidad está supeditada a la lógica de un capitalismo extractivo con sus políticas de depredación de las tierras, hábitats y *formas de vida*, dibujando un horizonte de Extinción hiperbólica ¿qué significan los conceptos de *catástrofe* y *desastre* puestos a funcionar en las narrativas del Fin? Tal como expone Ludueña Romandini², siguiendo las reflexiones de Jaspers y Gunther Anders, entre

2 F. Ludueña Romandini, “El nacimiento de la catástrofe. Una aproximación histórico-me-

otros, la probabilidad creciente de una catástrofe total resulta de la capacidad de las sociedades contemporáneas en su fase *tecnocientífica*, ya no de cambiar la biosfera, sino de destruirla y así acabar con su propia forma de vida (la especie conocida como *Homo sapiens*). Catástrofe autoinducida. Una vez sucedida, nada habrá existido, y el cosmos material habrá continuado su decurso sin que exista huella (para ello hace falta una memoria cognoscente capaz de percibir y reconocerla como tal) en tanto indicio re-co(g)no(s)cible de la estancia humana en un planeta inhóspito sentido como hogar, y mal concebido como territorio apropiable /explotable (reducción de objetos, cosas, vidas, bienes “naturales”, bienes comunes, a mercancías-propiedad privada)³.

La novedad de nuestra época, el espacio/tiempo que nos toca co-habitar es el del *tecnocapitalismo*. Esta categoría resalta la inextricable unión y evolución (no entendida en términos teleológicos progresivos de perfeccionamiento) de dos fuerzas-motoras-actores de historización: la del capital⁴, y la de la técnica bio-genética-cognitiva-digital. En esta fase del capitalismo avanzado (Braidotti, 2015), o capitalismo tardío (Crary, 2015) la conexión entre Mercado y Tecnologías produce como efecto la mercantilización de todo lo vivo (bio-genética, ciencias cognitivas) y de lo no-vivo (privatización de los derechos de

tafísica”, en *Viviendo la catástrofe. Inseguridad, capitalismo y política*, J. Acerbi, h. Borisonik y F. Ludueña (comps), Usuhaia, UNTDF, 2016.

3 Extracción/Producción-compra/venta = circulación-consumición ãacumulación.

4 Harvey en su libro *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* efectúa una distinción entre el capitalismo en tanto sistema socio-económico-político, y el capital como proceso y motor-actor regente de las lógicas mercantilizadas de relaciones al interior del sistema capitalista. “Una clara distinción entre *capitalismo* y *capital*. Esta investigación se centra en el capital y no en el capitalismo. ¿Qué implica esa distinción? Por capitalismo entiendo cualquier sistema social en el que predominan de forma hegemónica los procesos de circulación y acumulación del capital a la hora de proporcionar y configurar las bases materiales, sociales e intelectuales para la vida en común. El capitalismo está cuajado de innumerables contradicciones, muchas de las cuales no tienen, sin embargo, nada que ver directamente con la acumulación del capital. Esas contradicciones trascienden las especificidades de las formaciones sociales capitalistas. Como ejemplo podrían señalarse las contradicciones asociadas a las relaciones de género heteropatriarcales dominantes (...) Lo mismo se puede decir de las distinciones raciales, entendidas como cualquier pretensión de superioridad biológica por parte de algún subgrupo de la población frente al resto.”(D. Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Traficantes de sueños, 2014, p. 22).

propiedad intelectual, yacimientos megamineros, *fracking*, monocultivo, etc) supeditados a la lógica del beneficio económico de corporaciones transnacionales. “La capitalización de la materia viva crea una nueva economía política” (Braidotti, 2015: 78) donde la población de sujetos humanos, mediados tecnológicamente en sus relaciones con los múltiples otros, se reduce a un cúmulo de individuos subjetivados en tanto potenciales consumidores de mercancías diferenciadas. Las vidas humanas adquieren valor para el capital ya no sólo, y cada vez menos como vaticinara en 1995 Jeremy Rifkin⁵, como fuerza de trabajo, sino que son expuestas, subdivididas y analizadas por los dispositivos tecnocientíficos como zonas de rentabilidad e inversión económica.

