

*A mis primeros lectores:
Christian Bourg, Jean Paul Bouttes,
Jean-Claude Eslin, Pierre Gisel, Hugues de Jouvenel,
Kerry Whitside y Sophie Swaton.*

*Mi agradecimiento especial a mi editor,
Benoît Chantre, por su exigencia.*

INTRODUCCIÓN

Estamos viviendo una época de paradojas. Piénsese en Estados Unidos, la nación por excelencia de la modernidad triunfante. Con las universidades más famosas, este país eligió en 2016 un presidente atípico. Calificado como psicópata narcisista, practica muy pocas veces y con dudas el arte de la lectura, hasta el punto de que la prensa, primicia absoluta, se preguntó si era capaz de leer. Cree él, con su vicepresidente creacionista, que debe reducir al silencio las ciencias del clima y del medio ambiente. Un tercio de la población norteamericana, que se sitúa por debajo o justo por encima del umbral de la pobreza, contribuyó a elegir y sostiene a un presidente riquísimo, rodeado por otros multimillonarios, que se dedican a suprimir cualquier forma de regulación medioambiental, sanitaria o financiera. ¡Es algo así como si las gallinas se entusiasmaran con la llegada de zorro al gallinero! ¿Es que la idea de condenar a otros, mejicanos u otros emigrantes, a una suerte más miserable que la suya seduce a los perdedores «blancos» de la globalización? Si ampliamos el enfoque, en las viejas democracias europeas los partidos populistas y de extrema derecha pretenden aportar paz y prosperidad levantando a un pueblo contra sí mismo y pretendiendo arruinar los acuerdos entre naciones. Todos ellos buscan disolver la Unión Europea, puesto que su desaparición debilitaría a cada una de las naciones y las dejaría expuestas a los apetitos de los grandes imperios.

Y el sentido de la paradoja no se limita solo al campo político. Los ingenieros, los que dirigen las tecnociencias y los demás industriales del sector informático, de los que se podría esperar que fueran los maestros cantores del dominio de la naturaleza y del poder para controlar las técnicas, buscan vendernos la Singularidad, es decir, la creencia en el advenimiento de un poder tal de las

técnicas que ellas mismas se volverían autónomas y se emanciparían de sus inventores, a los que condenarían a la impotencia. Así pues, todo sucede como si en todas partes surgieran fuerzas oscuras deseosas de destruir la organización occidental del mundo y, aún más, lo que queda de la civilización que lleva ese mismo nombre, rechazando los derechos humanos, la democracia y sus principios, las ciencias y, más ampliamente, los valores humanistas. Y si se deja la caldeada actualidad de las naciones sobre su declive, tampoco es que haya mucha coherencia. Siglos de furiosa explotación de la naturaleza nos han llevado a un entramado en que, por remedar a Descartes, lo que es natural es también artificial, y viceversa. No hay ciclones, tempestades, sequías u otras inundaciones que no lleven la marca de nuestros consumos fósiles. En cierto sentido, hemos vuelto a los tiempos apocalípticos, aquellos en los que la locura de los seres humanos podía atraer sobre sí los rayos del cielo sin que demarcación ontológica ni muro especulativo algunos los separara. Josué no detiene al sol en su carrera, sino que lo acelera cada vez más. El dominio que habíamos creído ejercer sobre la naturaleza se vuelve como un búmeran contra nosotros y nos expone a numerosas impotencias. Nunca estuvo el mundo tan cercano de la idea que Montaigne tenía de él, un «balanceo perenne». Todo está patas arriba.

Parece como si hubiera que repartir de nuevo las cartas, pero sobre una mesa que también se está moviendo. Probablemente, el grado de incertidumbre respecto al futuro del mundo jamás ha sido más elevado. A la incertidumbre crónica que caracteriza la acción de los seres humanos y el curso de la historia se añade de ahora en adelante la incertidumbre relativa al devenir físico del mundo. Los cambios en curso relativos al sistema Tierra, que se agrupan bajo la denominación de Antropoceno, podrían desembocar en una degradación notable de su habitabilidad, a decir verdad ya desde ahora en curso. El Antropoceno, literalmente la «época del ser humano» –que comenzó con la «gran aceleración» de nuestras actividades y de la demografía mundial a partir de los años cincuenta del siglo pasado–, se caracteriza por el efecto masivo de

