

Akal Pensamiento crítico

CULTURA FÓSIL

ARTE, CULTURA Y POLÍTICA ENTRE
LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL Y EL
CALENTAMIENTO GLOBAL

Jaime Vindel



AKAL / PENSAMIENTO CRÍTICO

105



akal

Diseño interior y cubierta: RAG

Motivo de cubierta: Antonio Huelva Guerrero

Instagram: @sr.pomodoro

Reservados todos los derechos.

De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Este ensayo ha sido escrito gracias a mi contrato Ramón y Cajal (RYC2018-024943-I, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades), como parte de los proyectos de investigación I+D+i que dirijo (PIE 202010E005: «Estética fósil: una ecología política de la historia del arte, la cultura visual y los imaginarios culturales de la modernidad» y PID2020-113272RA-I00: «Humanidades energéticas: Energía e imaginarios socioculturales entre la revolución industrial y la crisis ecosocial») y en los que participo («Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita» [PID2019-109252RB-I00] y «Humanidades ecológicas y transiciones ecosociales. Propuestas éticas, estéticas y pedagógicas para el Antropoceno» [PID2019-107757-RB-100]).

© Jaime Vindel, 2023

© Ediciones Akal, S. A., 2023

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com

ISBN: 978-84-460-5334-7

Depósito legal: M-12.530-2023

Impreso en España

Jaime Vindel

Cultura fósil

Arte, cultura y política
entre la Revolución industrial
y el calentamiento global



akal

ARGENTINA

ESPAÑA

MÉXICO

INTRODUCCIÓN

Cultura fósil

CRÍTICA CULTURAL, INDUSTRIA Y ECOLOGÍA

El concepto de cultura es uno de los más manidos por la teoría crítica. Su interés procede de la tensión que genera entre la identificación de una determinada esfera de la producción simbólica –las denominadas «artes», cuya existencia es fruto de la división del trabajo en las sociedades modernas– y su extensión descriptiva, analítica y cronológica, que abarca el conjunto de las formas de vida de las diversas comunidades que han existido a lo largo de la historia humana. Desde una pieza de teatro experimental hasta las sofisticadas cosmovisiones amerindias, todo cabe en la cultura. La crítica de la cultura oscila entre facetas tan distintas como la crítica del arte y la antropología cultural. Sin embargo, pese a focalizarse con frecuencia en prácticas concretas, si algo tienen en común las discusiones contemporáneas sobre la cultura suele ser su elevado grado de abstracción. Incluso aquellos teóricos que escogen una perspectiva materialista (resaltando la relación entre las producciones culturales y la configuración económica o la estratificación por clases de una determinada sociedad), tienden a perderse en una maraña conceptual que dificulta la posibilidad de que el concepto de cultura tome tierra. Extensión descriptiva y abstracción conceptual son dos de las marcas académicas de la crítica cultural.

Sería engañoso presumir que este libro vaya a sustraerse a las limitaciones de ese marco de conocimiento, así como al riesgo de confusión derivado del uso del concepto de cultura en los dos sentidos planteados. Por el contrario, y aun a riesgo de empeorar las cosas, tratará de incorporar otra capa de sentido a las aproximaciones materialistas al concepto de cultura: la que de-

termina su interacción con el ámbito de la ecología y, más en particular, con el desarrollo de la modernidad fósil. En todo caso, la tendencia a la extensión y la abstracción tratará de ser compensada por una narración centrada en una serie de casos de estudio, que ayuden a visualizar eso que llamo «cultura fósil».

Situados o no en el ámbito de la academia, entre los críticos culturales se observa una dificultad notable a la hora de relacionar sus alambicadas reflexiones con la matriz material que condiciona, siquiera sea de manera negativa (es decir, estableciendo lo que *no* es posible que suceda), el conjunto de los fenómenos culturales: me refiero a eso que hemos dado en llamar naturaleza. Por supuesto, se trata de una noción que hemos de manejar con cautela. La naturaleza se nos aparece, a la vez, como una realidad cósmica condicionada por las leyes de la física; como el sustrato de los procesos metabólicos de las diversas sociedades que se han sucedido a lo largo de la historia; como el fondo material para los procesos de valorización capitalista; y como una construcción cultural con un sesgo ideológico más o menos marcado, opuesta a esa otra entidad que llamamos sociedad. Ser conscientes de ello no debería disuadirnos de discutir cuáles son las interacciones que se producen entre todas esas dimensiones (material, histórica y simbólica) de la naturaleza, así como el modo en que dialogan y dan forma al concepto de cultura en los diferentes contextos. Aunque los críticos del dualismo naturaleza/cultura señalarán de inmediato que se trata de una división propia del pensamiento occidental, este libro no renuncia a esa distinción.

Lo dicho sobre la naturaleza es aplicable a otros conceptos. Por ejemplo, si bien la energía o la entropía nacieron en el siglo xix como dos aspectos fundamentales del análisis materialista de la realidad, su comprensión social se vio acompañada de toda una serie de discursos ideológicos cuyas motivaciones excedían el campo de la investigación científica. Sin embargo, afirmar que la ciencia se encuentra socialmente condicionada por intereses espurios (como los de las multinacionales farmacéuticas) o que su proyección pública se ve con frecuencia acompañada de metáforas nada inocentes, no invalida sus conclusiones. Que la pri-

mera ley de la termodinámica amparara los imaginarios decimonónicos del productivismo industrial (la idea según la cual las máquinas y el trabajo humano deben canalizar la energía del cosmos en beneficio de la creación exponencial de riqueza), y se instrumentalizara en beneficio de los intereses de la clase capitalista de la Inglaterra victoriana, no significa que la afirmación «la energía del universo ni se crea ni se destruye, solo se transforma» sea falsa.

Algo similar sucede con la relación entre las ciencias sociales y los imaginarios culturales: señalar el carácter idealista del paisaje pintoresco (una proyección de la mirada urbana sobre un medio rural que pasa a ser objeto de contemplación y retiro), no implica negar la materialidad de los procesos socioambientales que facilitaron la producción de esa mirada. Más bien debería alentarnos a indagar en torno al modo en que el pintoresquismo es inseparable de la brecha campo-ciudad, generada por la política de cercamientos de los terrenos comunales (entre 1760 y 1830, coincidiendo con la edad de oro del pintoresquismo, el Parlamento británico cercó seis millones de acres de tierra) y la concentración de los trabajadores asalariados en torno a la industria urbana. De hecho, los imaginarios culturales tienen un papel activo en la conformación de la naturaleza y de las relaciones sociales, no son meras representaciones de los procesos históricos: por ese motivo se convierten en un objeto central de la disputa política. Aunque la historia del paisaje pintoresco se sitúa originalmente en la Gran Bretaña de finales del siglo XVIII y principios del XIX, con el transcurso del tiempo el avance de los procesos de industrialización ha tenido efectos culturales diferenciados en múltiples geografías. Podríamos decir que la universalización de la industria ha mediado de manera global las relaciones dialécticas entre la naturaleza y la cultura. A pesar de que la naturaleza no se puede reducir a una construcción cultural, tampoco puede concebirse como una entidad inalterada, obviando su relación con los procesos humanos. Y viceversa: es difícil comprender los fenómenos culturales de los dos últimos siglos al margen de los cambios que la modernidad fósil y otras dinámicas ecológicas han propiciado en la organización de la

vida social, aunque resultaría sumamente torpe explicar el dodecafonismo como un efluvio hidrocarbúrico.

La naturaleza y la cultura están unidas por un nudo gordiano indisoluble, pero no se pueden asimilar la una a la otra. En este sentido, a menudo la crítica del dualismo naturaleza-cultura, donde la naturaleza es reducida a una construcción cultural eurocéntrica, no es más que un subproducto de la relación lateral que las conciencias postmodernas mantienen con la idea de verdad, como si esta tuviera que identificarse con el positivismo científico. Esto, que podría pasar por una discusión escolástica, puede tener consecuencias políticas indeseables. Existen al menos dos tipos de constructivismo. El constructivismo discursivo afirma que, en realidad, el concepto de naturaleza es producto de los usos del lenguaje, y su significado solo se encuentra estabilizado de acuerdo a determinadas convenciones simbólicas (como el paisaje pintoresco). Por su parte, el constructivismo materialista señala que la capacidad de la actividad humana para transformar los ecosistemas terrestres es tal que no cabe hablar de una naturaleza situada al margen de ella. El problema es que, si llevamos hasta el final las posiciones constructivistas sobre la naturaleza (si asumimos que esta *no es más que* una construcción cultural e histórica), ¿cómo demonios podemos determinar el grado en que fenómenos ecosistémicos como el calentamiento global o la pérdida masiva de biodiversidad son o no consecuencia del ser humano? Si la naturaleza no existe más allá de las conceptualizaciones o de las acciones humanas, entonces es difícil determinar qué ocurre al margen de estas¹.

En sus peores versiones, la teoría constructivista es un reverso invertido del negacionismo climático. Si para la derecha ultramontana el calentamiento global es una invención «progre» que ignora los ciclos climáticos naturales del planeta, la crítica cultural ha practicado la filosofía de la sospecha respecto a todo lo que tenga que ver con la «naturaleza», como si esta fuera solo un significante lingüístico ideológicamente inquietante, lo que

¹ Sobre este asunto A. Malm, *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*, Londres/Nueva York, Verso, 2018.

ha contribuido a erigir un muro epistemológico a la hora de integrar las aportaciones y diagnósticos de la ciencia ecológica. Durante el arco cronológico que va del informe del Club de Roma sobre *Los límites del crecimiento* (1972), a la creación en 1988 del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) –dos alertas significativas sobre las dinámicas ecológicas potencialmente catastróficas del sistema Tierra–, la teoría filosófica se recreaba en los intrincados senderos de la deconstrucción. Con demasiada frecuencia, el pensamiento radical percibe la naturaleza como una entidad estática y homogénea que, reducida a telón de fondo de la cultura, sirve de coartada a diversas expresiones deterministas, por las cuales los fenómenos sociales podrían reducirse a efectos de las leyes naturales. Es cierto que ese determinismo ha respaldado diversas estructuras de opresión, como la existencia de oligarquías económicas –retrotraídas a la genética privilegiada de algunos individuos– o una concepción biologicista del género –que explicaría el patriarcado de acuerdo a rasgos evolutivos distinguibles entre los sexos–. Pero también lo es que las críticas del darwinismo social desde las ciencias sociales y las humanidades tienden a ignorar o minusvalorar que el carácter ideológico de los discursos científicos ha sido objeto de revisión al interior del propio campo de las ciencias naturales, como sucede con las tesis de la sociobiología².

