

Peter Sloterdijk

**¿Qué sucedió
en el siglo xx?**

Traducción del alemán de
Isidoro Reguera

 Siruela

Biblioteca de Ensayo 94 (Serie Mayor)

Índice

El Antropoceno: ¿una situación procesal al margen de la historia de la Tierra?	9
De la domesticación del ser humano a la civilización de las culturas En respuesta a la pregunta de si la humanidad es capaz de autodomesticarse	32
El experimento Océano De la globalización náutica a la ecología general	42
El mundo sincronizado Aspectos filosóficos de la globalización	53
¿Qué sucedió en el siglo xx? De camino a una crítica de la razón extremista	63
El pensador en el castillo encantado Sobre la interpretación de los sueños de Derrida	90
Observación fuerte Para una filosofía de la estación espacial	115
El Renacimiento permanente La <i>novella</i> italiana y las noticias de la Modernidad	120
La política de Heidegger: posponer el final de la historia	135
Odiseo el Sofista Sobre el nacimiento de la filosofía a partir del espíritu del estrés del viaje	162

Escritura casi sagrada	
Ensayo sobre la Ley Fundamental	185
El otro logos, o La razón de la astucia	
Sobre la historia de las ideas de lo indirecto	193
Nota a la edición	219

El Antropoceno: ¿una situación procesal al margen de la historia de la Tierra?

1 Humanidad sin peso

Cuando el químico atmosférico holandés Paul J. Crutzen propuso el año 2000 la expresión «Antropoceno» —recurriendo a un concepto análogo de 1873 del geólogo italiano Stoppani (1824-1891)— para caracterizar la era actual desde el punto de vista histórico-natural, resultaba fácil suponer que este término pasaría a formar parte del discurso hermético que se habla tras las puertas cerradas de institutos de análisis de gas o de geofísica, en exclusividad.

Sin embargo por una serie desconocida de casualidades, el virus semántico-sintético parece que consiguió traspasar las bien aisladas puertas de los laboratorios y expandirse en el mundo general de la vida; y da la impresión de que se reproduce con especial facilidad en el contexto de los suplementos culturales de altura, en el contexto de la industria museística, de la macrosociología, de los nuevos movimientos religiosos y de la literatura ecológica alarmista.

Habría que atribuir la proliferación del concepto, ante todo, al hecho de que, bajo el ropaje de objetividad científica, transmite un mensaje de urgencia político-moral casi insuperable, un mensaje que en lenguaje más explícito reza: el ser humano se ha convertido en responsable de la ocupación y administración de la Tierra en su totalidad desde que su presencia en ella ya no se lleva a cabo al modo de una integración más o menos sin huellas.

El concepto supuestamente relevante desde el punto de vista geológico, «Antropoceno», contiene un gesto que en contextos jurídicos se calificaría como el título de una agencia responsable. Con la adscripción de responsabilidad se crea una dirección para posibles denuncias. Y con ello nos las habemos hoy cuando atribuimos «al ser humano» —sin añadir epíteto alguno— la capacidad de autoría en dimensiones geo-históricas.

Cuando decimos «Antropoceno» participamos en un seminario geocientífico solo en apariencia. En realidad intervenimos en un juicio,

más exactamente, en una sesión previa a la vista de una causa, en la que primero ha de esclarecerse la posibilidad de culpa del acusado. En esta sesión previa se trata de la cuestión de si, dada la minoría de edad del dudoso delincuente, tiene sentido siquiera abrir proceso contra él. En las audiencias correspondientes se escucharía, entre otros, al autor Stanisław Lem, que en contexto telúrico atribuye a la «humanidad» el estatus de una *quantité négligeable*, literalmente:

Si se reuniera [...] a la humanidad entera y se la apiñara en un lugar, ocuparía un espacio de 300.000 millones de litros, es decir, un tercio escaso de un kilómetro cúbico. Esto parece mucho. Sin embargo los océanos contienen 1.285 millones de kilómetros cúbicos de agua. Así que si se arrojara al océano a la humanidad entera, esos 5.000 millones de cuerpos humanos, el nivel del mar ni siquiera se elevaría la centésima parte de un milímetro. Con este único remojón la Tierra se vaciaría de una vez por todas de seres humanos¹.

En relaciones cuantitativas como estas no importa para nada que en lugar de los 5.000 millones de seres humanos de Lem pongamos en la imagen la cifra hoy alcanzada de 7.000 millones, o la de 8.000 o 9.000 millones que se alcanzará tras el año 2050. Bajo el aspecto de la biomasa, incluso una humanidad que se multiplique tan rápido como quiera seguirá siendo una magnitud diminuta —en caso de que se pudiera hundir en el océano a la humanidad *toto genere*—. ¿Para qué, pues, iniciar un proceso contra una especie que no representa casi nada en relación con la masa fundamental de materia del sistema de Gea, toda el agua mundial? Por cierto, la posición de Lem queda muy cerca de la de los clásicos del menosprecio del ser humano —recuérdese la desdeñosa observación de Schopenhauer sobre la raza humana como moho fugaz sobre la superficie del planeta Tierra—.

A estos reparos se responderá por parte de la acusación que la aglomeración humana no es en absoluto, en su estadio actual de evolución, una mera realidad biomásica. Si ha de ser llevada al banco de los acusados sería ante todo porque constituye una agencia metabiológica, que gracias a su fuerza de acción puede ejercer mucho más influjo en el entorno del que podría suponerse por su relativa falta de peso física.

Por supuesto que en este contexto se piensa inmediatamente en las revoluciones técnicas de la Edad Moderna y en sus efectos colaterales, que no sin motivo se cargan en la cuenta del colectivo de la humanidad. En realidad, con esto se refiere uno en principio solo a la civilización europea y a su élite tecnocrática. Esta última es la que desde los siglos XVII y

¹ Stanisław Lem, *Eine Minute der Menschheit. Eine Momentaufnahme*. [Un minuto de la humanidad. Una toma instantánea], Biblioteca Lem del Siglo XXI, Frankfurt am Main 1983.

xviii, por el uso de carbón, y más tarde de petróleo, en máquinas de todo tipo, introdujo un nuevo factor en el juego de las fuerzas globales. Además, el descubrimiento y descripción de la electricidad poco antes del año 1800 y su dominio técnico en el siglo xix generaron un nuevo universal en el discurso sobre la energía, sin el que ya no se puede imaginar el intercambio del hombre con la naturaleza —por recordar la definición marxista de «trabajo»—. El colectivo que hoy se caracteriza con expresiones como «humanidad» consiste fundamentalmente en agentes que, en menos de un siglo, se han apropiado de las técnicas desarrolladas en Europa. Que Crutzen hable de «Antropoceno» hay que interpretarlo como un gesto de educación —o de evitación de conflictos— holandés. Lo cierto es que sería más oportuno hablar de un «Euroceno», o de un «Tecnoceno» iniciado por europeos.

No es ninguna observación del todo nueva la de que actores humanos tengan repercusión sobre la naturaleza. Ya en la Antigüedad se tomó nota en la Hélade y en Italia de deforestaciones debidas a la demanda de madera para la construcción de barcos. Tampoco puede imaginarse el surgimiento de los paisajes antropógenos europeos sin el influjo de la agricultura, la viticultura y la ganadería. Sobre todo la última representa hasta hoy una partida explosiva de la cuenta que el ecosistema «Tierra» presentará un día a los seres humanos. Solo desde hace poco se ha puesto de relieve la relación entre la fuerza pastoral humana y el expansionismo político². Es evidente que existe un nexo causal relativamente joven desde el punto de vista de la macrohistoria, es decir, de cerca de tres mil años, entre cría de ganado vacuno y política imperial. No pocos imperios históricos —como el de los romanos, el de los británicos, el de los Habsburgo y el de los americanos— se basaban, en último término, en el cultivo de grandes rebaños de ganado, que ponían a disposición de sus pastores un excedente significativo de fuerza de trabajo, movilidad, proteína y cuero, por no hablar del nexo entre el aseguramiento cotidiano de calorías y el expansionismo político. Desde hace poco se sabe también que a causa de sus funciones metabólicas el ganado vacuno produce un considerable influjo sobre el entorno.