nuestras actividades sobre la Tierra y, por lo mismo, por su efecto búmeran, ampliamente por venir, sobre nuestras sociedades. Con todos estos jaleos en acción, ya apenas es posible separar la evolución de las naciones del mundo y del planeta. El resultado de ello es un desmoronamiento de los ideales y de las representaciones que nos han servido de puntos de referencia desde hace décadas e incluso siglos. Desde hace cuarenta años, los frutos que proporcionaba el crecimiento, tal como lo recuerdan Éloi Laurent¹ o Christian Arnsperger y yo mismo², se han metamorfoseado uno tras otro en venenos. Desde comienzos de los años setenta, las curvas que expresan, por una parte, el crecimiento del PIB y, por otra, la elevación del sentimiento de bienestar se han distanciado y se han vuelto incluso contradictorias. Desde hace una veintena de años, el crecimiento no desemboca ya en la creación, sino en la destrucción neta de empleos. Por último, tras haber reducido las desigualdades, ese mismo crecimiento las multiplica de ahora en adelante, y esto desde hace al menos una decena de años. Es la misma idea de progreso que había aparecido al comienzo del siglo XVII con Bacon y Descartes, para imponerse en el siglo XVIII, la que parece haberse hecho ajena al curso de las cosas. En efecto, apenas se ve en qué pueden constituir progresos el hundimiento de poblaciones de vertebrados salvajes o de insectos voladores, el calentamiento climático o también la acidificación y la desoxigenación de los océanos.

Tampoco veo en qué el advenimiento de la inteligencia artificial, todopoderosa y autónoma, y fuera de control, por tomar al pie de la letra los fantasmas transhumanistas, constituiría un progreso. Más cercana a nosotros, la digitalización del mundo parece haber causado estragos. Contribuye al devenir tan desigual del mundo y ha arruinado la forma común de las informaciones –a saber, pocas fuentes de información, pero seguidas por la gran

¹ E. LAURENT, *Notre bonne fortune. Repenser la prospérité*. Paris, PUF, 2017.

² Ch. ARNSPERGER / D. BOURG, *Écologie intégrale. Pour une société permacirculaire*. Paris, PUF, 2017.

mayoría-, que constituían anteriormente la base del debate democrático. Los grandes periódicos eran amplísimamente leídos en los distintos países democráticos. Hacían posible un debate común. La multiplicación y fragmentación de los canales de difusión de la información, y los motores de búsqueda, que remiten a los individuos a sus preferencias, y los seductores vídeos que denuncian pretendidos escándalos, y otras *fake news* han destruido ese estado de cosas. Esta evolución probablemente contribuye al ascenso de los extremismos y otros populismos. Los marginados por la globalización son también las víctimas de la digitalización. Los rostros tan humanos de los servicios sociales y públicos de antes han sido sustituidos por ventanillas automáticas y procedimientos más o menos complejos. Por estas razones, el paro y otras trampas de inactividad encierran y aíslan, más de lo que pudieron hacer antaño, a sus víctimas hasta el punto de destruirlas o encolerizarlas. Las certezas que se habían construido desde el advenimiento de la ciencia moderna parecen de este modo quebradizas, y por esa misma razón son a menudo objeto de reafirmaciones brutales y en ocasiones tan paradójicas como absurdas.

Me propongo aquí ganar altura, elevarnos por encima de este desorden deprimente y hacer, en primer lugar, un balance de la situación que nos ha tocado, pero reteniendo de ella solo dos parámetros mayores y globales: el estado de la Tierra, asociado a la idea de Antropoceno, y el desafío digital. A continuación, intentaré comprender por qué hemos llegado a construir unas relaciones con la naturaleza tan destructivas. Por último, intentaré discernir algunas señales anunciadoras de un futuro más apaciguado que rompa la destructividad actual, una nueva Tierra.