Por lo demás, creo que las reticencias a integrar la ecología en la crítica cultural responden a razones históricas más simples. Los críticos culturales son animales de ciudad, un producto más de la modernidad fósil que describiré en estas páginas. Al margen de su vertiente «imaginaria», la cultura fósil describe también una partición geográfica de la sensibilidad, con consecuencias poderosas y constatables sobre el campo intelectual. La crítica cultural es hija no solo de la división del trabajo social (entre trabajo intelectual y trabajo manual), sino de la división nacional e internacional del trabajo: de la fractura entre el cam-

² R. Lewontin, *Biology as Ideology. The Doctrine of DNA*, Ontario, Anansi, 1991.

po y la ciudad y entre el centro y la periferia. Una fractura que no es solo simbólica, sino *ante todo* metabólica.

Con la relación entre la crítica cultural y la ecología pasa algo similar a lo comentado por Timothy Mitchell a propósito de la economía posterior a la Segunda Guerra Mundial. Mitchell subraya que la abstracción de los instrumentos económicos de la posguerra (en particular, se refiere a la creación del PIB [Producto Interior Bruto] para la medición del crecimiento o contracción de las economías nacionales) no hubiera sido posible sin el recurso al petróleo como fuente primaria de energía para el desarrollo económico³. La nueva economía implicaba ignorar los límites físicos a la circulación de mercancías, así como la dependencia respecto al petróleo barato y abundante. La inmaterialidad y el crecimiento perpetuo se asentaban sobre la presuposición falsa del carácter inagotable de las extracciones de crudo. Abstracción económica y depredación material ecológica iban de la mano. Trasladado a la teoría cultural: ¿es acaso una mera casualidad que las arquitecturas inmatrimales del constructivismo filosófico hayan coincidido en el tiempo con la orgía global en el consumo de combustibles fósiles? ¿No será *también* esa orientación teórica un producto de la exuberancia energética del petróleo, que facilita desconectar la reflexión sobre los fenómenos culturales de la base energética de las sociedades, cuya continuidad en el tiempo se da por presupuesta? A menudo se ha señalado que la autorreferencialidad y la sofisticación de la teoría cultural aumentó durante las últimas décadas del siglo xx a un ritmo paralelo a la progresiva desarticulación de los contrapoderes sociales salidos de la Segunda Guerra Mundial, así como de la relación orgánica que los intelectuales comprometidos mantenían con ellos⁴. Sin necesidad de establecer una casuística entre ambos fenómenos, algo simi-

³ T. Mitchell, *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil*, Londres/Nueva York, Verso, 2011.

⁴ Sobre este último aspecto, en relación con la tradición marxista: P. Anderson, *Consideraciones en torno al marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI de España, 2012.

lar podría decirse a propósito de la curva ascendente de las emisiones de CO₂.

Pues bien: lo curioso es que en el corazón etimológico del concepto de cultura reside la posibilidad de que esta tome tierra, de que se torne consciente de la materialidad biofísica del planeta. En la entrada correspondiente de sus *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society* (1976)⁵, Raymond Williams destacó que la noción de cultura tiende un puente entre los ámbitos de la física y de lo simbólico. La dimensión física (que incorpora, a su vez, un componente espiritual) de la cultura se relaciona con el sentido clásico de *colere* como habitar, cultivar, proteger y honrar con veneración. En esta formulación, la cultura aparece como cultivo o atención a la labranza, al crecimiento natural y a los animales y cosechas. Por lo tanto, la cultura, en este sentido primigenio, entremezclaba el cultivo de una mirada atenta a los ciclos naturales de la Tierra con las tareas neolíticas de la ganadería y la agricultura. La cultura implicaba una inserción orgánica en el cosmos que atribuía al ser humano una agencia entre otras. Esa inserción era imaginaria, pero tenía efectos reales en las formas de organización social.

Pese a lo que esa cosmovisión pueda tener de idealización *a posteriori*, demarca sin embargo un escenario histórico que se vería transmutado de manera radical por la irrupción de la modernidad. Como relata Williams, fue a partir del siglo xvi cuando la idea de cultura, a modo de palimpsesto, adquirió otro sustrato semántico, y pasó a relacionarse con el desarrollo de las capacidades, particularmente intelectuales, del ser humano. A su vez, esta mutación de la cultura, que alumbraba el sentido que solemos otorgar al concepto, estaría sometida a diversos vaivenes modernos. En primer lugar, de la mano de la Ilustración del siglo xviii cobraría un significado independiente, quedando asociada, en paralelo al concepto de civilización, al desarrollo intelectual, espiritual y estético de la humanidad. En tensión con este ecumenismo de la cultura de las luces, que concedía un carácter univer-

⁵ R. Williams, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 87-93.

sal a la cultura de la Ilustración, el Romanticismo recalcaría la necesidad de hablar de «culturas» en plural, estableciendo distinciones entre naciones y grupos sociales y económicos. En ese giro romántico se sitúa también la aparición del concepto de cultura popular. Entre otros aspectos, la sensibilidad romántica encarnaría a lo largo del tiempo una reacción a lo que de aplanadora cultural tenía la triada compuesta por el imperialismo capitalista, el desarrollo industrial y la mercantilización de las relaciones sociales y de la naturaleza.

Pero al margen del rescate romántico (a menudo idealizado) de los modos de vida preindustriales, lo cierto es que el Romanticismo destacó por la defensa de los valores espirituales que animaban la naturaleza, opuestos a la concepción mecanicista del cosmos. Esta sensibilidad afectó a los imaginarios que acompañaron el origen de la ciencia ecológica. Esos imaginarios se basaron en una comprensión monista, orgánica y holística de los ecosistemas, que se podría resumir en estas tres sentencias: todo es uno, todo está relacionado con todo y el todo es mayor que la suma de las partes. Esta nueva cosmovisión es visible en los escritos que legó el fundador de la ecología moderna, Ernst Haeckel, quien abrevó en las fuentes de la filosofía romántica de la naturaleza (*Naturphilosophie*) a través de los escritos de Goethe, los hermanos Schelling y Alexander von Humboldt⁶. Para los románticos, la sociedad industrial emergía a menudo como una prolongación del racionalismo abstracto y el carácter inhumano de la física mecanicista, motivando su rechazo.

Lo que resulta menos conocido es que, paradójicamente, los imaginarios ecológicos que invistieron de vida la materia muerta, se alimentaron metafóricamente de la pasión fósil característica de la propia civilización industrial. Haeckel fue de hecho un entusiasta más de las posibilidades de la máquina de vapor, esa invención destinada a volatizar en el aire la necrosfera terrestre, carbonizando la atmósfera. La motricidad fósil practicada por las locomotoras aceleraba el tiempo histórico, expresando las

⁶ A. Wulf, *La invención de la naturaleza. El nuevo mundo de Alexander von Humboldt*, Barcelona, Penguin Random House, 2017.

posibilidades de la primera ley de la termodinámica, según la cual la energía ni se crea ni se destruye, pero puede ser transformada. En las narrativas del industrialismo decimonónico, ese «poder ser» se declinaba rápidamente en un «deber ser» por el cual la humanidad (o, más bien, una porción de ella) se encontraba llamada a explotar las potencialidades de la conversión en movimiento de la energía calorífica del carbón. El universo era así percibido como un inmenso almacén de energía en constante frenesí prometeico, una fuerza interpelante que encargaba al hombre occidental la tarea de canalizar toda esa potencia en beneficio del progreso material. Así, los mismos imaginarios que alimentaron el productivismo industrial inspiraron el monismo energético de la ciencia ecológica: si todo estaba relacionado con todo, todo podía ser transformado industrialmente en cualquier cosa.

Finalmente, la propia constitución del humanismo moral se relaciona con la historia de las relaciones entre cultura e industria. Para el humanista, la cultura se asocia con el cultivo de las capacidades sensoriales e intelectuales, en contraposición a la tiranía económica e impersonal que rige las leyes del desarrollo y la expansión de la industria. Esta concepción humanista de la cultura se vincula a su vez con la creación de un ámbito autónomo para el campo cultural, por el cual la «cultura artística» se identifica (en sentido restringido) con una serie de obras intelectuales específicas y una nueva esfera pública, aparentemente abstraídas de las relaciones mercantiles y de la lógica del beneficio privado que priman en la «cultura industrial».

ESTÉTICA, ECONOMÍA POLÍTICA Y ECOLOGÍA

Las bondades y riesgos de esta configuración humanista de los imaginarios modernos residen en su carácter idealista, que distancia la concepción de la cultura de esferas como la economía y la ecología. William Stanley Jevons fue pionero en teorizar sobre el posible agotamiento de los combustibles fósiles (en concreto, de las reservas británicas de carbón) y sus repercusio-

nes sobre el decurso de la civilización industrial⁷. Ya en la década de los sesenta del siglo xix, Jevons apuntó que el desarrollo de las artes y la cultura modernas es indisociable del despliegue del capitalismo y la industria. Su producción exponencial de riqueza, por otra parte, liberó tiempo para imaginar y pensar a sujetos sociales como los artistas e intelectuales (la imagen de estos personajes como bohemios, marginales o subalternos entremezcla a menudo la verdad histórica con la mitología poética). Hoy este nudo gordiano entre industria y cultura debería resultarnos más evidente que entonces: pensemos, por ejemplo, en la dependencia respecto al petróleo, el hormigón y el motor de explosión de las redes artísticas y las infraestructuras culturales de la segunda mitad del siglo xx y lo que va de siglo xxi. Mientras las primeras se han beneficiado de la popularización del tráfico aéreo, los consumos energéticos de las segundas se están convirtiendo en un elemento crítico de la financiación de museos, centros de arte y bibliotecas en contextos como el actual, tensionado por el declive energético de los combustibles fósiles y por acontecimientos como la guerra de Ucrania. Y, sin embargo, esa conciencia no se acaba de abrir paso entre los críticos de la cultura, por una serie de motivos que expondré en algunos pasajes de este ensayo.