La materia en todas sus formas deviene espacio de especulación mercantil. Las actuales biociencias, las ciencias cognitivas, neurales e informáticas se desarrollan en laboratorios y centros I+D financiados por grandes empresas que luego utilizan esos conocimientos y tecnologías en la producción de estrategias de *marketing* o de mercancías diferenciadas (el deseo y las emociones ya son parte de esta macrocategoría). Siguiendo con esa espiral de retroalimentación, el *tecnocapitalismo* operativiza todo ese capital de conocimiento y tecnologías al servicio de nuevos y sofisticados mecanismos de vigilancia y control poblacional. La circulación global, a través de las redes sociales por ejemplo, de bienes, datos, *bytes* y *bit* de informaciones, con su respectiva creación de bancos de datos de informaciones biogenéticas, neuronales y mediáticas sobre los individuos, posibilitan la generación de *perfiles sociales*⁶ y nuevas subjetividades políticas “formattedas” por el brazo invisible neosmithiano de la Matrix-Mercado.⁷

5 Cfr. J. Rifkin, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, España, Paidós Ibérica, 2010.

6 El perfil social se refiere tanto a los perfiles creados por los usuarios de redes sociales (Facebook, Instagram, etc), así como a los perfiles que crean los dispositivos tecnológicos por medio de la sofisticada Big Data y que utilizan luego empresas, fuerzas estatales de seguridad, etc. El sujeto empresario de sí, es a su vez capturado por las redes que cree utilizar libremente, pero que sin embargo se encuentran controladas por agentes al servicio de la reproducción violenta del capital.

7 “[Hardt y Negri] sostienen que la relación entre el capital y los consumidores ya no está mediada por las cosas sino por la información, las imágenes, los mensajes y la proliferación y la mercadotecnia de las formas simbólicas que se relacionan y trabajan sobre la subjetividad política de poblaciones enteras, lo que equivale al intento del capital y del Estado de in-

El objetivo: el crecimiento exponencial y la acumulación sin fin solventados en una metafísica del progreso y la modernización infinita. La síntesis: “una gubernamentalidad necropolítica que convive felizmente con la gestión de la vida misma”⁸.

En esta filosofía de la historia lanzada hacia el futuro, donde la producción de bienes y servicios consumibles se aceleran a niveles impensados (obsolescencia programada o causada por el avance en la tecnociencia), el presente se torna evanescente, y con él aparecen los trastornos de ansiedad, psicosis, angustia, cansancio y frustraciones del sujeto tecnomoderno aislado de los lazos comunitarios reales. Al respecto, afirma Jonathan Crary:

Nunca habrá un “ponerse al día”, en términos sociales o individuales, con las cambiantes necesidades tecnológicas. Para la gran mayoría de las personas, la relación perceptual y cognitiva que tenemos con la tecnología informacional y comunicativa seguirá siendo distante y no alcanzaremos jamás un lugar de poder sobre ellas. Todo esto se debe a la velocidad con la que surgen nuevos productos y tienen lugar reconfiguraciones arbitrarias de sistemas enteros. Este ritmo intenso excluye la posibilidad de familiarizarse con cualquier situación.⁹

La idea de progreso descubierta como destino por los Modernos no es sino “una continua autojustificación del presente, mediante un futuro que él mismo se da, ante el pasado, con el cual se compara”¹⁰. Esa idea de progreso abierto por el método científico y sus resultados en el campo del conocimiento y la

volucrarse en la manipulación biopolítica de las poblaciones y en la producción de nuevos sujetos políticos.” (D. Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, op. cit, p. 233). En este campo de pensamiento crítico del capitalismo cognitivo (una de los tantos nombres que le da Braidotti al capitalismo avanzado en su libro *Lo Posthumano*) son de suma importancia las investigaciones emprendidas por Franco “Bifo” Berardi, en especial recomendamos su *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017.

8 R. Braidotti, *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 79.

9 J. Crary, *24/7 El capitalismo tardío y el fin del sueño*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 64.

10 H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 40.

técnica, poco a poco se fue transformando con el paso de los siglos en *progreso ilimitado*. Pese a la positividad de esta idea en términos psico-sociales apuntados por Blumenberg, la historia que va desde los años '40 del siglo xx (el hito es la bomba atómica lanzada sobre la población de Hiroshima y Nagasaki) a nuestros días nos muestra ese terreno atiborrado de ruinas avizorado por el ángel de la Historia benjaminiano. Del mismo modo, la Idea-fuerza del progreso ilimitado desplegado en las *narrativas promesantes*¹¹ propias de los discursos del desarrollo modernizador del capitalismo, presenta un peligro en el nivel emotivo de los sujetos: “El peligro de esta idea hiperbólica del progreso es la necesaria *decepción* que tendrá que experimentar cada individuo en el contexto de la historia general, al verse obligado a aportar su trabajo en aras de un futuro del cual él ya no podrá disfrutar”¹². Los sujetos humanos son arrastrados por la vorágine del progreso tecnocientífico, y sus energías vitales, tanto mentales como afectivas, se ponen al servicio de la reproducción de ese fin sin fin.