Debe de haber aproximadamente unos 1.500 millones de cabezas de ganado vacuno en la tierra. Si se las arrojara al océano en su totalidad, la subida de este supondría alrededor de cinco veces más de la que resultaría si se hiciera lo mismo con la humanidad: se llegaría nada más y nada menos que a la dimensión de décimas de milímetro, pero con ello no se abandonaría aún el ámbito de la cuasi ausencia de peso.

La sobrecarga antropógena indirecta por la cría de ganado es, no obstante, imponente. A causa de la flatulencia debida a la digestión, cada vaca mantenida por seres humanos produce en una vida de tres años una

² Jeremy Rifkin, *Beyond Beef. The Rise and Fall of Cattle Culture*, Nueva York 1993.

cantidad de gas invernadero semejante a la de un viaje de 90.000 kilómetros con un motor de categoría media.

Al referirnos al poder humano pastoral en las dimensiones actuales de su ejercicio abandonamos el ámbito de las magnitudes insignificantes. Como productora de enormes emisiones indirectas, a la «humanidad» de la era industrial, a pesar de su falta de peso biomásico, le corresponde, de hecho, un papel relevante en la historia de la Tierra, sobre todo en su calidad de utilizadora de gigantescas flotas de automóviles, aviones y barcos con motores de combustión, pero también en relación con su equilibrio térmico en las regiones de la tierra en las que los inviernos acentuados dan motivo de compensaciones pirotécnicas y arquitectónicas. El asunto en litigio «Antropoceno» puede admitirse ya a juicio.

2 Doctrinas de las edades del mundo

Con el concepto «Antropoceno» la geología actual retoma el hábito epistemológico del siglo XIX de historizar cualquier objeto discrecional y dividir todos los campos historizados en eones, eras o épocas. El triunfo del historicismo fue alimentado sobre todo por la idea de evolución, que podía aplicarse a cualquier ámbito de la realidad, desde los minerales hasta los grandes cuerpos compuestos llamados «sociedades» humanas.

Por eso Marx y Engels, en armonía con el espíritu de su tiempo, pudieron afirmar: «Nosotros solo conocemos una ciencia, la ciencia de la historia»³. A sus ojos, la historia humana representa nada más que un caso particular de la historia natural, en tanto que el ser humano *per se* es el «animal» que tiene que asegurar su propia existencia por la producción. La historia de las «relaciones de producción» no sería otra cosa, pues, que la continuación de la historia de la naturaleza en otro registro. El metanaturalismo humano no sería más que historia natural técnicamente alienada. Lo que llamamos la «naturaleza» interior del ser humano sería lo que Spinoza llamó el impulso (*conatus*) a la autoconservación a cualquier precio, que imprime en toda vida la forma de la huida hacia delante.

La imagen marxista del mundo había hecho popular durante un tiempo la saga de las «relaciones de producción»; junto con sus grandes estadios de la era de los cazadores y recolectores, pasando por las sociedades esclavistas, el feudalismo, el capitalismo, hasta llegar al «comunismo». Este mito tiene el gran mérito de sustituir por una teoría pragmática de las épocas las doctrinas antiguas de las eras o eones —que iban descendiendo desde la Edad de Oro hasta la de Hierro— y la doctrina

³ Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie* [*La ideología alemana*], en *Marx-Engels Werke* 3, Berlín 1969, pág. 18.

de los imperios universales. Según ello, las épocas del mundo tendrían que diferenciarse por el modo y manera en que los seres humanos organizaron su «metabolismo con la naturaleza».

El concepto «Antropoceno» pertenece, por su gramática lógica, al grupo de las teorías pragmáticas sobre las edades del mundo. Determina una situación del metabolismo telúrico, en la que las emisiones provocadas por seres humanos han comenzado a influir en el desarrollo de la «historia de la Tierra». El concepto de «emisión» permite reconocer que el tipo de influjo sucede hasta ahora como «efecto colateral», porque en otro caso se hablaría de una «misión» o un «proyecto». La «e» delata en «emisión» el carácter involuntario de la influencia antropógena en la dimensión exohumana. Así pues, el concepto «Antropoceno» conlleva nada menos que la tarea de comprobar si el organismo «humanidad» es capaz de hacer de un eyecto (expulsión) un proyecto, o de transformar una emisión en una misión.

Así pues, quien dice «Antropoceno» apela a una apenas existente todavía «Crítica de la razón narrativa». Dado que historias de gran efecto solo pueden organizarse comenzando por su final, el punto de vista antropocénico de la narración es idéntico a una opción moral fuerte. En las culturas narrativas de Occidente esta posición se reservó hasta ahora exclusivamente para la literatura apocalíptica. «Apocalipsis» es el intento de evaluar el mundo desde su final; implica un procedimiento cósmico-moral de clasificación, en el que los buenos son separados de los malos. Separar a los buenos de los malos no significa otra cosa que separar a los dignos de supervivencia de los no-dignos de supervivencia: lo que se llama «vida eterna» es una expresión metafísicamente sobrecalentada para poder seguir haciendo algo; «condenación eterna» significa que un *modus vivendi* determinado no tiene futuro y que se excluye de las formas de existencia dignas de transmisión.

De modo que todo habla en favor de entender el concepto «Antropoceno» como una expresión que solo adquiere sentido en el marco de la lógica apocalíptica. «Apocalipsis» significa evidencia a partir del final hacia atrás. Sin embargo, dado que como colectivo no podemos estar del todo acabados sino que, hasta nuevo aviso, siempre seguimos haciendo algo, lo que sea, la inteligencia humana no puede llevar a cabo de manera concluyente la mirada retrospectiva a su historia. Solo puede ensayarla en diversas formas de anticipación; algo que confirma una serie ilustre de simulaciones, tanto sublimes como profanas, desde *El libro de los muertos* egipcio hasta el primer informe del Club de Roma.

La injerencia del ser humano en la historia de la naturaleza demuestra que la intuición originaria de Heidegger de concebir el ser como tiempo era fundamentalmente correcta. Aunque en ella faltaba un elemento esencial; a saber, que el tiempo solo se hace ostensible como tiempo cuando se le estorba en su transcurso regular.

El primer estorbo del que fueron conscientes los antiguos fue el retraso, que constituye una de las formas fundamentales de la tragedia. También la humanidad actual está amenazada por retrasos, sobre todo por lo que se refiere a la toma de medidas «político-ambientales». No obstante, en general, para los modernos el tiempo como tal se hace ostensible ante todo por aceleraciones. La aceleración hasta el límite extremo de la pista de movimiento es el *movens* de la característica apocalíptica contemporánea. De ahí derivó Heidegger la figura conceptual del «adelanto hacia la propia muerte», al asumir con la anticipación del final un acortamiento existencialista. La auténtica tarea del pensar tendría que haber consistido ya en su tiempo en indagar por qué la Modernidad, por motivos inmanentes, se instala en la anticipación de un final total. Esto hubiera exigido un análisis de los motivos de la aceleración procesal general que había impuesto al *modus vivendi* de los modernos la forma del hacia delante absoluto.

3 Círculos modernos de éxito

Quien pregunte por el *movens* de la aceleración típica de la Modernidad se fija en mecanismos de retroalimentación para los que el sociólogo americano Robert K. Merton, siguiendo un pasaje conocido del Nuevo Testamento, ha propuesto la expresión «efecto Mateo». En las palabras de Jesús —«A quien tiene se le dará, y tendrá más, pero a quien no tiene se le quitará incluso lo que tiene» (Mt 25, 29)—, se anticipa cumplidamente, de manera intuitiva, la lógica del círculo autopotenciador de retroalimentación. Efectos de ese tipo imprimen en las modernizaciones típicas la forma del *circulus virtuosus*, es decir, del círculo de suerte o de ventura. Aunque la Edad Moderna también está marcada por la aparición de *circuli vitiosi* desastrosos, la imagen de todo su transcurso, sin embargo, es hasta ahora la de un nexo de círculos venturosos cuyos efectos se acumulan en una nueva percepción del tiempo.