Por otra parte, la autonomía de las esferas del arte y la cultura respecto a la mercantilización capitalista también era fruto de una profunda ilusión ideológica. En el caso del arte, la aparición de un «régimen estético» (por emplear los términos de Jacques Rancière) específico para la contemplación de las obras en torno al museo, aislaba a esas formas del uso específico que pudieran poseer en su contexto de origen: desde el valor cultural y comunitario de objetos procedentes de culturas de otras épocas y geografías, hasta el valor instrumental de los objetos seleccionados como *ready-mades* por Duchamp⁸. Esta operación de descontextualización estética se produjo en paralelo al surgimiento de la

⁷ W. S. Jevons, *El problema del carbón. Una investigación sobre el progreso de la nación y el probable agotamiento de nuestras minas de carbón*, Madrid, Pirámide, 2000.

⁸ J. Rancière, *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2010.

economía política como ciencia social. El arte contemporáneo consolidó su autonomía a través de una serie de discursos (la estética, la teoría del arte, la crítica de arte, la historia del arte) e instituciones (como los museos de arte) que habilitaban un espacio sensible al margen de las relaciones de compra-venta que se extendían de modo imperativo a través del cuerpo social. La paradoja consistía en que el desinterés en la percepción estética de las formas artísticas se desplegó de manera simultánea a la creciente mercantilización de las obras de arte. Como ha señalado Alberto Santamaría, Kant –el arquitecto conceptual del desinterés estético– no dejaba de ser un lector y admirador de Adam Smith, el más moralista de los economistas políticos de la época⁹. En realidad, no deberíamos ver las relaciones conflictivas entre el valor de uso, el valor estético y el valor de cambio de las obras de arte como elementos disociados. Por el contrario, son esas tensiones las que han constituido el motor del desarrollo mismo de las formas, los espacios, las funciones y las infraestructuras del arte contemporáneo.

No me adentraré con más detalle ahora en esa cuestión. Sin embargo, sí que me interesa señalar que a las contradicciones originarias entre régimen estético y economía política (entre arte contemporáneo y dinero, si se quiere simplificar) habría que sumar, al menos, otros dos polos dialécticos, mucho más desatendidos por la crítica cultural. Por una parte, el que configura el binomio economía-ecología. Por otra, el relativo al par estética-ecología. En relación con el primero, la economía ecológica se ha encargado de destacar que la fundación de la economía política consistió en autonomizar la comprensión de los fenómenos económicos de su respaldo material en los recursos naturales. Conscientes de este *cul de sac*, la escuela de los fisiócratas imaginó que esos recursos se podrían reproducir en el tiempo

⁹ A. Santamaría, *Políticas de lo sensible. Líneas románticas y crítica cultural*, Madrid, Akal, 2020. En todo caso, Smith no rechazaba la conversión en mercancías de la moral y el arte (tampoco de la religión, la ciencia o la filosofía), sino que consideraba más bien que esa mutación era el modo de que esas áreas de la vida humana se adaptaran a los nuevos tiempos.

con el fin de poder sostener los procesos de producción y acumulación de riqueza¹⁰. Esto, que ni tan siquiera sería aplicable a los bienes naturales que adoptan la forma de flujos (como el agua o el viento, cuyo carácter renovable se basa en los ciclos de la materia y las transformaciones energéticas, no en un aumento cuantitativo), es absolutamente descabellado cuando hablamos del *stock* de minerales ubicados en la litosfera como el carbón. Radicalizando el gesto de los fisiócratas, la economía clásica tendió a mirar para otro lado, ignorando directamente la cuestión de los condicionantes biofísicos. Y lo hizo en la antesala del despegue exponencial de la dependencia que la civilización industrial iba a experimentar respecto a los combustibles fósiles. Si bien es cierto que Ricardo, Malthus o el propio Jevons alertaron sobre los límites que la productividad de los suelos, las tendencias demográficas o el agotamiento del carbón representaban para esa dinámica histórica, la economía *mainstream* (en su versiones clásica y neoclásica) ha favorecido una interpretación de los recursos materiales como bienes infinitamente sustituibles, funcionales a las relaciones mercantiles y a la abstracción de los instrumentos contables.

Finalmente, la relación entre ecología y estética se encuentra signada por la matriz colonial de la modernidad, que antecede a su periodo industrial. La exhibición de los objetos de arte a la libertad asociativa de la mirada, característica del régimen estético de los museos, es *también* un producto (y un agente) del colonialismo y el imperialismo modernos. Las colecciones que albergan esas instituciones son un reflejo de la hegemonía global europea, una versión sublimada del proceso de acumulación por desposesión que han sufrido otras regiones del mundo. Como dijo en su momento Walter Benjamin, todo documento de cultura lo es igualmente de barbarie. En realidad, la fractura en la sostenibilidad ecológica del planeta, instigada por el expolio colonial de áreas geográficas inmensas como América, África o

¹⁰ J. M. Naredo, *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Madrid, Siglo XXI de España, 2015, pp. 124 y ss.

Asia, ha sido tanto el prerrequisito para la constitución de las relaciones mercantiles propias del capitalismo¹¹, como para la institución de determinadas formas de la mirada. La distancia estética con que percibimos los objetos *musealizados* es, en buena medida, un producto de la fractura metabólica entre centro y periferia ocasionada por el despojo colonial. Según han observado artistas contemporáneas como Ariella Azoulay, la «fractura estética» ha convertido el Sur Global en surtidor no solo de energía y materiales, sino de formas dispuestas a la libre imaginación del ojo occidental en un escenario donde se exhiben desde las máscaras africanas hasta las estatuas del Partenón¹². Las cartas de Friedrich Schiller sobre *La educación estética del hombre* (1794), inspiradoras de la reflexión de Rancière sobre el régimen estético del arte contemporáneo, son *también* un testimonio de muerte.

En todo caso, no todas las formas de comprender la estética responden a la matriz histórica derivada de la emergencia de la institución museística, la creación del espectador moderno y las destilaciones de la filosofía idealista alemana. Podemos concebir la estética desde tres perspectivas diferentes y complementarias. Una, más restringida, tiene que ver con esa singularidad de la experiencia sensible de las obras de arte al interior de los museos. Esto no nos dice nada sobre su contenido, pero sí condiciona el modo en que los cuerpos se enfrentan a ellas. Desde una instalación de crítica institucional hasta un lienzo manierista, pasando por la Venus de Milo o una escultura maorí de bulto redondo, todos esos dispositivos y objetos suspenden sus relaciones con el mundo social. La museografía es una práctica ex-

¹¹ Según Jason W. Moore, la salarización del trabajo dentro de un régimen de competitividad, productividad y maximización del beneficio, solo representa la parte visible del *iceberg* de la economía capitalista, por debajo de la cual se ubican los bienes y el trabajo gratuitos procedentes de la tierra y de los cuerpos de los esclavos y de las mujeres: J. W. Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

¹² A. Azoulay, *Potencial History. Unlearning Imperialism*, Londres/Nueva York, Verso, 2019.

tractivista por naturaleza. Las obras de arte mantienen una relación secundaria con sus condiciones de producción o con la función que poseían en sus comunidades de origen, a menudo solo revelada parcialmente por los catálogos de exposición o los estudios de historia del arte. La segunda concepción de la estética, asociada a los llamados «estudios visuales», remite al modo en que la cultura visual da forma a los imaginarios culturales modernos. En una especie de extractivismo de segundo grado, las imágenes del arte son absorbidas por la industria cultural, los medios de comunicación y la esfera digital, dotándolas de nuevas capas de significado a través de una circulación medial donde fluyen junto a otros muchos estímulos audiovisuales. La promiscuidad visual de las sociedades contemporáneas condiciona la experiencia sensorial que hacemos de las obras *in situ*: nos cuesta mucho explicar qué elemento diferencial nos ofrece la percepción en el museo del Louvre de la *Gioconda*, la obra «original» de Leonardo, al margen de la incomodidad que supone pugnar con los turistas para poder acercarse a ella.

La tercera formulación de la estética es aún más amplia, y se relaciona con la experiencia corporal que hacemos del mundo (no solo de las imágenes del arte o de la cultura visual) a través del conjunto de nuestra sensorialidad (no solo, por tanto, del sentido de la vista). Esta concepción de la estética remite a los orígenes del concepto en la Antigüedad clásica (*aisthesis*) y fue recuperada modernamente como una teoría de la sensibilidad que debía compensar los excesos abstractos del racionalismo cartesiano. Si el ser humano era algo más que una destilación carnal del espíritu, parecía necesario comprender cómo el mundo se inscribía en esa corporalidad. En el cuerpo estético se ha librado desde entonces una batalla política decisiva, en la que los poderes y los contrapoderes han luchado por orientar en diversos sentidos la «lógica de la sensación»¹³. Por mucho que modernamente la estética se haya planteado como una ciencia del cuerpo y la percepción sensible de la realidad, no se ha situado al mar-

¹³ Tomo prestada la expresión de G. Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena, Madrid, 2009.

gen de los efectos derivados de los discursos ideológicos. La contraposición entre el materialismo del cuerpo y el énfasis conceptual del pensamiento postcartesiano no puede encubrir que la sensibilidad se ha constituido en el núcleo de un ejercicio moderno del poder que, en paralelo a la represión física de los sujetos disidentes, ha puesto en juego sus propios dispositivos (desde las cárceles al *marketing*, pasando por la conversión en fábricas de los centros de trabajo) para la producción de subjetividades amoldadas al desarrollo de la civilización capitalista.