Byung-Chul Han habla al respecto de la *sociedad del cansancio*¹³, cuyo rasgo distintivo es la aparición en escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo cuya relación consigo mismo se basa en la autoexplotación. En la sociedad del rendimiento, el mandato de la hiperproducción genera individuos aislados, abocados a la tarea interminable de rendir y gestionar su tiempo en beneficio de la máquina tentacular del Mercado. Es esta, nos dice el filósofo surcoreano, una sociedad de exceso de positividad; el verbo modal positivo *poder (können)* sin límites rige las vidas de los sujetos. El *Sí se puede, Yes, we can o Juntos podemos* deviene el slogan motivacional que permea cada sinapsis neuronal del inconsciente social tardomoderno. Los límites, demasiados cercanos, de este esquema de euforia y ansiedad de iniciativas, motivaciones y proyectos, son el fracaso, el cansancio y la depresión.

La depresión (...) se desata en el momento en que el sujeto de ren-

11 Cfr. M. Antonelli, “Minería transnacional y dispositivos de intervención en la cultura. La gestión del paradigma hegemónico de la ‘minería responsable y desarrollo sustentable’”, en *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencia sociales*, M. Svampa y M. Antonelli (editoras), Buenos Aires, Biblos, 2012.

12 H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, op. cit., p. 43.

13 Cfr. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012.

dimiento ya no puede *poder* más. Al principio, la depresión consiste en un cansancio “del crear y del poder hacer”. El lamento del individuo depresivo “*Nada es posible*”, solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que “*Nada es imposible*”. No-poder-poder más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión.¹⁴

La frustración y el sentimiento de fracaso nacen también de la insatisfacción generada por el imperativo complementario del consumo, terreno en el cual ingresa el mercado de los deseos, los afectos y los sueños “compartidos”. Facebook y sobre todo Instagram son espacios donde la positividad y la felicidad están al alcance de un *like* (en realidad de su sumatoria), así como los lazos y el encuentro con el otro virtual se establece prescindiendo del posible y azaroso encuentro entre cuerpos dotados de una piel sensible. Estamos perdiendo *sensitividad* afirma “Bifo” Berardi. El “visto” en una conversación, la escasez de *likes* y de *amistades* y/o *seguidores* provocan sentimientos de frustración, desánimo y hasta profunda tristeza en los usuarios encarnados. Los usuarios *necesitan* los *likes*, los comentarios, respuestas en sus chats. Las relaciones y los lazos comunitarios se reducen a la lógica de la *conexión* tal y como la conceptualiza el mismo Berardi. Una mutación antropológica tecnocultural se está dando en la esfera psico-afectiva de la comunicación, y la capacidad de compartir significados y de *hacer mundo*, propios de lo humano. Pasamos de la conjunción a la conexión.

Mientras que la conjunción es el encuentro y la fusión de cuerpos eclécticos o irregulares que están continuamente serpenteando su camino sin precisión, repetición o perfección, la conexión es la interacción puntual y repetitiva de funciones algorítmicas, de líneas rectas y puntos que se superponen perfectamente y se enchufan o desenchufan según modos discretos de interacción que vuelven las diferentes partes compatibles a un estándar preestablecido. En este panorama, el pasaje de la conjunción a la conexión como modo predominante de interacción consciente de los organismos es una

14 Ibid., p. 31.

consecuencia de la digitalización de los signos y de la creciente mediatización de las relaciones: esta digitalización de los procesos comunicativos induce a una desensibilización de la curva y del proceso continuo del lento devenir, junto a una simultánea sensibilización al código o a los cambios repentinos de estado.¹⁵

Estamos inmersos en una corriente de socialización y producción forzadas. Multitasking y atención dispersa conducen según Crary¹⁶ a un empobrecimiento de la experiencia, a un mundo social quebrado, de sujetos-islas alejados que se aproximan sólo por Google maps. Cada vez son menos los ritmos compartidos que forjan un habitar colectivo y en común.