Citemos en este punto seis de tales procesos circulares autopotenciadores, entrelazados por interacción múltiple: las artes plásticas, el sistema crediticio, la ingeniería mecánica, el Estado, la investigación científica y la jurisprudencia.

De hecho, desde el siglo xiv las artes plásticas muestran en Europa una organización nueva desde el punto de vista histórico. Lo que se llama Renacimiento es la consecuencia de una autointensificación progresiva durante siglos de la capacidad artística en los talleres de la Italia septentrional, Flandes y Alemania, hasta que finalmente en los siglos xvi y xvii, gracias a una continua retroalimentación positiva —acrecentada por competencia y por mutuo espionaje—, alcanzó una altura de maestría ya insuperable; basta recordar nombres como Tiziano, Caravaggio

o Rembrandt⁴ para ilustrar que la capacidad artística llegó hasta lo estratosférico. En los talleres de maestros modestos del siglo XIV se había ido ejercitando el círculo virtuoso en el que el arte moderno se movería felizmente hacia arriba, mientras se trató en esencia de arte de virtuosos. En cambio, con la aparición del arte moderno y su paso a la era del *global art* se impusieron los estándares de un mercado mundial de producciones posvirtuosas.

Se pueden observar procesos análogos en el ámbito de influencia de las retroalimentaciones positivas, normalmente identificado con la economía. También en él se activó a partir de los siglos XIV y XV un potente *circulus virtuosus*, al que se debe que de la unión de crédito y talento —entendida esta última palabra en sentido moderno— surgieran grandes fortunas y que a partir de capitales iniciales modestos crecieran empresas de alcance mundial.

Seguramente también en esta parte del mundo, como sucedió en China, la dinámica autorreforzante del arte económico de dirección de empresas se habría detenido al nivel de una economía manufacturera desarrollada, si no fuera porque en el paso del siglo XVII al XVIII se unió a un ímpetu adicional de procesos autorreforzantes. Estamos acostumbrados a designar esa esfera con nombres sumarios como «construcción de máquinas» o «ingeniería», y quien en este asunto quiera permanecer sin pensar nada puede simplemente decir «técnica». La estrecha alianza del segundo con el tercer círculo de fortuna, es decir, de la economía impulsada por la innovación con la ingeniería de la construcción de máquinas, dio lugar al monstruo dinámico que, a causa de una pereza de espíritu habitual desde el siglo XIX, sigue designándose con el desafortunado término de «capitalismo»; aunque si se hubieran buscado nombres auténticos habría debido llamarse desde el principio «creditismo» o «invencionismo». A este monstruo que se reproduce a sí mismo se refiere Schumpeter al escribir en 1912 una frase que suena anodina aunque, en verdad, sea abismal: «El desarrollo produce siempre más desarrollo».

Este enunciado podría aplicarse también al siguiente círculo de autorrefuerzo: el desplegado por el Estado moderno. Desde sus arduos comienzos en la época de las guerras de religión, el moderno Estado administrativo, intervencionista y fiscalista crea un efecto Mateo de tipo propio, en tanto que, obedeciendo a la lógica de una identidad propia

⁴ No solo aquí, sino en toda la obra de Sloterdijk, incluso cuando habla largamente del descubrimiento de América, en *Globos* o en *El mundo interior del capital*, hay un olvido de España (muy común entre los intelectuales europeos contemporáneos, por cierto) que no se sabe cómo interpretar, pues hay que suponer que no se debe a ignorancia. Que no cite aquí a España, y el nombre al menos de Velázquez, resulta más que sorprendente. (*N. del T.*)

favorable a la ampliación, genera continuamente para sí nuevas atribuciones, nuevos ámbitos de regulación y poderes de intervención de profundo calado. Aquí hay que recordar la ley wagneriana, conocida también como «ley de la cuota estatal creciente» o «ley de la ampliación continua de la actividad estatal», dos especificaciones que, por lo demás, eran consideradas positivas por su creador, Adolph Wagner (1835-1917), el optimista del desarrollo desde su cátedra de Berlín. Wagner, el prototipo del más tarde reprobado «socialista de cátedra», todavía tenía el don de ver la ampliación autógena de las actividades estatales dentro del marco de la satisfacción de la necesidad comunitaria, mientras que nosotros hoy contemplamos con ojos escépticos el complejo de estatismo, fiscalismo e intervencionismo y suponemos en él, cada vez más, el teatro absurdo de una gran institución de autoservicio y que es contraproductiva.

Junto a esto también merece una mención especial el círculo de autorrefuerzo de la industria contemporánea de la cognición. Todo niño de escuela europeo sabe hoy que los tiempos modernos son tiempos de investigación; lo son desde que Bacon escribió su *Novum organum* e invocó a la diosa de la experiencia para acrecentar el saber *no-nonsense* y los conocimientos comprobados de la humanidad, y desde que Leibniz quiso dar vida a academias para que la investigación consiguiera tener un cobijo en casas propias, comprometidas solo con la búsqueda de nuevas verdades. En efecto, para el mundo en el que vivimos no hay una característica más pregnante que el hecho de que nos hayamos convertido en un país de migración en vistas a captar conocimientos recientemente alcanzados. Hay que expresar esto de modo tan inusual como suena porque la investigación de estilo moderno no significa en absoluto un incremento idílico de conocimientos que se conserven en desvanes, salvo para solaz de ánimos contemplativos. «Investigación» significa *per se* generación de más saber mediante saber. El típico saber de la época moderna, que gira en los *circuli virtuosi* cognitivos para reproducirse sin cesar, es además y sobre todo saber práctico, y, con ello, verdad a la búsqueda de aplicación. Espera ser infiltrado en la vida cotidiana de las poblaciones modernas en la primera ocasión que haya. Existimos en una forma de realidad caracterizada por la continua, apenas controlada, migración de aliens epistémicos y técnicos, y solo podemos esperar que los nuevos cohabitantes de nuestro entorno cognitivo se muestren a la larga como vecinos civilizados.

Con esto llegamos al último *circulus virtuosus* de esta lista, aunque no por ello, por su influencia, resulte ser el más débil. Se trata de la jurisprudencia tal como la encontramos en su actual configuración sistémica. Solo en la Europa modernamente estimulada, sujeta ya a juegos de autorrefuerzo de todo tipo, pudo surgir la idea en apariencia trivial, pero en realidad aventuradamente audaz, de que los humanos sean por

naturaleza seres con derechos inalienables; sí, que la vida misma no sea otra cosa que la fase de éxito del ejercicio de derechos por sus poseedores. Es verdad que los seres humanos buscan desde siempre protección en construcciones locales de justicia; pero solo en Europa, en la tierra madre de los efectos Mateo, pudo desarrollarse el círculo que surgió del metaderecho por antonomasia: el «derecho a tener derechos», por utilizar una formulación de Hannah Arendt, que conceptualiza con toda claridad el germen del desarrollo de la zona de derechos. Solo en una civilización en la que el derecho a tener derechos se convirtió en actitud interior y en institución sostenida por órganos estatales, pudo ponerse en marcha la espiral de la juridificación incesantemente ampliada, típica de la dinámica social europea de los últimos siglos. Esa ampliación de la zona de reivindicación de derechos arroja, sin embargo, una sombra problemática creciente. Por la acción recíproca intensiva de la activación de derechos deslimitado con el sistema gargantuesco de autorreforzamiento del estatismo, surge en nuestros días un monstruo de jurisprudencia regulativa nacional y supranacional de difícil parangón en la historia.