Para llevar a cabo esta tarea, me ocuparé de entretejer cuatro hilos interpretativos diferentes. Para empezar, una aproximación a lo que hoy se llama *exosomatización*, es decir, el desarrollo extracorporal de la humanidad y de sus técnicas; nuestra humanidad se construye más allá de los límites corporales de nuestras respectivas individualidades; la extensión y la significación de este concepto, que permite clarificar el complejo juego de lo singular

y lo colectivo, de la materia y la mente, irán apareciendo poco a poco. A continuación, la necesaria superación del dualismo, tanto el que opone al ser humano y la naturaleza como el que enfrenta la materia y la mente. Seguirá un uso concreto, materialmente anclado, de la categoría de lo trascendental, que remite a aquello que, en un plano superior, condiciona la existencia de una serie de fenómenos. Y, para terminar, el recurso a la categoría de espiritualidad comprendida como una doble función de exterioridad. En efecto, distinguiré en la espiritualidad no cualquier desarrollo brumoso de nuestras individualidades materialmente repletas, sino una doble función propia de toda sociedad. Para llegar a determinar el primer sentido que le daré a la palabra «espiritualidad» conviene mirar el tipo particular de relaciones, históricamente variable, que toda sociedad establece con el ambiente que la acoge y los recursos sin los cuales no podría acondicionar y, menos, transformar el medio en cuestión. En la medida en que esos ambientes no los producen las sociedades, sino que les son dados, es aceptable hablar de un afuera, de una exterioridad. Dicho de otro modo, toda sociedad teje un estilo particular de relaciones con su exterior. Por tanto, entiendo en un primer sentido por espiritualidad la función que establece el modo concreto de relaciones que una sociedad establece con aquello que aprehende como algo exterior, con eso en lo que y a partir de lo que se desarrolla.

El segundo sentido que pretendo conferirle a la palabra «espiritualidad» es más clásico. Parto de la hipótesis de que no hay sociedad que no tenga uno o varios modelos de realización o de superación de sí misma. Puesto que se trata de modelos y de conformidad con esos modelos, es de nuevo aceptable, ahora en un sentido menos metafórico, hablar de exterioridad. Entiendo, pues, en este segundo sentido por espiritualidad una segunda función de exterioridad, la que lleva a las sociedades a sugerir a los individuos modelos de realización de sí mismos.

¿Por qué recurrir a un solo y único término, «espiritualidad», para designar dos funciones diferentes? La razón es, como veremos, que esas dos funciones son interdependientes y pueden superpo-

nerse. Otra consecuencia: la espiritualidad es un fenómeno fundamental que precede y condiciona a la religión. El lector puede desde el principio presentir los lazos que unen ecología y espiritualidad, puesto que esta última remite a la naturaleza y a nuestros comportamientos.

Este recorrido nos conducirá, contando con una interpretación favorable del Antropoceno, a esbozar la figura de otra modernidad, no dualista, sino monista, consciente de la irreductibilidad de sus fundamentos espirituales, que ha renunciado al mito de un crecimiento infinito, preocupada por las contradicciones entre mercado y libertades, que ha relativizado la noción de riesgo, reinterpretando los derechos humanos por haber vuelto la espalda tanto a un antropocentrismo como a un individualismo fanáticos, que descubre la naturaleza especulativa del saber y discierne en las técnicas más a un acompañante de la naturaleza que a una realidad de dominación-destrucción.

EL ANTROPOCENO Y EL CAMBIO DE NUESTROS MODOS DE HABITAR Y ENTENDER LA TIERRA

Hemos entrado en una nueva secuencia de la historia de la Tierra y, con ello, accedemos inseparablemente a un estadio no menos inédito de nuestra propia historia. Y aunque no se trata más que de un inicio de cambio, llamamos ya desde ahora a ese paso *Antropoceno*. Los mismos geólogos, a los que esta idea más bien se les ha impuesto y para quienes constituye un auténtico desafío, han terminado por aceptar entrar en el debate. Rechazo aquí las tesis sobre el Antropoceno precoz, ya se trate del Neolítico o de la conquista de América, puesto que las consecuencias de estos fenómenos no guardan proporción con los cambios que se están produciendo desde el decenio de los años cincuenta. Estos lejanos acontecimientos han aumentado la concentración atmosférica de dióxido de carbono en algunas partes por millón (ppm) de 10 a 25, y, en el primer caso, con una duración mayor, mientras que hemos acumulado un centenar en unas décadas, a razón ya de 3 ppm por año. La aceleración del cambio climático desde finales del siglo pasado, e incluso su desbocamiento en los últimos cuatro años (2014-2017), o el hundimiento en nuestro entorno de poblaciones de vertebrados salvajes, con una pérdida del 58 % de los efectivos desde 1970, o también el de los insectos voladores, con la desaparición de más del 75 % de esas poblaciones en menos de treinta años en una región sin embargo protegida de Europa, bastarían, por lo demás, para acreditar la inquietante característica de la época. Otro síntoma de esta aceleración del Antropoceno, la evolución del coste de las catástrofes todavía llamadas naturales en Estados Unidos: se ha pasado de un coste medio de 3.000 mi-