Así, la estética habría nacido como una teoría que, si bien inicialmente trató de paliar ese enorme descuido de la epistemología moderna (el conocimiento de la vertiente sensible de la experiencia subjetiva, una región en verdad inabarcable), muy rápidamente pasó a concitar la atención de quienes se ocupaban de poner en práctica las lecciones de la filosofía política¹⁴. La dialéctica entre, por un lado, la disciplina de las masas a través de las imágenes y los discursos; y, por otro, la capacidad de las multitudes para producir nuevos imaginarios en el corazón mismo de la lucha de clases, atravesó el nervio del periodo de entreguerras de una manera especialmente crítica, pero en verdad reproduce una constante de la modernidad industrial. La recuperación de la estética como una teoría de la sensibilidad durante el siglo XVIII (la *Aesthetica* de Alexander Baumgarten data de 1750), había sucedido al desplazamiento teórico de la filosofía política hacia la relación entre soberanía y masas (pienso en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, de 1651, cuyo subtítulo poseía un fuerte componente estético: «La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil»¹⁵), pero —como defenderé a lo largo de este ensayo— el vínculo moderno entre estética, política y masas encontró su desarrollo histórico más intenso a partir del siglo XIX con la entrada en escena de los combustibles fósiles, que impulsaron la

¹⁴ De ahí el título del conocido libro de Terry Eagleton *The Ideology of the Aesthetic* (1990), vertido al castellano como *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2011.

¹⁵ A lo que habría que sumar el carácter icónico del frontispicio ilustrado por Abraham Bosse, sobre el que volveré más adelante.

concentración urbana de las multitudes y contribuyeron a integrar la fuerza de trabajo en el dispositivo del productivismo industrial¹⁶. Desde mi punto de vista, pensar la estética y la política contemporáneas implica por tanto *necesariamente* indagar en sus interacciones con la matriz energética de los dos últimos siglos.

Será esta tercera formulación de la estética la que guíe las reflexiones de las páginas que siguen, integrando en ellas el análisis de las imágenes del arte y de la cultura visual. En un libro anterior, titulado *Estética fósil. Imaginarios de la energía y crisis ecosocial*, traté de vislumbrar el modo en que la irrupción de la modernidad fósil (esto es, del recurso masivo a los combustibles fósiles como fuente energética primaria de los procesos de producción, circulación y acumulación de valor que caracterizan al capitalismo industrial) había modificado la articulación moderna entre estética e ideología¹⁷. Este ensayo, que puede ser leído como una continuación de aquel, trata de desglosar sus argumentos de manera más detenida, a través de una serie de casos de estudio que se organizan al modo de un atlas desplegable. Por su diversa procedencia geográfica y temporal, cada uno de esos casos busca refractar desde un prisma diferente la historia de la modernidad fósil, sin renunciar por ello a trazar un hilo cronológico y conceptual que nos adentre desde una nueva óptica en las relaciones entre arte, cultura y política durante los dos últimos siglos. A lo largo de los capítulos se hacen sensibles las resonancias entre los diversos episodios, aunque en

¹⁶ Por supuesto, la política de masas –como en las cruzadas religiosas– antecede a la era industrial de los combustibles fósiles, pero poseía un carácter ideológico que no se vinculaba de manera tan directa con la estructuración geográfica y disciplinaria del trabajo, a diferencia de lo que sucede con la industrial fósil. Aunque no lo enfocara desde el punto de vista energético, este aspecto fue señalado por Murray Bookchin al destacar que «en virtud de su carácter descentralizado y de su sentido cristiano de la valía personal, la sociedad medieval era simplemente incapaz de utilizar, y mucho menos de movilizar, grandes números de “plebeyos” [...]», M. Bookchin, *Ecología de la libertad. Surgimiento y disolución de la jerarquía*, Madrid, Capitán Swing, 2022, p. 413.

¹⁷ J. Vindel, *Estética fósil. Imaginarios de la energía y crisis ecosocial*, Barcelona, Arcadia, 2020.

ocasiones he evitado de modo deliberado revelarlas explícitamente, dejando que sea el lector el que reconstruya esos itinerarios posibles.

CULTURA FÓSIL

Para una mirada perspicaz el concepto de «cultura fósil» podría resultar sospechoso de reinstalar el determinismo en la crítica cultural. Ahora no sería la economía la que fundamentaría de modo estrecho el carácter de las expresiones culturales, sino una materialidad más burda y de fondo como los recursos naturales. Esto representaría una versión energética de la falacia naturalista, un planteamiento que debe ser rechazado. La matriz energética de una determinada sociedad, fósil o no, no explica por sí sola sus formas de organización política o el significado de sus producciones culturales¹⁸. Así, dos sociedades con consumos energéticos similares y una dependencia común respecto al petróleo pueden presentar sistemas políticos diferentes, desde el parlamentarismo liberal hasta el régimen de Partido único, así como diversas modalidades de autoritarismo «democrático»¹⁹. De Estados Unidos a China pasando por Kazajistán, las sociedades fósiles se instalan en contextos con diversas trayectorias his-

¹⁸ La acusación de determinismo energético se ha vertido sobre el libro citado anteriormente de Mitchell, quien establece una relación directa entre el recurso al carbón y el ascenso del movimiento obrero. A través del sabotaje de los pozos de extracción y de las calderas de las fábricas, así como de las huelgas generales, la clase obrera se encontró en disposición de detener el sistema de producción del capitalismo industrial, obteniendo a cambio una serie de reformas que mejoraron a lo largo del tiempo sus condiciones de vida. En opinión de Mitchell, ese poder político se habría visto obturado por la deslocalización en terceros países de los flujos de la producción y el transporte de los combustibles fósiles, implicada por el tránsito posterior a la Segunda Guerra Mundial desde el carbón hacia el petróleo como fuente de energía primaria de la civilización industrial. Además de debilitar a los movimientos obreros nacionales en Occidente, la necesidad de una menor mano de obra para la extracción de crudo habría facilitado una despolitización del acceso a los hidrocarburos; T. Mitchell, *op. cit.*

¹⁹ V. Smil, *Energía y civilización. Una historia*, Barcelona, Arpa, 2021.

tóricas. Por ese motivo es más fácil instalar en ellas las infraestructuras del petróleo que los valores de la democracia occidental, como se ha podido comprobar con el fracaso del abyecto proyecto neoimperialista que siguió a la caída de las Torres Gemelas en 2001. Lo dicho en términos macropolíticos es aún más evidente si pasamos a un plano micropolítico: el despliegue universal de la modernidad fósil nos dice muy poco sobre el valor intrínseco de las composiciones de un músico armenio, o sobre los afectos que rigen una comuna permacultural de la Patagonia argentina.

Con todo, eso no implica renunciar a identificar cuáles son las *interacciones que se producen entre la matriz energética y la organización transversal de la cultura en las sociedades globalizadas*; entendiendo aquí la cultura en un doble sentido: como esfera cultural y como modo de vida. Desde esta perspectiva, podemos definir la cultura fósil como una (*infra*)estructura libidinal de la vida social, que permite y condiciona tanto el despliegue de una determinada institucionalidad cultural, como la aparición de imaginarios del bienestar fuertemente dependientes de los recursos de la necrosfera. Por aterrizarlo en dos ejemplos: Bilbao y Abu Dhabi pertenecen a estados cuyos regímenes políticos y culturas históricas de referencia tienen poco en común, pero ambas ciudades comparten las infraestructuras materiales, los activos económicos y los discursos de legitimación que han amparado la construcción de franquicias del museo Guggenheim. Algo similar podría comentarse acerca de la pasión por los coches de gama alta (o por cierto club de fútbol; o por las playas exóticas) que comparten un ejecutivo del barrio de Salamanca y un obrero de Vallecas, aunque su acceso a la energía responda a la desigualdad característica de las estructuras económicas capitalistas.

El modo en que la cultura fósil condiciona las experiencias somáticas y afectivas de los cuerpos modernos posee un carácter mucho más persistente de lo que pudiéramos imaginar en un primer momento. Nuestros cuerpos son parte del problema: su constitución fósil (pensemos en la dependencia respecto al petróleo de la comida que ingerimos o de los desplazamientos que realizamos) hace que en ellos coincidan el tiempo profundo de la geología planetaria con la inmediatez y la voracidad de las formas

de consumo contemporáneas. Como ha explicado Bob Johnson, los imaginarios del capitalismo fósil tienen en esa matriz corporal un auténtico yacimiento subjetivo, que abarca desde el día a día hasta la memoria de los momentos más significativos de nuestras vidas, con una transversalidad social mayor de lo que nos gustaría admitir. Es posible que esos recuerdos sean más complicados de dejar bajo tierra que las reservas de petróleo, carbón y gas natural que restan en las profundidades de la corteza terrestre:

Nuestra saturación de carbono prehistórico es tan profunda, forma tan completamente parte de las experiencias afectivas y somáticas de los cuerpos modernos, que hemos incorporado una *voluntad de creer (will to believe)* que podría ser tan poderosa como cualquier interés corporativo. Imaginar la vida sin el carbono prehistórico supone una voluntad colectiva de desprendernos de esos apegos somáticos y afectivos a la combustión que caracterizan a las energías de la modernidad, significa divorciarnos de los densos recuerdos de la combustión del carbono que están ligados a nuestras propias historias personales y colectivas, y significa comprometernos con el trabajo sucio e incómodo de descubrir quiénes somos y qué podríamos ser sin los combustibles fósiles²⁰.

Explorar la génesis histórica de esa concepción de la cultura fósil como infraestructura libidinal de la globalización capitalista no es un trabajo sencillo. Su emergencia se remonta a la creación una nueva *relación socioambiental* entre las sociedades modernas y el conjunto de la naturaleza. Esa relación socioambiental posee diversos elementos, que trataré de analizar brevemente. El primero de ellos es estrictamente *metabólico*. La exuberancia energética de los combustibles fósiles es un hecho incuestionable. Su capacidad para generar una energía *explosiva* (y aquí el adjetivo es central) aplicable a la producción, transporte y distribución de mercancías no tiene parangón histórico. El carbón y el petróleo son

²⁰ B. Johnson, *Carbon nation. Fossil fuels in the Making of American Culture*, Lawrence, University of Kansas Press, 2014, p. 168 –todas las traducciones de textos en otros idiomas diferentes al español, son mías–.

elementos constitutivos de la intensificación de la productividad y el consumo modernos, así como de su expansión geográfica.