Todos los mecanismos citados contribuyen a la ostensibilidad creciente de la dimensión temporal, en tanto colocan la inteligencia anticipadora ante la tarea de llevar a cabo la anticipación del final, no ya solo en la existencia individual mortal sino en el conjunto entero de relaciones que conforma la «sociedad moderna».

4 Crisis de la exteriorización fuerte

Con ello, la acuñación del concepto «Antropoceno» obedece ineludiblemente a la lógica apocalíptica. Señala el final de la despreocupación cósmica, que estaba en la base de las formas históricas del ser-en-el-mundo humano. Se podría transcribir el tradicional «puesto del hombre en el cosmos» —por recordar el tratado de Scheler— como un tipo de ontología escénica en el que el ser humano actúa como el animal dramático ante el macizo de una naturaleza que jamás puede ser otra cosa que el trasfondo en reposo de operaciones humanas. El pensamiento ontológico-escénico sigue en vigor mucho tiempo después del comienzo de la Revolución Industrial, a pesar de que la naturaleza-trasfondo se conciba ahora como campo integral de recursos y como vertedero universal.

La posibilidad de un agotamiento de recursos solo se menciona tarde. Así, el químico alemán Wilhelm Ostwald (1853-1932) es el primero que, en su escrito *Der energetische Imperativ* [*El imperativo energético*], conceptualiza de forma explícita la finitud de los recursos terrestres, y lleva a cabo un giro crítico respecto a la industria y al Estado. Dado que sobre una base finita no puede levantarse una superestructura infinita,

a la humanidad se la emplaza desde ya a un *ethos* alternativo del uso de la naturaleza; el imperativo energético se llama austeridad —«¡No malgastes energía, utilízala!»—. Ya que las guerras representan la peor forma de despilfarro de energía, deberían desaparecer de inmediato del repertorio de comportamientos de la humanidad; un argumento que, dos años antes del estallido de la Primera Guerra Mundial, no dejaba de tener su gracia. En el escrito de Ostwald comienza aquella «analítica de la finitud» que será trasladada poco después por Heidegger de la esfera de las ciencias naturales a la dimensión existencial. También la frase más conocida de Max Weber, que se encuentra al final de su ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de 1920, encierra una respuesta encubierta a la ética de la austeridad de Ostwald. Weber afirma que el orden económico actual cautiva a los seres humanos en una «carcasa dura como el acero», y en ella «con fuerza abrumadora dispone y quizá disponga (de ellos) hasta que el último quintal de combustible fósil se extinga»⁵. Hay que agradecer al testimonio de Werner Sombart una versión dramática de la misma idea: Weber habría observado ocasionalmente en una conversación con él que el capitalismo no llegaría a su final antes de que «la última tonelada de mineral se funda con la última tonelada de carbón»⁶. Cuánto depende esta manifestación de la fecha en que se hizo —y no solo por el diálogo interior con Ostwald— es algo que delata esa equiparación de capitalismo e industria pesada al viejo estilo, y en la que no se mencionan los nuevos actores, de perfil ya reconocible en torno a 1920, de la escena socioindustrial (el petróleo, la química, el capital financiero, la técnica solar y las telecomunicaciones). En el hecho de hablar de las «últimas toneladas» aparece con toda claridad la lógica apocalíptica del razonamiento weberiano. Así, gracias a un adelantarse rápido hacia el sistema-muerte, la sociología melancólica gana una perspectiva sinóptica sobre el «capitalismo» como fatalidad global.

El relevo de la ontología escénica tradicional por una lógica ecológica se remonta al siglo XIX. Ya Marx y Engels habían postulado de manera sumaria en su escrito de 1845-1847, *La ideología alemana*, una historia común de la naturaleza y el ser humano, aunque luego abandonaron la historia de la naturaleza porque quisieron limitarse al estudio de las formaciones históricas de «relaciones de producción». Esa omisión caracteriza un tiempo en el que la diferencia entre productos propuestos y efectos colaterales no propuestos no se había presentado todavía del modo explosivo típico de finales del siglo XX. En su alegre productivismo, Marx y sus sucesores siguieron apostando por el supues-

⁵ Max Weber, *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung* [*La ética protestante. Una colección de artículos*], Múnich y Hamburgo 1965, pág. 188.

⁶ Werner Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus* [*La vida económica en la era del alto capitalismo*], Múnich/Leipzig 1927, pág. 1010.

to ontológico-escénico fundamental, según el cual la naturaleza reinterpretada como recurso seguiría absorbiendo también en el futuro, más o menos de manera imperceptible, la manifestación de los efectos de la producción industrial. El supuesto de una naturaleza externa ilimitadamente tolerante proporcionó a la despreocupación cósmica de los seres humanos tras la Revolución Industrial una vida más larga de lo que le hubiera correspondido en función de la problemática del entorno, que nacía entonces. Con el final de la despreocupación llegaron también a los límites de su plausibilidad la ontología escénica y la distinción, arraigada desde antiguo, entre primer plano y trasfondo, que la soportaba.

5 *Management* de la ignorancia

En las famosas *Manual de operaciones para la nave espacial Tierra* de Buckminster Fuller, aparecidas en 1968, el autor hacía la audaz, incluso utópica, suposición de que el tiempo había madurado en los sistemas sociales lo suficiente como para una entrega de las competencias de pilotaje, por parte de los políticos y financieros, a los diseñadores, ingenieros y artistas. La suposición se basaba en el diagnóstico según el cual los miembros del primer grupo —como todos los «especialistas»— no miran la realidad más que por un pequeño agujero, que no les permite ver más que una parte. En cambio los últimos, por su propia profesión, desarrollan intuiciones holísticas y se remiten al panorama de la realidad en su conjunto.

Era como si la divisa romántica «¡La fantasía al poder!» hubiera cruzado el Atlántico y se la hubiera interpretado en la otra orilla como «¡La creatividad al poder!». La audacia de la publicación de Buckminster Fuller, que pronto se convirtió en una Biblia de la «contracultura» y más tarde de los «alternativos», no se mostró como un desprecio por los aparentemente grandes y poderosos de este mundo, de los que pensaba que «hoy ya no son más que una apariencia espectral». Se cifró en la nueva definición, en verdad inaudita, del planeta patrio (a partir de ese momento crítico ya no podría concebirse esta vieja y querida Tierra como una dimensión natural, sino como un gigantesco artificio. Ya no era fundamento alguno, sino un constructo; ya no era base alguna sino un vehículo).

Habla en favor tanto de lo inusitado como de lo irresistible de la metáfora de Buckminster Fuller el que penetrase en la conciencia colectiva en menos de medio siglo. Señala a la vez la aguda amenaza a bordo de la nave espacial Tierra el hecho de que, a falta de conceptos más precisos, esa amenaza no permita evasión alguna a la falta de compromiso poético, como prueba el reconocido fracaso de las numerosas «cumbres climáticas». La metáfora representa aquí la forma superior del concepto. Su

verdad se desvela en la conveniencia de sus implicaciones para la situación real. Si la Tierra es una nave espacial, su tripulación debe mostrarse interesada ante todo, y de hecho, en el mantenimiento de condiciones vivibles en el interior del vehículo. Los tecnólogos de la astronáutica hablan en relación con esto del *life support system* (LSS), que controla a bordo de las estaciones espaciales las constantes biosférico-miméticas. Por ello el *management* de las atmósferas se convierte en el primer criterio del arte del pilotaje a postular desde ahora para la nave espacial entera. A este respecto hay que considerar lo siguiente: en este vehículo no caen máscaras de oxígeno automáticamente del techo de la cabina en «el caso improbable» de que el aire se volviera escaso. También sería absurdo afirmar que hubiera bandas luminosas en el suelo que condujeran a las salidas de emergencia —la nave espacial Tierra no tiene salidas, ni para casos de emergencia ni para el caso normal—. Y, por lo que respecta a las bandas luminosas, ¿qué son sino una suave hipnosis para pasajeros con miedo a volar? El miedo de los viajeros a bordo de la nave espacial Tierra tiene que ser mitigado por medios más concretos. Para su tratamiento se necesitan procedimientos cognitivos y técnicos revolucionarios.