llones de dólares por año durante los años ochenta a 20.000 durante la primera década de este siglo, y más tarde hasta 40.000 a partir de 2011-2012¹; en 2017, con el ciclón Harvey y otras catástrofes, los costes se acercaron a los 200.000 millones. El fitoplancton se hunde en la parte oeste del océano Índico, ha llovido sobre el oeste de la Antártida, y el Ártico conoce por segundo año consecutivo temperaturas superiores a los 20 grados con respecto a las normales de las estaciones. Etc.

La misma palabra «Antropoceno» es rechazada por algunos analistas, porque vendría a ocultar con su universalidad la responsabilidad de ciertos actores minoritarios y la de un sistema, el capitalismo, en la situación que nos ha caído encima. Estas constataciones son justas, pero no son suficientes para deslegitimar el uso de ese término por su alcance universal. Sería parecido a negarle al género humano las artes y las ciencias so pretexto de que solo una minoría de individuos las practica y produce. El Antropoceno manifiesta muchas capacidades que nos pertenecen en cuanto género y especie. Por otra parte, la nueva dinámica terrestre que abre va a pesar sobre todas las poblaciones, presentes y futuras, sin tener en consideración su parte de responsabilidad en el pasado. Por último, veremos que los orígenes del Antropoceno son más amplios y difusos que los del sistema capitalista por sí solo; remiten a múltiples factores que hunden sus raíces en un pasado lejano. Mencionemos aquí uno de esos factores, el cambio que ha afectado al sentido de la riqueza en todas las grandes civilizaciones a partir del siglo xv: ha pasado de la posesión del otro (el esclavo) a la posesión de bienes materiales².

Sin embargo, la misma expresión «Antropoceno», es decir, «época del ser humano», es engañosa. Sugiere, en efecto, una interpretación en términos de dominio creciente, cosa que falta

¹ J. M. VALANTIN, *Géopolitique d'une planète dérégulée*. Paris, Seuil, 2017, pp. 64ss.

² K. POMÉRANZ, *Une grande divergence: la Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*. Paris, Albin Michel, 2010, pp. 204-205.

en lo que está en juego en estos tiempos de transición. La misma idea del dominio sobre la naturaleza presupone una especie de cara a cara ser humano / naturaleza, con una humanidad casi exterior a la naturaleza, a la que manipula como desde fuera, a la manera de un director que dispone en el escenario de un teatro un decorado sin actuar en él. Pero lo que se juega en el Antropoceno, una forma de entrelazado inextricable entre fenómenos humanos y naturales vuelve caducos, no obstante, tanto la idea de dominio como el dualismo que va unido a él. Nuestros actos, en efecto, comienzan a modificar el mismo escenario del teatro y a hacer nuestra estancia en él más difícil, y eso sin que lo hayamos querido ni previsto. Precisemos también lo que significa la noción de dualismo: afirma la existencia de dos órdenes de realidad. En el marco del naturalismo, según Philippe Descola³, la humanidad difiere fundamentalmente de los demás seres vivos por su interioridad; en el marco de la interpretación tradicional del cristianismo, la humanidad es la única entre las criaturas que ha sido creada a imagen y semejanza del Creador, por lo que participa así de su exterioridad a la creación; en la concepción gnóstica, los seres humanos han caído a este bajo mundo y pertenecen a una realidad superior.