Sin embargo, ni la productividad ni el consumo son realidades dadas. Por el contrario, se trata de dispositivos económicos de producción de los cuerpos y las subjetividades, lo que exige adentrarnos en la segunda vertiente de la relación socioambiental, la propiamente *política*. La exuberancia energética de los combustibles fósiles no nos dice nada sobre su eficiencia y coste. Como explicara Lewis Mumford, la fase paleotécnica de la primera modernidad industrial se caracterizaba por el derroche energético²¹. Los precios del carbón eran superiores a los de matrices energéticas alternativas, como las corrientes de agua que activaban las ruedas hidráulicas y las hiladoras mecánicas en la industria textil. Si el carbón se impuso sobre el agua fue por otro motivo.

Andreas Malm ha descrito cómo la intermitencia de las corrientes fluviales se hizo incompatible con un nuevo régimen productivo basado en la intensificación del trabajo por unidad de tiempo. Según relata Malm, la corriente de los ríos (el flujo) requería que los trabajadores de la industria textil pasaran un mayor número de horas en la fábrica para realizar un trabajo que dependía del carácter intermitente de esa fuente de energía. La conquista de la jornada laboral de diez horas por el movimiento obrero británico (*Ten Hours Act*, 1847) forzó a la clase capitalista a emplear una matriz energética, el carbón, que era más fácil de almacenar y que se adecuaba mejor a un régimen intensivo de trabajo dentro de un tramo horario determinado²². El carbón aportaba unos rendimientos óptimos por cada fragmento temporal y su disponibilidad estaba garantizada por un *stock* fácilmente transportable hasta los centros urbanos donde se concentraba crecientemente la masa de los trabajadores. Por decirlo en términos marxianos, la aplicación de los combustibles fósiles a la producción industrial (en concreto, dentro del sector textil) supuso así un tránsito desde las formas de explotación del trabajo basadas en la

²¹ L. Mumford, *Técnica y civilización*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2020.

²² A. Malm, *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del capitalismo global*, Madrid, Capitán Swing, 2021.

plusvalía absoluta (el número total de horas trabajadas) a la plusvalía relativa (la intensidad del trabajo por unidad de tiempo)²³.

Al poder acaparar el carbón en las ciudades, la urbanización de la industria profundizó la brecha metabólica entre el campo y la ciudad, ya impulsada por siglos de política de cercamientos de los bienes comunales. Bosques, montes, ríos y costas experimentaron un proceso de privatización que antecedió la creación por el régimen industrial de producción del trabajador «libre», esa ficción jurídica por la cual las personas despojadas de sus medios de subsistencia en el mundo agrícola se veían obligadas a vender su fuerza de trabajo a la clase capitalista. En paralelo, las urbes se convirtieron en sumideros de energía y materiales procedentes de las áreas periféricas, aunque a su vez favorecieron una concentración de la población que, de la mano de la cultura cooperativa en las fábricas y otros espacios de la vida social (clubes, tabernas, asociaciones, etc.), propició la emergencia de la clase obrera y, más en general, de la política de masas²⁴.

Esta detonación del industrialismo y el urbanismo fósiles puso en contacto la explotación del trabajo obrero en la producción fabril de la metrópoli, con el trabajo gratuito procedente de la economía de las plantaciones²⁵. En estas, la síntesis entre es-

²³ La aplicación energética del carbón a los procesos industriales coincidió con los avances de la ciencia termodinámica, interesada en mensurar cuantitativamente los procesos de transformación de la energía en trabajo útil, particularmente de la transmisión potencial del calor al movimiento, algo que se relacionaba directamente con la observación de la combustión del carbón que alimentaba las máquinas de vapor. La termodinámica aportó entonces una cobertura científica a las necesidades productivistas de ese nuevo contexto industrial. Desde este punto de vista podríamos afirmar que la era de los combustibles fósiles representa la confluencia histórica entre la energía entendida como la capacidad para realizar trabajo y la potencia entendida en términos de eficiencia productiva. Sobre la génesis de la ciencia termodinámica y sus imaginarios sociales: C. Smith, *The Science of Energy. A Cultural History of Energy Physics in Victorian Britain*, Londres: The Athlone Press, 1998, y A. Rabinbach, *The Human Motor. Energy, fatigue and the origins of modernity*, Nueva York, Basic Books, 1990.

²⁴ F. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Akal, 2020.

²⁵ J. W. Moore, *op. cit.*

clavitud, raza y algodón constituía el prerrequisito atlántico de la división social y racial del trabajo característica de la civilización industrial. Tras la Revolución haitiana (1791-1804), el algodón reemplazó al azúcar como cultivo productor de la plusvalía en las plantaciones y se convirtió en una materia prima mucho más adecuada para la escala y los ritmos requeridos por la aplicación de las máquinas a las manufacturas textiles, que relativizaron la importancia que el lino o la lana habían poseído en etapas incipientes de la Revolución industrial²⁶.

Ya durante el siglo xx, con la crisis del imperialismo decimonónico provocada por la Primera Guerra Mundial y los procesos de descolonización que siguieron a la Segunda, el abismo entre Norte y Sur provocado por el colonialismo occidental trataría de ser colmado por la ideología del desarrollo. La extensión de la economía fósil hacia el consumo de masas acabaría por provocar una homogeneización subjetiva sin precedentes, afectando de modo desigual a amplios sectores de las clases subalternas en diversas partes del mundo. Se consumiría así la desaparición de las luciérnagas evocada por Pier Paolo Pasolini²⁷. En la larga duración de la civilización industrial, la modernidad alternativa encarnada por las formas de vida subalternas ha sido impactada por un desarrollo industrial pautado por la máquina de vapor, el motor de explosión y las tecnologías de la información. En la actualidad, la identificación de sus restos con el folclore o el patrimonio cultural nos habla ante todo de esa mutación histórica.

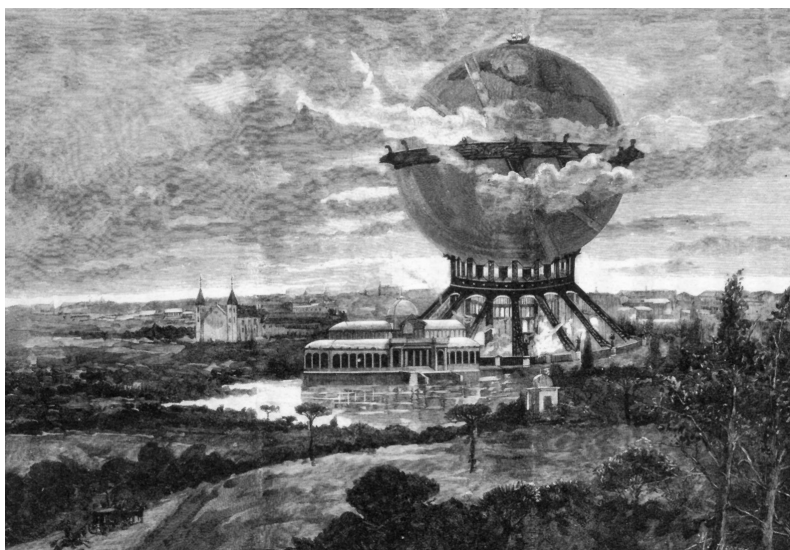
²⁶ P. Linebaugh, *Roja esfera ardiente. Una historia en la encrucijada de lo común y los cercamientos, del amor y el terror, de la raza y la clase, y de Kate y Ned Despard*, Madrid, Akal, 2021. Este aspecto ya fue sugerido por Francis D. Klingender en su estudio pionero sobre la relación entre arte y Revolución industrial: «Los inventos clave de la industria textil, que culminaron con la creación de la hiladora de James Hargreaves en 1767, el telar de agua de Arkwright en 1768 y la hiladora de Crompton en 1775, estaban todos relacionados con el algodón», F. D. Klingender, *Arte y revolución industrial*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 36.

²⁷ P. P. Pasolini, «El artículo de las luciérnagas», en *Escritos corsarios*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2009, pp. 155-163.

Sin embargo, la evolución de la economía fósil no ha funcionado como un piloto automático, donde los imaginarios culturales actuarían como un efecto de superficie. Estos han jugado un papel activo en la configuración de las cosmovisiones industriales. El despliegue de la modernidad fósil entrañó una dimensión específicamente estética y cultural que no se puede reducir a los aspectos metabólicos y sociopolíticos que condicionaron el nuevo modo de producción. Esta *también* consistió en la socialización de una serie de imaginarios que, modulados a lo largo de los dos últimos siglos, han naturalizado una percepción energética del universo y de las relaciones humanas. Así, la economía fósil y la cultura fósil actúan como una suerte de cinta de Moebius epocal, un dispositivo material y libidinal que torna su hegemonía más rocosa.

La asimilación imaginaria del planeta a un inmenso repositorio de energía, una de las cosmovisiones culturales más efectivas del siglo XIX, corrió en paralelo a las transformaciones en el mundo de la producción industrial que he señalado anteriormente. Mucho antes de la llegada de la industria cultural, cultura e industria ya se conjugaban en presente. Las narrativas antropocéntricas del industrialismo victoriano presumían que el destino del universo habría aguardado durante siglos a que la combinación entre combustibles fósiles, desarrollo industrial, trabajo humano y ciencia termodinámica canalizara sin pérdida la energía cósmica para ponerla al servicio del bienestar material de (una parte de) la humanidad. Este energetismo socioambiental tuvo consecuencias funestas. En el contexto de eclosión del productivismo industrial, aquellos cuerpos y subjetividades que se resistieron al mandato energético pasaron a ser objeto de sospecha moral²⁸. Negarse a ser integrado en la maquinaria productiva de la fábrica o encarnar una sexualidad disidente eran síntomas de entropía social, de una vida disipada no disponible para el proyecto de civilización encarnado por la economía fósil. Los vagos y maleantes nunca casaron bien con la industria.