Buckminster Fuller ha señalado con precisión la condición más importante hasta ahora para la estancia de seres humanos a bordo de la nave espacial Tierra: a los pasajeros no se les ha provisto de ninguna instrucción de uso, probablemente porque ellos han de llegar a descubrir por sí mismos el secreto de su situación. Por lo que sabemos, la Tierra, de hecho, está habitada desde hace casi dos millones de años por seres humanos y predecesores suyos «que no sabían siquiera que estaban a bordo de una nave»⁷. Dicho de otro modo: a los seres humanos se les permitía en el pasado un alto grado de ignorancia en sus navegaciones porque el sistema estaba diseñado sobre la tolerancia de altos grados de desorientación humana. Sin embargo, conforme los pasajeros comienzan a ventear el secreto de la situación y a conseguir, mediante la técnica, poder sobre su entorno, desciende la tolerancia inicial de la ignorancia por el sistema, hasta que se alcanza un punto en que determinadas formas de comportamiento ignorante ya no son compatibles con la estancia de los pasajeros a bordo. Con ello, el ser-en-el-mundo del ser humano, del que hablaba la filosofía en el siglo xx, se revela como un ser-a-bordo de un vehículo cósmico propenso a las averías. Para la relación cognitiva oportuna de los seres humanos con ese estado de cosas propuse hace algún tiempo el concepto de «monogeísmo», un término que, por decirlo así, designa el mínimo de una relación contemporánea no ignorante con la prioridad de la Tierra. Constituye, a la vez, el axioma de una ontología política de la naturaleza.

⁷ Buckminster Fuller, *Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde* [*Manual de operaciones para la nave espacial Tierra*], Dresde y Ámsterdam 1984, pág. 46.

Considerada desde el punto de vista actual, la historia del pensar sobre el planeta se muestra como un experimento cognitivo y pragmático finalizado, en cuyo transcurso hubo de irse aclarando la verdad sobre la situación global. Quien a bordo de la nave espacial tenga el valor de servirse de su propia razón, antes o después se dará cuenta del hecho de que somos autodidactas en la navegación espacial. Por eso el auténtico concepto para la *conditio humana* es «autodidactismo» a vida o muerte. Es autodidacta quien ha de aprender sin profesor las lecciones decisivas. Añado que en estos asuntos no nos ayuda, por ello, un simple recurso de acudir a tradiciones religiosas, dado que las llamadas religiones universales, sin excepción, viven prisioneras en una comprensión preastro-náutica del mundo. Ni siquiera Jesús con su subida al cielo consiguió aportar nada digno de mención respecto al manual de operaciones de la nave espacial Tierra.

A estas consideraciones va unido un enunciado sobre la relación de ser y saber: el saber tradicional va retrasado con respecto a la realidad; sí, se podría decir que por principio llega siempre tarde. A la vista de ello, se impone la pregunta de si del retraso habitual del saber ha de deducirse que también en relación con nuestros problemas venideros llegará necesariamente demasiado tarde. Por suerte estamos en situación de poder dar una respuesta negativa a esta cuestión. Hay una inteligencia prognóstica que se hace valer en el hueco entre «tarde» y «demasiado tarde». Esa inteligencia es la que habría de articularse de forma enérgica aquí y ahora. Mientras que hasta este momento valía para una gran parte del aprendizaje humano la ley de que solo «se aprende de las desgracias», la inteligencia prognóstica ha de intentar aprender antes de que aparezca la desgracia —algo nuevo en la historia de la didáctica—. Para penetrar en la lógica de tales procesos de aprendizaje se necesita una crítica de la razón profética. Que no ha de dejarse amedrentar por la paradoja de base del profetismo del desastre, es decir, por el hecho de que ese profetismo, cuando tiene éxito, ha de aparecer *ex post*, como una alarma innecesaria, dado que precisamente a causa de su intervención no ha sucedido aquello de lo que advertía. Jean-Pierre Dupuy ha presentado esbozos de una crítica así en su estudio de 2004 *Pour un catastrophisme éclairé*. Según él, solo apocalípticos experimentados pueden ejercer una política racional de futuro, dado que son lo bastante valerosos como para considerar también lo peor como posibilidad real.

Ser prudente significa hoy, ante todo, entender que el expresionismo cinético de los últimos siglos ha de ser modificado radicalmente, si es que no se puede acabar con él de una vez. Por «expresionismo cinético» entiendo el estilo de existencia de los modernos, que fue posible sobre todo por la fácil disponibilidad de combustibles energéticos fósiles. Desde que esos combustibles están a nuestra disposición, llevamos una vida tal como si Prometeo hubiera robado el fuego una segunda vez. Se

vuelve claro qué significa eso si admitimos que los segundos fuegos no solo impulsan nuestros motores sino que también arden en nuestras motivaciones existenciales, en nuestros conceptos vitales de libertad. No podemos ya representarnos libertad alguna que no incluya también la libertad para aceleraciones arriesgadas, libertad para movimientos hacia los objetivos más lejanos, libertad para la exageración y el derroche e, incluso, libertad para explotar y autodestruirse. Al expresionismo cinético le escuchamos hablar cuando el joven Goethe escribe en 1776, en una carta de estilo Sturm und Drang, a Lavater: «Ahora estoy completamente embarcado en la ola del mundo, plenamente decidido: a descubrir, ganar, pelear, fracasar, o a saltar por los aires con plena carga». Lo escuchamos cuando Nietzsche explica en el *Ecce homo*: «No soy un ser humano; soy dinamita». Y le vemos actuar en la práctica cuando Phileas Fogg, el héroe de *La vuelta al mundo en 80 días* de Julio Verne, en el último tramo de su vuelta al mundo —el cruce del Atlántico, de regreso a Inglaterra desde Nueva York—, ante la falta de carbón, comienza a derribar las estructuras adicionales de madera del propio barco para alimentar con ellas las calderas de las máquinas de vapor. Con el barco que se quema a sí mismo de Phileas Fogg, Julio Verne encontró nada menos que una metáfora universal de la era industrial —evoca la fatal autorreferencialidad de un tráfico que quema sus propios fundamentos—. Hay que retrotraerse hasta el poeta del romanticismo temprano Novalis y su visión crítica del «molino que se muele a sí mismo» para encontrar una imagen de pregnancia semejante que describa el *modus vivendi* actual. Sin embargo, al expresionismo cinético ya le es inherente el gesto con el que la reina Isabel I de Inglaterra, en los conocidos grabados del siglo xvi, posa su soberana mano sobre el globo, como para mostrar que comenzaba una era en la que los señores del mundo ya no se conformarían con sus propias tierras sino que ampliarían su poder hasta los rincones más apartados del mundo. El expresionismo se vuelve político en cuanto el sujeto que quiere realizarse reclama los bienes de la Tierra entera para su ansia y consumo. El principio constitutivo del crecimiento de las formas de vida modernas no significa otra cosa que expresionismo cinético en acción.