De algún modo, este universo diseñado y fabricado, por el capitalismo cognitivo, biogénico y extractivo, con su lógica de gasto y explotación permanente, es responsable de que vivamos, según los análisis de Bruno Latour expuestos en *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, en un Nuevo Régimen Climático. El animal humano, con las tecnologías a cuestas, se ha transformado en una fuerza geológica más, lo que implica que sus acciones son una fuerza activa capaz de trastocar los ecosistemas sobre los que se despliegan las múltiples comunidades vivientes tejiendo redes de pertenencia y co-habitación mutua. Bienvenidos al Antropoceno, la nueva era geológica de la geohistoria, la cual nos impide seguir pensando en la excepción humana con su respectiva separación del devenir de la materia cósmica, y en especial de su incesante y diversificada recreación en la Tierra. Para Donna Haraway, sin embargo, la potencia de nombres como Antropoceno (y sus sucedáneos teórico-cronológicos como Capitaloceno o Plantacioceno) está en designar un evento-límite más que una época: el evento-límite más allá del cual lo que se perdería serían los refugios, los espacios y tiempos para los humanos y otros seres.

Anna Tsing argumenta que el Holoceno fue un largo período en el que las áreas de refugio en las cuales diversos organismos podían sobrevivir ante condiciones desfavorables, aún existían e incluso

15 F. "Bifo" Berardi, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, p. 30.

16 Cfr. J. Crary, *24/7 El capitalismo tardío y el fin del sueño*, op. cit.

eran abundantes, pudiendo sostener una repoblación cultural y biológica rica y diversa. Tal vez la indignación merecedora de un nombre tal como Antropoceno sea la de la destrucción de espacios y tiempos y de refugios para las personas y otros seres. (...) El Antropoceno marca discontinuidades graves; lo que viene después no será como lo que vino antes. Pienso que nuestro trabajo es hacer que el Antropoceno sea tan corto y leve como sea posible y cultivar, unos con los otros en todos los sentidos imaginables, épocas por venir en las cuales se puedan reconstituir los refugios.¹⁷

Las alarmas no han dejado de sonar, pese a que los *climatoescépticos*¹⁸, con su discurso lobista pro-mercado/confort, han logrado mitigar la escucha de las mismas. Derrames de Petróleo en los Océanos, tsunamis en el Pacífico, el desastre de Fukushima, la creciente desaparición de los bosques en Europa y ahora en América Latina, forman parte de un sinfín de esas alarmas-catástrofes¹⁹. La fuerza del capital especula sin embargo con los límites, borrando la probabilidad misma de su existencia. En su lugar nacen los discursos de los riesgos mínimos, el riesgo tecnológico o el riego controlable. A pesar de todo, en el imaginario se fortalece la visión de la catástrofe:

[...] se perfila en el horizonte la posibilidad inaudita de que una intervención humana altere de forma catastrófica el funcionamiento de las cosas al desencadenar un desastre ecológico, una fatídica

17 D. Haraway, "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco", en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* Año III, Vol. I, Junio 2016, p. 17, disponible en <https://www.revistaleca.org/>

18 Cfr. B. Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Buenos Aires, siglo XXI ediciones, 2017.

19 La cuestión es mucho más compleja. Al respecto, apunta Haraway: "Se trata de algo más que del 'cambio climático'; se trata también de la enorme carga de productos químicos tóxicos, de la minería, del agotamiento de lagos y ríos, debajo y por encima del suelo, de la simplificación de ecosistemas, de grandes genocidios de personas y otros seres, etc., etc., en patrones sistemáticamente conectados que pueden generar repetidos y devastadores colapsos del sistema. La recursividad puede ser terrible." D. Haraway, "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco", op. cit. p. 16-17.

mutación biogenética, una catástrofe nuclear u otra parecida tragedia socio-militar, etc. Ya no podemos confiar en la protección que el limitado alcance de nuestros actos busca: ya no es cierto que, hagamos lo que hagamos, la historia continuará. (...) El impacto catastrófico de las recientes inundaciones en Pakistán o de los incendios en Rusia es mucho mayor que el del derrame de crudo en el Golfo de México. Es difícil para alguien ajeno a esas realidades imaginarse qué se siente cuando un vasto territorio densamente poblado desaparece bajo el agua, y millones son despojados de las coordenadas básicas de su mundo-de-la-vida [ing. *life-world*; al. *Lebenswelt*]: la tierra con sus campos, pero también con sus monumentos culturales, materia de la que están hechos los sueños colectivos, ya no está ahí, por lo que, aunque en el agua, las personas son de alguna manera como peces fuera del agua. O imaginarse qué se siente cuando, en una megalópolis como Moscú, ya no es seguro el simple acto de salir de casa y respirar: es como si el entorno que miles de generaciones asumían como la base obvia de sus vidas comenzara a resquebrajarse.²⁰