²⁸ C. New Daggett, *The Birth of Energy. Fossil Fuels, Thermodynamics, and the Politics of Work*, Durham, Duke University Press, 2019.



Alberto Palacio, «Proyecto de monumento a Cristóbal Colón»,
La Ilustración Española y Americana, año XXXV, vol. XXI, 22 de agosto
de 1891, p. 101.

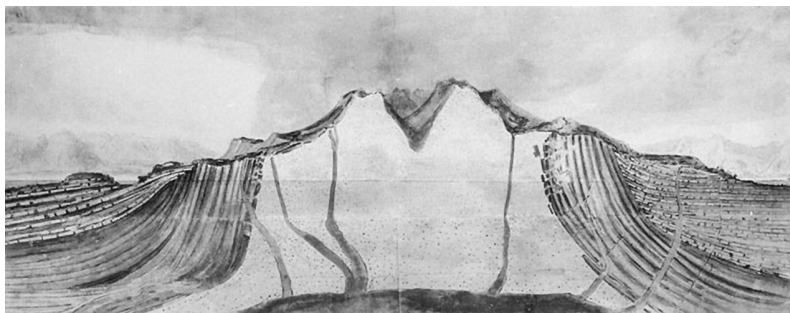
Como veremos, el entusiasmo energético de la modernidad industrial se ha materializado en imágenes concretas, dotadas de una fuerte carga libidinal. A modo de síntesis de los imaginarios que acompañaron a la irrupción de la modernidad fósil durante el siglo XIX, en *Estética fósil* me detuve en el monumento ideado en homenaje a Cristóbal Colón por el ingeniero vasco Alberto Palacio. El diseño del monumento apareció publicado en 1890 y 1891 en las revistas *Scientific American* y *La Ilustración española y americana*. El proyecto de Palacio convertía al conjunto del planeta en una inmensa máquina de vapor alimentada por carbón. En él, la estructura interna de la Tierra se encontraba forjada por el hierro colado y las potencias energéticas del fuego. Esta fragua fósil, devenida símbolo de la civilización industrial, transformaba el planeta en una máquina termodinámica que concretaba el desposorio cósmico entre Vulcano y Prometeo.

En la versión de *La Ilustración española y americana*, el humo que ascendía desde la fábrica planetaria se confundía con las nubes del paisaje del Retiro de Madrid. Lo llamativo es que, en

contraste con el energetismo de la imagen de Palacio, el nombre de este parque de la capital de España alude al descanso y el asueto de la aristocracia (el origen de los jardines actuales se remonta a la iniciativa del conde Duque de Olivares, valido del rey Felipe IV, durante la primera mitad del siglo xvii). La fusión entre el pintoresquismo de ese paisaje del ocio urbano y la combustión del carbón se producía a través de la síntesis entre el celaje y el humo, proyectando una visión al mismo tiempo amable e impetuosa de la naturaleza industrializada. La Gaia fósil de Palacio da cuenta del modo en que la modernidad industrial produjo su propia geología visual, o por decirlo otra forma, de cómo los combustibles fósiles otorgaron una escala planetaria a la sensibilidad estética.

En realidad, la conversión de la Tierra en una máquina geológica adaptada a los fines de la humanidad ya había sido propuesta por el científico escocés James Hutton durante el auge de la civilización industrial. Hutton se enriqueció como director del canal que unía los ríos Forth y Clyde, donde se situaron hileras hidráulicas como New Lanark (abierta en 1800). El canal, inaugurado en 1790, permitía conectar las áreas geográficas de Glasgow y Edimburgo, favoreciendo el transporte y la circulación de mercancías (incluido el propio carbón) entre ellas²⁹. Los surcos que la construcción de los canales (una infraestructura simbólica de la primera modernidad industrial) practicaban en el terreno incentivaron en Hutton la observación de los estratos geológicos y el hallazgo del tiempo profundo de la Tierra. La conciencia *maquímica* de la bola de fuego del subsuelo mostraba su vínculo con el lucro capitalista y la explotación de los peones de obra. Según ha destacado recientemente Peter Linebaugh, la

²⁹ La construcción de canales en las islas británicas se remonta a los proyectos impulsados por Francis Egerton, posterior duque de Bridgewater, quien había visitado Francia en 1754, donde quedó muy impresionado por el canal de Languedoc. Según describió Klingender, Egerton encargó a James Brindley las obras del primer canal nivelado de Inglaterra, que conectaba las minas que Egerton poseía en Worsley con la ciudad industrial de Manchester. El canal de Bridgewater fue inaugurado en 1761. Véase F. D. Klingender, *op. cit.*, p. 39.



James Hutton, *Teoría de la Tierra*, 1788.

fundación de la ciencia geológica por Hutton como disciplina científica moderna es indiscernible del Antropoceno, ese periodo de la historia en el que la intensificación del impacto de las actividades humanas sobre los ecosistemas ha alcanzado un rango crítico: «Una época geológica comenzó con una máquina, la máquina de vapor, en el mismo momento histórico en el que el estudio de la Tierra, o la ciencia de la geología, concebía el planeta como una máquina con energía calorífica en su interior»³⁰.

La ilustración de Palacio condensaba de manera perfecta esta comprensión del planeta como máquina termodinámica al servicio de la empresa capitalista. Su industrialización de la geología evidencia con nitidez que los imaginarios culturales son un aspecto activo en la conformación de lo fósil como relación socioambiental. *La cultura fósil no es una representación de la economía fósil, sino un elemento estructurante de su configuración libidinal*. Esta imagen energética del mundo se fraguaba en paralelo a los orígenes históricos de una dinámica climática potencialmente catastrófica para el decurso de la humanidad. En lo que constituye una constante de la modernidad fósil, proyecciones imaginarias de dominio universal como la ilustración de Palacio han activado procesos ecosistémicos que se sitúan fuera de nuestro alcance. Vivimos, en ese sentido, una época sumamente paradójica, en

³⁰ P. Linebaugh, *op. cit.*, pp. 111-112. Sobre las metáforas que acompañaron al origen de la ciencia geológica: S.J. Gould, *La flecha del tiempo. Mitos y metáforas en el descubrimiento del tiempo geológico*, Barcelona, Alianza, 1992.

la que tendemos a experimentar de manera simultánea la pre-sunción demiúrgica de un dominio absoluto de la naturaleza y la sensación de que todo está fuera de control, cuestionando nuestra capacidad para intervenir ya no en los fenómenos naturales, sino en los estrictamente sociales. Hoy, la omnipotencia y la desesperanza son las dos caras de una misma moneda. Nos resulta mucho más fácil modificar la naturaleza (pulverizar una montaña) que acabar con el clasismo, entre otras cosas porque las desigualdades forman parte de nuestro sustrato civilizacional de una manera más rocosa que las capas geológicas del subsuelo.

CULTURA FÓSIL, ENTRE EL AYER Y EL HOY

Más allá de su matriz victoriana, este libro rastrea el modo en que el alcance social de los imaginarios culturales de la modernidad fósil ha ido mutando a lo largo de los dos últimos siglos. Como ha señalado Jennifer Wenzel, la reconstrucción de los pasados energéticos de la modernidad industrial puede contribuir a comprender los retos del pasado y del futuro³¹, particularmente en un contexto que afronta las urgencias derivadas de fenómenos como el calentamiento global y la transición energética. Pero, ¿en qué sentido concreto hemos de comprender esa relación entre cultura y *fosilismo*, entre modernidad y energía? Mi apuesta consiste en no pensarla en términos representativos. No me interesan tanto aquellos casos de estudio en los que la energía fósil emerge de modo explícito en los imaginarios culturales: pensemos en James Dean duchándose en petróleo en *Gigante* (1956) o en una instalación artística que denuncia la financiación de los museos por el capitalismo fósil. Me ocuparé más bien de aquellos otros que facilitan concebir la energía fósil como una *relación socioambiental*, definiendo un nuevo paradigma interpretativo de la modernidad cultural. Así, producciones artísticas y culturales que no abanderan la causa del ecologismo o que ni tan

³¹ J. Wenzel, «Introduction», en I. Szeman, J. Wenzel y P. Yaeger (eds.), *Fueling Culture. 101 Words for Energy and Environment*, Nueva York, Fordham University Press, 2017, p. 4.

siquiera abordan en términos temáticos las consecuencias medioambientales del desarrollo industrial, aparecerán enfocadas bajo un nuevo prisma, permitiendo leer a contrapelo la historia de la modernidad fósil. En síntesis: este no es un libro sobre arte ecológico ni sobre cultura ecologista, sino un ensayo que relea desde la ecología política (parte de) la historia del arte y de la cultura durante la época industrial.

La relación entre energía y cultura es particularmente relevante cuando la primera no se expresa de modo manifiesto. La energía fósil es el verdadero inconsciente histórico de nuestra civilización, el bajo continuo que condiciona de manera sutil cómo percibimos el mundo, los imaginarios que compartimos y las expectativas mayoritarias de bienestar. Ese inconsciente energético, por el cual naturalizamos y olvidamos el papel que la energía cumple en nuestras vidas, es también un inconsciente estético, pues rara vez reparamos sensorialmente en aquellas infraestructuras energéticas que subyacen a nuestra experiencia cotidiana. La idea moderna de progreso presupone el acceso barato y automático a la energía. Aunque no pensemos conscientemente en ella, la energía debe encontrarse «a la mano», por emplear una expresión de Heidegger que cobra forma en cada visita que hacemos a una gasolinera. Como destaca Wenzel, el modo habitual de pensar en la energía es no tener que pensar en ella. Esta autora aproxima el concepto de energía a la noción althusseriana de ideología. La energía, en este sentido, es el paralelo material de la ideología entendida como aquello que opera ante todo (o verdaderamente) allí donde pasa desapercibida³².

Para acabar, cabe añadir que existen elementos comunes entre esta concepción de la energía y la crítica marxiana del fetichismo de las mercancías, donde estas poseen un carácter «sensiblemente suprasensible»³³. Al igual que los objetos sometidos al valor de cambio, la energía se encuentra omnipresente en la materialidad sensible de nuestras vidas, a la vez que comparte con las mercancías cierto carácter aparentemente indiscifrible (nos costaría mu-

³² *Ibid.*, p. 12.