6 «Estamos en una misión»

*Estamos en una misión:
se nos llama a configurar la Tierra.*

NOVALIS

El expresionismo de los modernos se basa en un supuesto que era tan obvio para los seres humanos de otros tiempos que no necesitó formularse con explicitud casi nunca. Para ellos la naturaleza representaba

un exterior infinitamente superior, y por ello también ilimitadamente sufrido, que absorbía todas las descargas humanas e ignoraba toda explotación. Esa idea espontánea de naturaleza determinó hasta ayer mismo la historia de la humanidad, e incluso hay hoy innumerables contemporáneos que no pueden ni quieren imaginarse que pueda ser necesario un cambio en el modo de pensar en este sentido. El desenfadado rasgo expresionista en el estilo de vida de las civilizaciones ricas actuales ha dejado claro, sin embargo, que la indiferencia de la naturaleza frente a la actividad humana era una ilusión que se correspondía con la era de la ignorancia. Hay límites de la expresión, límites de la emisión, límites en el aguante de la ignorancia; y porque hay tales límites, aunque no sepamos con exactitud dónde habría que trazarlos, se tambalea la imagen aparentemente inmemorial de la naturaleza como una exterioridad que absorbe todo. De improviso nos vemos obligados a admitir la idea, que parece contranatural, de que la esfera terrestre en su totalidad ha sido transformada por la praxis humana en un único gran interior. Buckminster Fuller quiso dejar la responsabilidad de este cambio dramático en manos de los diseñadores, a los que exigía un modo de pensar «comprehensivo» y «anticipador». Tal modo de pensar debía posibilitar la «planificación del mundo» en un «sistema total de comunicación del ser humano» dentro de la nave espacial Tierra.

Cuarenta años después de la publicación del manifiesto de Buckminster Fuller se comprueba que son más bien los meteorólogos y no los diseñadores los que se han preocupado de que se impusiera la nueva idea de mundo como macrointerior. Para nosotros resulta evidente: no es la creatividad sino la meteorología la que ha llegado al poder. Se ha impuesto política y científicamente porque ofrece en este momento el modelo más sugestivo del interior global; trata del *continuum* dinámico de la capa gaseosa terrestre que, desde la época de los físicos griegos, llamamos atmósfera, literalmente «esfera de vapor». Las conversaciones sobre el tiempo han dejado de ser charlas ingenuas desde que los científicos del clima nos han demostrado que la atmósfera tiene memoria; no ha olvidado del todo el humo de las chimeneas de la primera Revolución Industrial, y no ignorará tampoco todo lo que descargan en ella las centrales térmicas de los países desarrollados, las instalaciones calefactoras de las megaciudades, los aviones, los barcos, los automóviles de los pudientes y las innumerables fogatas de los pobres en todos los continentes, a pesar de que la mitad de ello suele ser asumido por los océanos y la biosfera. Es verdad que la Tierra también conserva otros vestigios de la dudosa reputación humana. Así, todavía en nuestros días se descubren en el lodo del norte de Alemania herraduras que revelan el paso de la caballería romana. Por la presencia de las herraduras romanas, el suelo alemán ni se enfría ni se calienta. En cambio, la atmósfera terrestre es un espacio de vertedero sensible; muestra la disposición a responder con calentamiento a las emisiones pasadas

y presentes. Si los meteorólogos dicen la verdad, el cambio climático esperable en muchas regiones del mundo va a llevar a condiciones que no son compatibles con la existencia humana tal como la hemos conocido.

Con ello los meteorólogos han asumido el papel de reformadores. Transmiten a los seres humanos, tanto en las naciones industriales como en los grandes países emergentes, una llamada a invertir su estilo de vida; exigen nada menos que una descarbonización a medio plazo de la civilización y una amplia renuncia a las enormes ventajas del *modus vivendi* basado en la energía fósil.

El corte que proponen estos postulados es tan profundo que permite llegar a grandes analogías; el cambio de modo de pensar que se les exige a los seres humanos del siglo XXI va más allá de las reformas del siglo XVI, en las que, después de todo, se revisaron las reglas del tráfico entre la tierra y el cielo. Recuerda la voz de Juan Bautista, que clamaba por la inversión total; la voz del desierto exigía entonces nada menos que una metanoia pensada para sustituir el trivial *ethos* egoísta del día a día por el estado de excepción de una moral del corazón, y esa llamada provocaría la revolución permanente que llamamos «cristianismo». Finalmente, la exigencia de hoy de un cambio de pensar recuerda también la sutil observación de Platón en su diálogo el *Sofista*, según la cual la disputa sobre el sentido del ser entre los amigos de las ideas (vulgarmente denominados idealistas) y los amantes de los cuerpos perceptibles (vulgarmente denominados materialistas) equivale a una lucha de gigantes, a una lucha que, a causa de la cuestionabilidad del asunto mismo, continúa mientras haya seres humanos para votar una postura u otra.

La controversia actual en torno al clima ya no tiene como objeto el «dominio de la Tierra» del que gustaban hablar los comentaristas políticos de la era imperialista. Más bien, de lo que se trata es de la posibilidad de mantener abierto el proceso civilizatorio y de asegurar su continuidad. Tras el mutuo descubrimiento de las culturas por el tráfico de larga distancia entre los siglos XVI y XX, este proceso provocó una síntesis provisional de los actores globales mediante comercio y diplomacia. Próximamente ha de ser impulsado hasta la interacción de las culturas en instituciones comunes con capacidad operativa; en este sentido, dejamos de lado si «la humanidad» es capaz siquiera de conformar un nosotros coherente o una *volonté générale* capaz de acción.

Solo dos cosas son ciertas en este momento: por un lado, que la reforma meteorológica, cuyos inicios estamos viviendo, abre la perspectiva a una era de máximos conflictos; por otro, que el siglo XXI entrará en la historia como una feria de las vanidades de salvadores, a cuyo final los seres humanos han de sentir nostalgia de salvarse de los salvadores y redimirse de los redentores. Se anuncia a la vez como una época de hipocresía y doble moral. Y, sin embargo, en ese tiempo,

más allá de vanidad, pánico y retórica hipócrita, se tratará siempre de la grave cuestión de si en la nave espacial Tierra puede establecerse un régimen global de estabilización. Hay que considerar al respecto que las expectativas puestas en el concepto «estabilización» han de mantenerse moderadas desde el principio. La evolución cultural no conoce equilibrios estables. En el mejor de los casos puede conducir de un estado soportable de desequilibrio al siguiente.

Ya hoy pueden reconocerse los perfiles de la futura lucha de gigantes. En ella se articula el partido idealista mediante los representantes de una nueva forma de humildad. Se enfrentan a sus adversarios materialistas con la exigencia de que todas las formas del expresionismo cinético habrían de reducirse a un mínimo político-terrestre tolerable. Si hemos entendido que ese expresionismo es idéntico al *modus vivendi* de las culturas del bienestar sobre el planeta, que penetra incluso la totalidad de nuestro «metabolismo con la naturaleza», de nuestro producir, consumir, habitar, de nuestro tránsito, artes y comunicaciones, y que en cada uno de estos ámbitos los augurios siguen orientados, por ahora de manera imperturbable, al crecimiento y la superación, entonces de inmediato comprenderemos que la ética del futuro, hostil a la expresión y emisión, apunta directamente a que hay que darle la vuelta a la orientación civilizatoria habida hasta ahora. Exige disminución donde hasta ahora se planificaba incremento, demanda minimización donde hasta ahora valía la maximización, quiere retención donde hasta ahora se permitía la explosión, prescribe ahorro donde hasta ahora el dispendio se consideraba el atractivo supremo, y reclama la autolimitación donde hasta ahora se festejaba la autoliberación. Si se piensa que es demasiado tarde, entonces el ser humano, en el marco de la reforma meteorológica, ha de llegar a una especie de calvinismo ecológico. Que se funda en el siguiente axioma: la humanidad solo dispone de esta única Tierra. Por lo tanto, no puede exigir de su fundamento más de lo que puede dar; bajo pena de autodestrucción. De este modo la globalización produce efectos contra su tendencia fundamental —en tanto que impone expansiones en toda línea, fuerza limitaciones en toda línea—. En tanto que quiere generalizar el bienestar, descubre que globalmente, en último término, solo sería practicable su contrario: frugalidad para todos.