El diagnóstico se complejiza y el presente se desagrega en cuadros que provocan terrores y esperanzas; futuros distópicos o un horizonte utópico donde la tecnología logrará perfeccionar las capacidades del humano (el gran programa sigue siendo el del transhumanismo tecnófilo que deposita en el desarrollo de la Inteligencia Artificial, por ejemplo, sus esperanzas de lograr la inmortalidad del humano). El género distópico se expande en territorios de la ciencia ficción en nuestro naciente siglo XXI. Abundan los ejemplos en el cine y la literatura. *Black Mirror* quizás sea el ejemplo más popular hoy por hoy. Lo cierto es que la pregunta sigue siendo, *Há mundo por vir?* (*Hay -o existe- un mundo por venir?*), como reza el libro compilado por Danowski y Viveiros de Castro²¹. La posibilidad de un porvenir habitable, aquí en la Tierra, es una vacilación inquietante.

20 S. Zizek, *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!*, La Paz-Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 54.

21 D. Danowski, e. Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fns*, Florianópolis, 2014.

Vvimos, como bien dice Latour, *durante* el Apocalipsis.²² Nos toca ser, continúa Latour, apocalípticos de un nuevo tipo: “apocalípticos profilácticos”. Nosotros no esperamos el Fin, sino que le tememos realmente, y nuestras energías están puestas por ello en *impedirlo*. Quizás la eficacia de las distopías contemporáneas (así como los esfuerzos interpretativos y analíticos del presente de pensadores como Zizek, Haraway, Latour, Ludueña Romandini, Crary, y un largo etc.) sea la de darnos una representación del porvenir virtual para transformar nuestro presente. Ya a mediados del siglo pasado escribía Gunther Anders: “Somos apocalípticos únicamente para *equivocarnos*. Únicamente para gozar cada día de la oportunidad de estar aquí, *ridículos* pero siempre de pie”.²³

Necesitamos alimentar la esperanza, o, como exclamaba desesperado Domenico en su discurso, “Debemos alimentar el deseo”, y para ello hará falta liberar al individuo de la fatiga, el cansancio y potenciar los espacios de experiencias compartidas. Necesitamos organizar e imaginar al pueblo de los *terrestres* como afirma Latour, de modo que sea posible “hacer florecer ensamblajes ricos en múltiples especies, que incluyan a las personas.”²⁴ Habilitar, cultivar el compost en el que se dé el *Chthuluceno* harawayano, crear alternativas reales al capitalismo como piden Harvey o Zizek. Componer-con los otros *terrestres* ensamblajes intra-activos, parentescos post-humanos con los múltiples otros “co-laboradores y co-trabajadores sin-poyéticos bióticos y abióticos”²⁵:

22 “No hay duda alguna al respecto: Occidente cayó sobre todas las civilizaciones como un Apocalipsis que puso fin a su existencia. Creyéndonos portadores de salvación, nos convertimos en el Apocalipsis para los otros. ¿Comprenden por qué hay que desconfiar de aquellos que acusan al discurso ecologista de ser, con frecuencia demasiado apocalíptico? Negándose a seguir viviendo en el tiempo del fin, ellos, al contrario, han impuesto a las demás civilizaciones un fin violento. Joseph Conrad y Francis Ford Coppola tienen razón: no debemos decir *Apoalypse yesterday*, sino siempre *Apocalypse now*.” (B. Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, op. cit. p. 232).

23 Las palabras son de Gunther Anders, citadas en B. Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, op. cit., p. 244.

24 D. Haraway, “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco”, op. cit, p. 19.

25 *Ibíd.*, p. 21.

Ahora hay, en realidad, solo un sueño que supera a todos los demás: el de un mundo compartido, cuyo destino no es terminal, un mundo sin multimillonarios, que tenga un futuro que no sea el de la barbarie (...) en el que la historia pueda tomar otra forma que no sea la de las pesadillas reificadas de la catástrofe. Es posible que en muchos lugares distintos, en muchos estados diferentes, incluyendo la fantasía y el sueño, imaginar un futuro sin capitalismo comience como el sueño de alguien que está durmiendo.²⁶

26 J. Crary, 24/7 *El capitalismo tardío y el fin del sueño*, op. cit. p. 148.