³³ K. Marx, *El capital*, Madrid, Akal, 2012, libro I, tomo I, pp. 101-118.

cho, por ejemplo, explicar cuál es la matriz y la geografía de la energía que llega a nuestros hogares). Pero esta analogía también tiene límites. Aunque el isomorfismo entre energía y capital fue una constante de los imaginarios culturales del siglo XIX, la energía no deja de ser una mercancía peculiar: como sucede con el dinero y la fuerza de trabajo, posee un carácter ficticio, pues nadie la produjo para ser vendida³⁴. Pero a diferencia de aquel y en confluencia con esta, se encuentra sujeta a unas leyes biofísicas que condicionan sus posibles usos y aplicaciones.

Por supuesto, pese a darse por hecho en el inconsciente social de los países desarrollados, el acceso a la energía no deja de estar sometido a asimetrías en términos de clase, raza y género (por no hablar de los geográficos en la relación Norte/Sur). Como sucede en general con las economías capitalistas, la abundancia energética nada en medio de su escasez (ya sea real o presentida), un factor que da cobertura ideológica a esa fuga hacia delante que llamamos desarrollo y crecimiento. Las inercias del capitalismo fósil juegan con la sensación compartida de que tirar del freno de emergencia del decrecimiento nos conduciría de inmediato al racionamiento, como si la semilla de la escasez se fuera a extender automáticamente por el mundo ignorando su relación con la desigualdad sistémica. Así, la pobreza energética alimenta de manera paradójica los imaginarios de la abundancia energética, en la medida en que se da por sentado que solo una disponibilidad ampliada de energía puede frenar lo que en realidad reclama una intervención reguladora de los subsistemas sociales. Por ese motivo, coyunturas de crisis energética como la actual son interpretadas por los monopolios energéticos como una posibilidad de expansión lucrativa (con frecuencia, a costa de las arcas públicas), una promesa de ganancias futuras que mantiene intactas las estructuras del poder económico.

Como vemos, la relación entre los regímenes energéticos y los imaginarios culturales no puede ser analizada en clave determinista. Aunque el recurso a los combustibles fósiles se vio in-

³⁴ K. Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

centivado por una serie de parámetros sociohistóricos (como el descrito a propósito de la aplicación del carbón al desarrollo de la primera modernidad industrial), existe constancia de comunidades humanas que, conociendo sus potencialidades, no han compartido la fiebre extractivista del mundo occidental. Por otra parte, la historia contemporánea del carbón y el petróleo ha albergado proyectos políticos de signo diverso, que compartiendo rasgos productivistas alimentaron imaginarios sociales alternativos: la contraposición entre capitalismo liberal y socialismo real es probablemente el ejemplo más evidente. De manera sintética, podemos afirmar que los imaginarios culturales, en su autonomía relativa, se encuentran condicionados por los regímenes energéticos, al tiempo que contribuyen a justificar o impugnar ideológicamente las derivas históricas que estos impulsan.

Wenzel también se pregunta de qué manera se relaciona el concepto de energía con la triada conceptual marxista compuesta por la base, la superestructura y la ideología. Al margen de la utilidad que concedamos a esa distinción clásica, quizás sea interesante determinar cuál es el papel que la energía juega en cada uno de esos ámbitos. Es evidente que los procesos que constituyen la base productiva de las sociedades industriales son dependientes de los combustibles fósiles. Lo que merece una discusión más detenida es establecer cuál es su relación con las instituciones sociales (superestructura) y los imaginarios culturales (ideología). Como he descrito, que una determinada sociedad emplee el petróleo como fuente primaria de energía no aporta claves descriptivas sobre su sistema político (puede tratarse de una democracia o de una dictadura), si bien un creciente grado de complejidad institucional requiere de un mayor número de infraestructuras energéticas. En relación a la ideología, el sistema de calefacción de nuestras viviendas tiene un valor explicativo ínfimo sobre la orientación de nuestro voto, pero es probable que el modo en que concebimos las libertades individuales y colectivas que movilizan nuestras pasiones políticas presuponga una exuberancia energética que no deberíamos dar por sentada.

En un conocido ensayo, Dipesh Chakrabarty reflexionó sobre la relación entre la era del petróleo y el apogeo del liberalis-

mo³⁵. El liberalismo ha sido la narrativa política predominante durante la época de los combustibles fósiles. La constitución de la autonomía deliberativa del yo moderno es indisociable de una revolución ecológica que ha puesto a su disposición una gama amplia de elecciones posibles, tanto en términos de consumo como de las acciones vitales que desea emprender. Es más: el vínculo entre crecimiento, liberalismo y *fossilismo* ha alimentado la idea según la cual esas opciones electivas han de tender a expandirse, como parte de un imaginario que da la espalda a los límites biofísicos del planeta. Ante este panorama, llama la atención el escaso interés que los críticos liberales del neoliberalismo y de las nuevas derechas suelen prestar a esa matriz energética de las sociedades modernas, en un momento en el que libertades y energía están sufriendo toda una serie de transformaciones de época. Por contraste, Cara Daggett ha subrayado cómo el machismo y el racismo de la administración Trump han interpelado a un sujeto blanco, varón y heterosexual que, en medio del auge del *fracking* (la técnica de fracturación hidráulica para la extracción de gas y petróleo del subsuelo), sitúa entre sus objetos de ira a las voces procedentes del ambientalismo que cuestionan la expansión del capitalismo fósil y sus efectos sobre el cambio climático³⁶.

¿Es posible especular sobre la posibilidad de que el desfundamiento que el liberalismo experimentó durante los años treinta por razones de índole sociopolítica se esté produciendo en la actualidad en clave socioambiental? Aunque sin duda el ascenso de las nuevas derechas no pueda ser explicado como un mero efecto de fenómenos como el declive de los retornos energéticos de los hidrocarburos (no existe una relación directa entre el pico del petróleo, alcanzado en torno al año 2006 y los resultados electorales de VOX), parece necesario indagar cuáles son los lí-

³⁵ D. Chakrabarty, «The Climate for History: Four Theses», *Critical Inquiry* 35, 2 (2009), pp. 197-222.

³⁶ C. Daggett, «Petromasculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire», *Millenium. Journal of International Studies*, 20 de junio de 2018, disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0305829818775817> (fecha de consulta: 3 de marzo de 2021).

mites fósiles del liberalismo como ideología política. Tal objetivo facilitará la tarea de imaginar una institucionalidad alternativa que, conservando lo mejor del legado liberal, impulse procesos de reorganización social que sean menos demandantes en términos energéticos y que faciliten la desconexión respecto a la matriz fósil de las sociedades avanzadas. Esto implica intervenciones de alto voltaje en el plano de los imaginarios y de las instituciones sociales. Si queremos expandir las bases de la democracia social y política, es necesario concebir las libertades y la liberación más allá del liberalismo y el carbono. Si aceptamos que es dudoso que la arquitectura institucional que ha gestionado e impulsado el capitalismo fósil durante las últimas décadas (aunque de inmediato habría que añadir que en países del Sur de Europa como España la extensión del modelo energético fósil se produjo más bien de la mano de una dictadura militar) sea la más adecuada para lidiar con su final, resulta imprescindible anticipar procesos de democratización que contribuyan a acelerar la transición ecosocial.

El vínculo entre liberalismo y progreso es tan sólido como irracional, en la medida en que no se pregunta por sus bases materiales de posibilidad. Aunque ya en el siglo XIX se alertó sobre las consecuencias sociopolíticas de una eventual contracción de los recursos energéticos disponibles, el tránsito de posguerra hacia el petróleo reforzó un paradigma abstracto de la relación entre economía y energía que, como he descrito, omitía los límites biofísicos del planeta. Durante los Treinta Gloriosos (1946-1973), el liberalismo con rostro humano alcanzó una pregnancia social que llega hasta nuestros días, y que explica parcialmente las dificultades de las fuerzas políticas heredadas de la socialdemocracia (o, más bien, de una socialdemocracia devenida liberal) para hacer frente a la situación actual. El keynesianismo es quizás parte de la solución, en la medida en que concede a los Estados un poder que se antoja imprescindible para implementar la transición ecosocial (por ejemplo, en términos de política fiscal), pero es también una trampa (por ejemplo, por sus fuertes inercias tecnocráticas). Pensar la libertad (y la igualdad) al margen del carbón y el petróleo implica una articulación entre esta-

do, sociedad y mercado que impugne el paradigma del estado social de mercado. Entre otras cosas, porque los fósiles son su combustible.

Es probable que uno de los motivos por los cuales los imaginarios liberales han orillado su relación con los combustibles fósiles sea de índole estética. La pulcritud diáfana de los ideales (libertad e igualdad) que relacionamos con el pensamiento liberal (una teoría forjada, por lo demás, por hombres blancos y heterosexuales) contrasta con la suciedad y la viscosidad del poder negro del petróleo. Utilizo aquí ese adjetivo (negro) de modo consciente. La asociación entre esclavitud, negritud y combustibles fósiles es, como veremos, algo más que una metáfora facilona. Esclavitud y combustibles fósiles han conformado la matriz energética extractivista (endosomática y exosomática) de los procesos productivos modernos, hasta el punto de que algunos autores consideran que conforman una geología común del Antropoceno. Aunque establecer una relación sucesiva entre el desarrollo maquinico, la energía fósil y la abolición de la esclavitud es una conjetura histórica, dentro del campo de la ecología racial una serie de estudios están revelando los vínculos entre geología, raza y modernidad a lo largo del capitalismo industrial³⁷. Y lo hacen en un momento en que, como ha subrayado Achille Mbembe, es el conjunto del planeta el que parece «devenir negro», con la extensión global de las relaciones de explotación y dominación que asociamos con la modernidad colonial³⁸.

En su fase actual, la contradicción principal de la modernidad fósil es que la fuente de energía de la que depende es también la que amenaza su pervivencia³⁹. La potencia calorífica del carbón y la versatilidad del petróleo han acabado por movilizar el calentamiento global del planeta. El cambio climático se constituye

³⁷ K. Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018.