Desde los años cincuenta, habida cuenta del flujo de materia y energía subyacente en nuestras actividades y de la masa demográfica humana, tenemos un importante impacto en el sistema Tierra. Perturbamos sus ciclos biogeoquímicos, pero los perturbamos desde dentro, como una parte del sistema. Al hacerlo, desencadenamos dinámicas a largo plazo que no podemos conocer sino parcialmente y a las que nos costará muchísimo resistir, porque ellas serán también no menos masivas. Recordemos aquí que lo propio de un sistema es poder contrarrestar o amplificar las expresiones de algunas de sus partes –y entonces se habla de causalidad descendente– y prestarse a atravesar umbrales que nos es imposible conocer de

³ Ph. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*. París, Gallimard, 2005.

antemano. Por eso, la idea del dominio del sistema Tierra apenas tiene sentido; solo nos es posible operar cambios localizados, en términos de espacio y de tiempo, cuyas consecuencias lejanas, también temporal y espacialmente hablando, apenas podemos saber de antemano.

Propongo aquí interpretar el Antropoceno recurriendo a la categoría de exosomatización. Tomo el término del biólogo y estadístico Alfred J. Lotka, que lo había introducido en los años cuarenta, pero sin preocuparme aquí de su intención original, a saber, establecer una ley de la evolución⁴. La especie humana no es la única en integrar en su desarrollo elementos extracorporales. Numerosas especies desvían para su propio uso elementos de su entorno, recurriendo en primer lugar a los «útiles», construyendo nidos o barreras, etc. Pero la incorporación de elementos distintos, en el sentido directo del cuerpo humano o en el sentido metafórico del cuerpo social, tampoco es propia del simple desarrollo, sino del desarrollo histórico de la especie humana. El recurso a la categoría de exosomatización nos permitirá situar el momento actual de la historia en el seno del doble e inseparable largo proceso de las técnicas y del género humano, y nos permitirá también subrayar sus peligros. Y mostraremos a qué nos reconduce el Antropoceno, aunque de una forma ciertamente muy diferente, a nuestra vinculación inicial con la Tierra, mientras que la modernidad pretendía, por el contrario, independizarse de la naturaleza. Terrenos somos y terrenos permaneceremos, sin poder emanciparnos de la finitud del planeta. Recordemos *a contrario* que el proyecto moderno quería sustraernos al imperio de la naturaleza dominándola, y que ha terminado por alimentar la idea de una conquista del espacio, incluso de una migración cósmica de la especie.

⁴ A. J. ЛОТКА, «The Law of Evolution as a Maximal Principle», en *Human Biology* 17/3 (septiembre 1945), pp. 167-194.

1. Alfabeto y exosomatización

Tomaré como punto de partida el libro de David Abram, *The Spell of the Sensus* (1966)⁵ en su versión francesa. Esta obra se sitúa en continuidad con la corriente de la fenomenología del siglo xx. Más en concreto, Abram apela, por un lado, a los trabajos de Maurice Merleau-Ponty sobre la percepción y, por otra, a su experiencia y su saber antropológico de conocedor y practicante de las culturas orales. Muestra hasta qué punto los pueblos animistas se hallan en ósmosis con los lugares en los que viven, tanto con los monumentos naturales y sagrados como con los seres vivos que estos albergan. Esta forma de habitar, en pleno intercambio y reciprocidad, está en perfecta armonía con la concepción merleau-pontiana de la experiencia perceptiva, concebida como una participación activa, una experiencia de encuentro recíproco, en la que las cosas percibidas son otras tantas potencias que nos solicitan. También recuerda las aproximaciones que han permitido mostrar que, más acá de lo arbitrario de los signos, las lenguas manifiestan un fondo de motivación que ancla los signos en las expresiones y los susurros de la vida vegetal y animal. Más allá de las lenguas, llama nuestra atención sobre el arraigo de los primeros sistemas de escritura en el mundo vegetal y animal. Después muestra con toda claridad la ruptura introducida por los primeros alfabetos, el hebreo y después el griego. Por no anotar más que las consonantes y, en consecuencia, permitir evocar un sentido en función de la sola preferencia de vocalización hecha por un lector, la escritura hebrea, aunque alfabética, permanece dependiente del aliento del lector y no permite un desprendimiento completo de la escritura respecto a los potenciales lectores. Ese ya no es el caso del alfabeto griego, que anota tanto las vocales como las consonantes. Un alfabeto que resulta así de un esfuerzo inicial

⁵ D. ABRAM, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*. Paris, La Découverte, 2013 (ed. española: *La magia de los sentidos*. Barcelona, Kairós, 2000).

de abstracción, cuyas consonantes se anotan por sí mismas, tal como no existen, puesto que no podemos pronunciarlas más que en la medida de su vocalización. En efecto, es imposible pronunciar la consonante «t» sola, sin vocalizarla, sin decir «te» o con cualquier otra vocal. Este esfuerzo de abstracción desvincula las palabras y su sentido del cuerpo pensante de todo locutor y las hace existir por sí mismas.