Con estas indicaciones se hacen visibles los gigantes que chocarán entre sí durante el siglo XXI. Viviremos la lucha entre expansionismo y minimalismo. Habremos de elegir entre la ética de los fuegos artificiales y la ética de la ascética. Notaremos cómo se proyectan en nuestros sentimientos de vida las alternativas en pugna y cómo oscilaremos entre el derroche maniaco y el ahorro depresivo. Nietzsche hizo notar en una ocasión acerca de la Tierra que a una inteligencia externa le debería de parecer la «estrella ascética», sobre la que una élite de espiritualistas depresivos, impulsados por el resentimiento, marca el tono. Desde el siglo XX, la parte

acaudalada de la Tierra vive un intermedio hedonista que podría acabar antes de que finalice el siglo XXI.

Si la reforma anunciada llevara a un socialismo meteorológico, dentro de poco la Tierra se vería desde fuera como la «estrella frugal»: a cada ser humano sobre ella se le permitiría administrar un pequeño activo de emisión, el que le corresponda como *shareholder* de la atmósfera y de los demás elementos. Dado que Nietzsche era a la vez un experto en luchas de dioses y de gigantes, sabía que en conflictos de este tamaño no hay lugar para la neutralidad. «¡Ah! ¡El encanto de estas luchas es que quien las contempla también las tiene que luchar!», escribe al respecto en *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*. Todo ciudadano de las naciones ricas no solo disputará en su propio pecho la lucha de gigantes, sino que por sus decisiones privadas de consumo hará público también por qué lado se ha decidido.

7 «Aquello de lo que el cuerpo es capaz»

*Sin embargo, nadie ha descubierto hasta ahora
todo aquello de lo que el cuerpo es capaz.*

SPINOZA

En esta fase de consideración de las cosas parece que solo el puritanismo ecológico podría ser la moral razonable a bordo de la nave espacial Tierra. Júzguese como se quiera al respecto; lo que permanece indiscutible es que durante el siglo XX ha aparecido en el mundo una nueva forma del imperativo absoluto: «Tienes que cambiar de vida», una frase que se graba desde entonces con autoridad indiscutible en las intuiciones éticas de muchos contemporáneos. Impregna nuestra conciencia con el mandato vinculante de desarrollar un *modus vivendi* que corresponda a los puntos de vista ecológico-cosmopolitas de nuestra civilización. Alcanza un grado de evidencia comparable a aquel gracias al cual, en otros tiempos, las éticas budista, estoica, cristiana, islámica y humanista consiguieron hacerse valer entre los individuos y comunidades afectados por ellas en cada caso, y siguen haciéndolo. Dado que el nuevo imperativo, igual que toda gran evidencia ética, apela a todos, es realista predecir una amplia ola universal de entusiasmo ético. En ella la voluntad actual de vida se unirá al sentimiento actual del bien y lo correcto en un impulso poderoso, quizá revolucionario, dentro y fuera de las religiones tradicionales. Igualmente realista es contar con una ola complementaria de resignación, de derrotismo y de un cínico «tras-nosotros-el-diluvio».

En una primera lectura parece, pues, que del imperativo actual no podemos deducir más que una ética global de la moderación. Queda abierta solo la cuestión de si el giro a la modestia sucederá a causa de

que las poblaciones en las culturas de emisiones intensas consientan voluntariamente o si los Gobiernos de las naciones ricas —a falta de una gobernanza global, hasta ahora los únicos macrosistemas capaces de acción— habrán de verse obligados, antes o después, a proclamar, cada uno en sus territorios, una especie de derecho de guerra ecológico que obligue a lo que no se puede conseguir de manera voluntaria.

Una segunda mirada muestra que las exigencias de una ética global de la moderación, o incluso las expectativas puestas en un socialismo climático, son ilusorias. No solo tienen en su contra toda la fuerza impulsora de la civilización expresionista, sino que contradicen también la comprensión de las fuerzas motrices de las grandes culturas. Porque estas no son imaginables sin la conjunción entre el impulso al automantenimiento y la voluntad de autosuperación. En la conexión entre automantenimiento y autosuperación va contenida la decisión previa en favor de una cultura en la que la superabundancia, el derroche y el lujo han ganado derecho de ciudadanía. Ya Platón, en sus consideraciones sobre la instalación de una comunidad ideal, tuvo que abandonar la hipótesis de la polis frugal. El más sabio de los griegos no supo replicar nada apropiado cuando, tras la descripción de una comida en la ciudad sobria, Glaucón le plantea la ruda cuestión: «Si hubieras fundado una ciudad para cerdos, Sócrates, ¿qué otra cosa les darías de comer sino algo así?». Ante esta objeción, Sócrates tiene que darse por vencido y consentir en la construcción de una ciudad opulenta. De modo análogo, hoy, en todas las prognosis y proyectos para el mundo del mañana, estamos obligados a partir del hecho de que los seres humanos de las naciones ricas consideran el bienestar y sus premisas técnicas como conquistas que ya no abandonan. Seguirán convencidos de que la tarea de la evolución es globalizar por un crecimiento incesante el bienestar material y los privilegios expresivos de que ellos mismos gozan. Se negarán a acostumbrarse a un futuro fundado en la reducción y la moderación.

Los defensores de la nueva moderación objetan a esto que, antes o después, a los acomodados de hoy no les quedará otra que inclinarse ante los hechos ecológicos. En la medida en que gran cantidad de nuevos productores y consumidores entren en el club de los derrochadores, se harán patentes cada vez más dramáticamente y más temprano los límites de la emisión y de la expresión. Aquí entra en juego el axioma sobre el que se basan todos los argumentos respecto a los límites del crecimiento: la Tierra no existe más que como ejemplar único; y sin embargo las naciones ricas viven en la actualidad como si pudieran explotar Tierra y media o dos Tierras. Si su estilo de vida se extendiera a todos los habitantes del planeta, la humanidad habría de tener a disposición no menos de cuatro Tierras. Pero, dado que la Tierra representa una mónada única, no multiplicable, hemos de aceptar la prelación de los límites sobre el impulso a su superación.

En principio, este argumento parece irrefutable. Mientras se considere la Tierra y su biosfera como una singularidad inincrementable, el comportamiento explotador de la civilización moderna de expresión y confort ha de aparecer como una irracionalidad imperdonable. El trato de los seres humanos con su planeta se asemeja, pues, a un filme de catástrofes en el que grupos mafiosos rivales se tirotean con armas de gran calibre a bordo de un avión a 12.000 metros de altura.

No obstante, es legítimo plantear la cuestión de si hemos sacado de la interpretación monadológica de la Tierra las conclusiones oportunas. ¿Entendemos, pues, nuestra situación correctamente cuando interpretamos el planeta y su biosfera como una unidad no multiplicable y concebimos esta como un *fixum* irrebasable? Habríamos de considerar que ya contamos solo con el dato originario cosmológico «Tierra» y con el fenómeno originario evolutivo «vida». A estas magnitudes de base se ha añadido en el transcurso de la evolución social la tecnosfera, que a su vez viene animada y moderada por una noosfera. A la vista de esas dos dimensiones de incremento, está justificado que apliquemos a la Tierra la frase de Spinoza referida al cuerpo humano —«Hasta ahora nadie ha determinado de lo que es capaz el cuerpo»—: «Hasta ahora nadie ha determinado de lo que es capaz el cuerpo de la Tierra». No sabemos aún qué sucederá cuando la geosfera y la biosfera sigan desarrollándose arropadas por una tecnosfera y noosfera inteligentes. No está excluido *a priori* que, a causa de ello, aparezcan efectos que equivalgan a una multiplicación de la Tierra.

La técnica no ha dicho todavía su última palabra. Si hoy se la considera la mayoría de las veces en términos de degradación medioambiental y bionegatividad, eso solo quiere decir que en algunos aspectos se encuentra aún en sus comienzos. Hace algún tiempo se hizo la propuesta de distinguir entre heterotécnica y homotécnica⁸. La primera se basa en procedimientos de violación y engaño de la naturaleza; la segunda, en procedimientos de imitación de la naturaleza y de prosecución a nivel artificial de principios naturales de producción. Por la reconversión de la tecnosfera a estándares homeotécnicos y biomiméticos surgió una imagen completamente diferente de la interacción entre entorno y técnica. Experimentaríamos de lo que es capaz el cuerpo de la Tierra en cuanto los seres humanos cambiaran su relación con él de explotación a coproducción. En el camino de la mera explotación, la Tierra seguirá siendo siempre la mónada limitada. En el camino de la coproducción entre naturaleza y técnica, podría convertirse en un planeta híbrido en el que fuera posible más de lo que creen los geólogos conservadores.