³⁸ A. Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Barcelona, Futuro Anterior, 2016.

³⁹ I. Szeman, «Afterword», en I. Szeman, J. Wenzel y P. Yaeger (eds.), *op. cit.*, pp. 389-393.

así en un hiperobjeto luctuoso de la modernidad industrial, cuya dimensión amenazante es apenas conjurada por las promesas vanas, parcialmente reconfortantes y crecientemente devaluadas de las Conferencias de las Partes y del G20. Nicholas Mirzoeff apunta que la visualidad del Antropoceno consiste en no ver nada con el fin de seguir consumiendo. Esta actitud reflejaría una confianza ciega en que los gobiernos restaurarán de manera mágica el orden climático, sometido a un absurdo régimen de cálculo que, a través de instrumentos como los mercados de carbono, representa otra expresión aberrante de la lógica neoliberal⁴⁰. En la medida en que dejemos de confiar en ese *deus ex machina*, quizás tengamos alguna posibilidad de encarar con esperanza el futuro humano en el planeta.

Los combustibles fósiles materializan un tiempo comprimido: el de los lentos procesos (millones de años) de descomposición anaeróbica de los organismos (fundamentalmente árboles) que habitaban el fondo del mar o zonas lacustres. Su quema masiva se ha puesto al servicio de la aceleración del tiempo histórico de una manera desconocida hasta el inicio de la Revolución industrial. La prospección hacia abajo del industrialismo fósil ha colonizado un bosque subterráneo que, ya en los inicios de la Revolución industrial, representaba aproximadamente un potencial energético similar al que hubiera proveído la madera procedente de una extensión arbórea equivalente a ocho veces el territorio británico. A su vez, esa colonización hacia abajo se ha visto acompañada de una intensificación de la colonización geográfica del planeta y de un sueño frustrado (pero todavía latente) de colonizar el cosmos. Sin embargo, el aspecto más dramático del despliegue de la modernidad fósil apunta hacia otra forma de colonialismo menos presente en los discursos de la crítica cultural: me refiero a la colonización del futuro, que ha supeditado el bienestar de las generaciones por venir, particularmente en los países del Sur Global, sobreexpuestos a las repercusiones más dolorosas del Antropoceno –que, al contrario de lo que sugiere

⁴⁰ N. Mirzoeff, «Visualizing the Anthropocene», *Public Culture* 26, 2 (2014), p. 217.

su denominación, no es imputable por igual y como un todo al conjunto de la humanidad⁴¹.

En un contexto crítico donde las cuestiones relativas a la energía y el clima están pasando a monopolizar la agenda política diaria, diversos debates en el campo de las ciencias humanas (particularmente, de las llamadas humanidades ambientales o ecológicas) vienen preguntándose qué pueden aportar estas áreas del saber ante la trayectoria suicida alcanzada por la alianza neoliberal entre la privatización del desarrollo tecnocientífico, la financiarización de la economía y la desactivación de la política. ¿Qué capacidad poseen esos discursos para cuestionar los imaginarios culturales *fossilistas* y trazar otros alternativos? ¿Cuál es la potencia política de las metáforas y las narrativas contrahegemónicas? Sin duda, son preguntas difíciles de responder. Tan desacertado resulta presumir que la cultura humanista es solo un fenómeno ideológico de superficie, cuyos resplandores ocultan, como sucede con la ideología liberal, la trastienda económica y energética de la modernidad industrial; como exagerar los efectos que una rehabilitación de lo mejor de esa herencia histórica, menos antropocéntrica de lo que se suele presuponer, podría tener sobre el presente de la crisis ecosocial.

Como he resaltado, los imaginarios culturales, humanistas o no, no deben ser concebidos como cosmovisiones que, *a posteriori*, suceden a procesos históricos cuyos cambios materiales han tenido ya lugar en otra esfera de lo social. Bien al contrario, esos imaginarios, para bien o para mal, juegan un papel activo *en* las disputas políticas del presente, incluso son capaces de *anticipar* los conflictos ecosociales del porvenir. Es probable que la afirmación de Ugo Nwokegi, según la cual llegará «un momento en el que el petróleo sea visto de una manera no muy diferente a la esclavitud del siglo XVIII, los gases de efecto invernadero emitidos por los hidrocarburos quizás sean similares al azúcar produ-

⁴¹ Sobre este asunto, y la necesidad de reivindicar una justicia intergeneracional que combata el cortoplacismo imperante en la política actual: R. Krznicaric, *El buen antepasado. Cómo pensar a largo plazo en un mundo cortoplacista*, Madrid, Capitán Swing, 2022, pp. 89-111.

cido por los esclavos, y el trabajo gratuito como una parábola para la energía renovable»⁴², resulte imprecisa, ingenua y demasiado optimista. Pero es también esperanzadora, en la medida en que conecta una lucha del pasado victoriosa (en la que, por cierto, el humanismo moral jugó un papel incuestionable) con nuestro momento actual. Con modestia política y temeridad intelectual, este ensayo se sitúa en una encrucijada decisiva de la historia social y natural de nuestra especie, con la voluntad de recuperar el futuro para todo aquel que haya dejado de recrearse nostálgicamente en el pasado.

⁴² Citado en J. Wenzel, *op. cit.*, pp. 9-10.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. CULTURA FÓSIL	9
Crítica cultural, industria y ecología	9
Estética, economía política y ecología	17
Cultura fósil	25
Cultura fósil, entre el ayer y el hoy	35
I. DEL FLUJO AL <i>STOCK</i> : UTOPIA HIDRÁULICA E INDUSTRIA FÓSIL.....	45
Agua e Ilustración: la utopía atlántica de los canales hispanos.....	45
Utopía hidráulica, industria textil y reformismo social: el modelo de New Lanark.....	60
Canales pintorescos y producción industrial	69
II. DIALÉCTICAS DE LO PINTORESCO	75
III. CULTURA FÓSIL EN LA ERA VICTORIANA	99
Iluminaciones fósiles y transparencias mercantiles..	99
Pintoresquismo y trabajo: John Ruskin en el distrito de Los Lagos.....	114
IV. VANGUARDIAS ARTÍSTICAS Y MODERNIDAD INDUSTRIAL	129
Productivismo soviético: de los objetos transicionales a los laboratorios del sueño	129
Alegorías de la energía.....	153

V. LA TERCERA TIERRA: CRÍTICA Y EXALTACIÓN DEL COLONIALISMO COSMONÁUTICO EN LA LITERATURA RUSA DE VANGUARDIA.....	165
La Tercera Tierra	165
Energía y entropía en <i>Nosotros</i> , de Yevgueni Zamiatín.....	172
Cosmismo ruso: la conquista bioclimática del universo.....	188
VI. LAS ILUSIONES DE LA ERA NEOTÉCNICA.....	203
Electricidad, estética y revolución.....	205
Electricidad e imaginarios del New Deal	218
VII. LA TORMENTA DE ARENA: DEL COLONIALISMO DE FRONTERA AL NEW DEAL	241
La conquista americana: extractivismo moderno, colonialismo de frontera y tormentas de arena.....	241
El New Deal como Green New Deal	251
Visualizando las tormentas de arena	259
Oklahoma, territorio de indios.....	269
VIII. INTERLUDIO. LAS TORMENTAS DE ARENA DE LA HISTORIA DEL ARTE: SOBRE EL ENCUENTRO DE ABY WARBURG CON LOS INDIOS PUEBLO.....	281
IX. CULTURA FÓSIL: EL DEVENIR INDUSTRIA (E INFRAESTRUCTURA) DEL ARTE Y LA CULTURA.....	305
Democracia, cultura fósil y liberalismo.....	305
Infraestructuras, cultura del automóvil y segregación social	313
X. NEOVANGUARDIAS FÓSILES: ENTRE LA ENTROPÍA INFRAESTRUCTURAL Y LA CLIMATOLOGÍA DEL ARTE	329
La industria cultural y su devenir infraestructura....	329

Paisaje materialista, entropía infraestructural y climatología del arte	346
Los treinta desde los setenta: el caso de <i>Documerica</i>	373
XI. INTERLUDIO. ESTUDIOS CULTURALES ENTRE LA GUERRA FRÍA Y EL ORIGEN DEL NEOLIBERALISMO	385
XII. CULTURA FÓSIL Y NEOLIBERALISMO	405
Prácticas artísticas, cultura fósil y crítica del extractivismo en la época neoliberal.....	405
Monstruos, masas y modernidad fósil entre el origen del capitalismo industrial y el neoliberalismo.....	426
Política de masas, fin de la utopía y neoliberalismo.....	442
Economía fósil e imaginarios neoliberales.....	451
Política de masas y cultura de masas	463
Más allá de la cultura fósil	479
<i>Procedencia de los textos</i>	495
<i>Índice de nombres</i>	497

Este incisivo libro invita a repensar la cultura durante el desarrollo de la modernidad fósil. Entre la creación de la máquina de vapor en los albores del siglo XIX y el calentamiento global que hoy nos acecha y condiciona, Jaime Vindel analiza, desde un nuevo paradigma crítico, la relación entre las transformaciones energéticas impulsadas por la Revolución industrial, los imaginarios sociales hegemónicos y la aceleración de la crisis ecosocial. Desde ese punto de partida, este ensayo se plantea la tarea de tramar una ecología política de la historia del arte, la cultura visual y los imaginarios culturales del Antropoceno, y lo hace más allá de sus expresiones explícitamente ecologistas. Por ese motivo, el relato no aborda únicamente en términos representativos la presencia de las fuentes energéticas fósiles (ante todo, el carbón y el petróleo) en las formas e instituciones del arte y la cultura, sino que describe cómo aquellas se han constituido en una suerte de bajo continuo que condiciona de manera sutil y persistente los procesos sociopolíticos de los dos últimos siglos. Como sucede con cualquier expresión ideológica, la relación entre cultura y fosilismo es tanto más efectiva allí donde no aparece de modo evidente.

Este libro se encarga de indagar en esos ángulos ciegos de nuestro inconsciente histórico con la intención de contribuir a imaginar y encarnar una cultura postfosilista.



www.akal.com



Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.