Este esfuerzo inicial desemboca a su vez en una abstracción mayor. Es incluso un umbral gigantesco de abstracción el que se franquea, por permitir al pensamiento humano separarse del mundo que le rodea y que percibe, existir por sí mismo, en su propio elemento, independientemente de todo locutor concreto y situado. Mientras que hasta entonces los pueblos aprendían el mundo, y más en concreto su mundo y a sí mismos, contándolo y contándose ellos mismos a la vez, caldeando relatos concretos y situados, pegados a lugares fundamentales y sagrados, a partir de ahora es posible aislar las reglas abstractas que presiden el encadenamiento de causas y efectos, considerar las cosas más allá de la sensación, como en sí mismas, tales como las palabras parecen objetivarlas. Dicho de otra manera, se abre, más allá de las sensaciones, el mundo de la teoría, tanto el de la filosofía como el de la ciencia griegas. El distanciamiento de las palabras del tejido de la interlocución, su objetivación y su independencia autorizan la pregunta por la esencia, la pregunta filosófica obsesionante del «¿qué es?». Ahí está la primera descalificación de lo sensible, que vendrán a reforzar siglos más tarde el advenimiento de la física y el destierro de las cualidades sensibles, en provecho de las figuras y los números. Y ahí están, con el alfabeto griego, las primicias del gran mutismo en el que va a entrar la naturaleza.

Sin embargo, David Abram no afirma que el alfabeto sea el único responsable de esta mutación, sino que es un factor determinante con la evolución de la notación digital, la de la agricultura y las diversas técnicas, etc. La salida de este proceso no es otra que una «civilización que destruye sin tregua la tierra que habita [y que así] ignora lo que es la verdad, sea cual sea la masa de supues-

tos hechos acumulados a propósito de propiedades calculables de su mundo»⁶.

Pero David Abram no apela a un simple retorno al pasado o al rechazo de toda abstracción, sino a un reencuentro participativo con lo local y lo particular, con lo viviente. Desea que nos instalemos de nuevo en la Tierra⁷.

El recorrido descrito por Abram es el del proceso mismo de exosomatización. Sin este concepto, por el contrario, es difícil comprender tanto nuestra animalidad como nuestro singular desarrollo. En un libro publicado hace ya veinte años, *L'homme artificie*⁸, intenté comprender bajo ese término la aparición del lenguaje doblemente articulado, cosa que pudo ocurrir probablemente hace cincuenta mil años. En efecto, hay forzosamente que constatar que el descenso de la laringe hizo posible la utilización humana de sonidos diferenciados, con la doble articulación de fonemas-noemas. Esta incorporación –la más íntima posible– de elementos físicos –esos sonidos o «materias fónicas» y sus combinaciones, especie de protoartefactos– permitió una diferenciación muy acrecentada del abanico de nuestras representaciones o de esa «masa amorfa e indistinta» que debía de ser hasta entonces el pensamiento sin «palabras», como afirmaba Ferdinand de Saussure⁹. Y el umbral entonces franqueado en términos de capacidades lingüísticas y cognitivas probablemente no deja de tener relación con la diversificación creciente de los útiles y las técnicas y, tal vez, de modo más general, acaecida en el Auriñaciense. La existencia de las sociedades parece entonces desplegarse de manera netamente más diferenciada según los lugares, y se puede suponer también según las lenguas, creando declinaciones más contrastadas de su mundo material, ese mundo al cual podemos acceder todavía decenas de miles de años más tarde. Pero hay que prestar atención: solo podía

⁶ *Ibid.*, p. 336.

⁷ *Ibid.*, p. 346.

⁸ D. BOURG, *L'homme artificie*. París, Gallimard, 1996.

⁹ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*. París, Payot, 1973, 2ª parte, cap. 4 (ed. española: *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 1945).