⁸ Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* [No fuimos salvados. Ensayos después de Heidegger], Frankfurt 2001, págs. 212 y s.

Análogas ideas han salido de las cabezas más creativas del movimiento ecológico en todo el mundo. Han calculado que, con una reducción a la mitad del consumo de recursos, se conseguiría a nivel mundial una duplicación del bienestar. En esa misma dirección apunta una consideración errática de Buckminster Fuller, que traza un puente entre la maravillosa multiplicación de los panes en el Nuevo Testamento y la historia de la técnica interpretada desde un punto de vista metafísico: «Por la aplicación de las leyes del equilibrio [...] es literalmente posible [...] conseguir más con menos. Quizá era este enriquecimiento intelectual [...] lo que Cristo quiso enseñar en su Sermón de la Montaña, en aquella misteriosa historia de los panes y los peces»⁹. El final de su *Manual de operaciones* pertenece, en consecuencia, a una llamada al *ethos* de la creatividad:

Así que proyectistas, arquitectos e ingenieros, tomad la iniciativa. Poneos manos a la obra y, sobre todo, trabajad juntos y no ocultéis nada uno a otro, y no intentéis ganar a costa de los demás. Todo éxito de ese tipo cada vez será de menos duración. Son las leyes sinérgicas las que siguen la evolución y las que intentan ponernos en claro. No son leyes hechas por los seres humanos. Son las leyes infinitamente generosas de la integridad intelectual las que rigen el universo¹⁰.

Hay que precaverse de reducir estas declaraciones a la ingenuidad que contienen. Que el gran autodidactismo llegara tan lejos como para mantener en límites las emisiones de la ignorancia es algo que solo podría suceder gracias a la integridad intelectual de todos aquellos que hoy asumen la responsabilidad de su saber positivo y de sus oscuros pronósticos.

8 Política para la Tierra

En el título de este capítulo se empleó el concepto «Antropoceno» como una «situación» al margen de la historia de la Tierra. Ahora aparece claro hasta qué punto la expresión «situación» viene minada en este contexto por una ironía radical: a causa de su determinación por la lógica apocalíptica (en la que el adelanto hacia el final va unido con el retorno al instante), la situación antropocénica es lo contrario de todo lo que los seres humanos en tiempo histórico han relacionado con conceptos de situación establecidos, ya se llamen el Estado, lo existente, lo «fijo y permanente», la institución o el armazón técnico (*Ge-stell* heideggeriano). En un pasaje incisivo de su quinta conferencia *Gifford*, de febrero de 2013, Bruno Latour ha hecho observar que la legendaria pareja conceptual de

⁹ Buckminster Fuller, *op. cit.*, pág. 51.

¹⁰ Ídem, págs. 119 y s.

Thomas Hobbes, la de «situación de naturaleza» —*state of nature*—, y su superación por la «situación de Estado», se ha visto afectada hoy por un desplazamiento inesperado de sentido (ha aparecido un nuevo estado de naturaleza, al que ya no consigue dominar ningún Leviatán). Se ha desencadenado una nueva guerra de todos contra todos en la que ya no se enfrentan simplemente lobos y corderos, es decir, pueblos armados e ideólogos dispuestos a matarse. Lo que choca en frentes muy poco claros es el conjunto muy diverso, por ahora sin ley, de actantes que, junto con las «sociedades» humanas, pueblan el campo de acontecimientos y de batalla Tierra: el CO₂, el nivel del mar, las algas, los ordenadores, los microorganismos, los atunes, los meteoritos, los antibióticos, los algoritmos, el gas metano, los derechos humanos, los aerogeneradores, el maíz manipulado genéticamente, los trasplantes de riñón. La «situación de la naturaleza» (estado de la naturaleza) irónicamente renovada no es idéntica al caos de la creación, ni consigue ofrecer lo que hasta ahora iba unido al concepto moderno de «situación» o «estado».

De aquí se sigue que la situación antropocénica exige un nuevo debate constitucional que, en el mejor de los casos, acabe en un proceso no-leviatánico de ordenación o, mejor, en una red de procesos así. En él no solo se definirán los órganos constitucionales y los sujetos de derechos en el marco de una relación política, a fundar nuevamente, de nombre «ciudadanía universal» o cosmopolitismo, sino que también ha de llevarse a cabo en diversos formatos el enrolamiento del colectivo cosmopolita, más acá y más allá de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Es de prever que estos procesos equivaldrán a una titanomaquia. En ella los ciudadanos de la Tierra podrán agruparse bajo el grito de guerra lanzado por el poeta Friedrich Grabbe en 1836: «¡Nada sino la desesperanza puede salvarnos!».

Hasta qué punto es desesperada la situación climática general es algo que se revela en el hecho de que algunos de sus comentaristas más importantes se apoyan en el recuerdo de los movimientos religiosos reformadores para motivar, mediante paradigmas históricos de mentalidad, el cambio de actitud necesario de los actores de la civilización contemporánea. En esta línea argumentan, ya desde los años setenta y ochenta del siglo xx autores como Ivan Illich, Rudolf Bahro, Hans Jonas, Carl Friedrich von Weizsäcker, René Girard, Carl Amery; en tiempos más recientes se han sumado las voces de Robert N. Bellah, Bruno Latour, el papa Francisco y otros.

En ninguno de estos autores se pudo oír tan claro el tono de la desesperanza apocalíptica como en el publicista y novelista Carl Amery, de la izquierda católica, que se encontraba entre los fundadores intelectuales de los Verdes alemanes antes de alejarse del partido debido al decepcionante proceso de acomodación pragmático de este. A la vista de las competiciones de extinción y guerras de recursos predichas por él para

el siglo XXI, Amery postuló una movilización de fuerzas fundadoras de religión en un orden de magnitud más allá de todas las prácticas religiosas habidas hasta ahora. Desde su punto de vista —tal como se desarrolla en el escrito *El mensaje del milenio. De vida, muerte y dignidad*, 1994—, en especial el sector técnicamente más preparado de la humanidad tendría que aprender a superar su pánico, biológicamente determinado, terreno, demasiado terreno, a la supervivencia. Para ello tenía ante sí la tarea de producir un nuevo *ars moriendi* religioso, es decir, en el sentido del autor, metabiológicamente fundado, que al mismo tiempo trabajara en la creación de un reparto más justo de las oportunidades de vida entre los pueblos y las especies.

Por muy desesperadas que parezcan sonar tales consideraciones, la intervención de Amery dejó claro que la ontología política del cosmopolitismo conlleva la exigencia de una antropología política en la que los seres humanos, como en tiempos de la épica griega y de la tragedia ática, se veían a sí mismos como simples mortales. Su punto de referencia común no sería ya un Olimpo poblado de dioses eximidos del mundo. Sería la Tierra, común a los mortales incluso en sus regiones más distintas, una Tierra que es demasiado real para cumplir el papel de una trascendencia tradicional, pero también demasiado trascendente para devenir un día posesión de un poder imperial único. En este sentido, la visión de Hölderlin, según la cual el ser humano vive poiéticamente sobre la Tierra, sigue siendo vinculante para nosotros. El concepto de «Antropoceno» contiene los *minima moralia* espontáneos de la era presente; implica la preocupación por la convivencia de los habitantes de la Tierra tanto en forma humana como no humana; exhorta a cooperar en la red tanto de los círculos de vida simples como de los de grado más alto, en los que los actores del mundo actual van generando su existencia al modo de la coinmunidad.