

MORTON

TIMOTHY

SOBRE LA
COEXISTENCIA
FUTURA

**ECOLOGÍA
OSCURA**

PAIDÓS

Índice

Portada

Sinopsis

Portadilla

Cita

Dedicatoria

Asombrosa era la pureza del sentimiento...

Cita

Empezar después del final

El primer hilo

El segundo hilo

El tercer hilo

Terminar antes del principio

Este libro es una versión de las conferencias...

Notas

Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos

Fragmentos de próximas publicaciones

Clubs de lectura con los autores

Concursos, sorteos y promociones

Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Explora

Descubre

Comparte

Sinopsis

Timothy Morton argumenta en este nuevo libro que la conciencia ecológica adopta, en la actual época antropocena, una extraña forma de bucle o cinta de Möbius. Tomando como punto de partida al personaje de Deckart de *Blade Runner* (1982), que se da cuenta de que él mismo podría ser el enemigo al que le han ordenado perseguir, Morton sugiere que esta misma situación se da con los fenómenos ecológicos, pues, al estar todo conectado, nos hemos convertido en enemigos de nosotros mismos.

ECOLOGÍA OSCURA

Sobre la coexistencia futura

Timothy Morton

Traducción de Fernando Borrajo

PAIDÓS 
Barcelona • Buenos Aires • México.

Las Conferencias de Teoría Crítica de la Biblioteca Wellek se imparten todos los años en la Universidad de California (Irvine), bajo los auspicios del Critical Theory Institute. Las siguientes conferencias se pronunciaron en mayo de 2014.

GABRIELE SCHWAB,
directora de The Critical Theory Institute

Para Allan

Asombrosa era la pureza del sentimiento de pérdida: en cierto sentido es porque los seres no humanos no hacen tan buenos oficios con los seres humanos. Es decir, tú sabes que tu abuela, o quien fuere, está enferma y que hay un hospital, hay algún marco temporal. Aparte de que el «exterior» (ya debería saberlo a estas alturas) es en realidad el interior (humano), así que se parece extrañamente a perder a un hijo en la guerra. Es una zona de guerra contra los seres no humanos.

Al gato lo atropelló el furgón de Correos, pues el nuevo cartero tenía la costumbre de subirse a la acera. Lo peor es que intentó llegar a casa con el cuello y la cabeza aplastados, de modo que me lo encontré justo delante de su caseta, en pleno *rigor mortis*. Lo enterramos como a un egipcio, con sus cosas favoritas, y enseguida le hicimos unas exequias budistas. Durante los días siguientes estuvimos sumidos en la depresión, que poco a poco se fue diluyendo.

No lo asesinaron, aunque por un momento la brutalidad del golpe parecía indicarlo. Una amiga mía tenía un gato al que sí mataron; lo mató un psicópata que luego le enseñó el cadáver metido en el congelador. No obstante, Allan Whiskersworth fue un «daño colateral» del «fuego amigo». Los gatos simbolizan de manera extraña la ambigua frontera entre la logística agrícola y su (indeslindable) exterior. A los perros no los dejamos sueltos por ahí. Es como si quisiéramos usar a los gatos para convencernos a nosotros mismos de que existe la naturaleza. Allan era muy feliz erizándose entre la hierba y charlando con su amigo, el gato gris. Vivió a lo Neil Young (ardiendo) y murió con solo dos años de edad. Siempre me gustó la respuesta de John Lennon, cuando dijo que prefería mil veces desvanecerse (y mira lo que le pasó).

Justo después de su muerte, el gato gris Caronte vino a presentar sus respetos; no había venido antes y no volvió a venir jamás.



Progreso significa «la humanidad emerge de su estado de alelamiento, ya sin el hechizo del progreso, naturaleza ella misma, tomando conciencia de su propia autoctonía y deteniendo la dominación de la naturaleza mediante la cual la naturaleza continúa su dominación».

THEODOR ADORNO

La oscuridad es peligrosa. No se ve nada en la oscuridad, y tienes miedo. No te muevas, que te puedes caer. Sobre todo, no te adentres en el bosque. Y así hemos interiorizado ese horror a la oscuridad.

HÉLÈNE CIXOUS

Empezar después del final

Hay pensamientos que podemos prever atisbándolos a lo lejos, en las vías de pensamiento existentes.

Hay un futuro que no es más que la prolongación del presente.

Hay un «aún no presente» que nunca llega; y sin embargo aquí estamos pensándolo en el paradójico destello de esta misma oración.

Si queremos un pensamiento distinto del presente —si queremos cambiar el presente—, entonces el pensamiento debe ser consciente de esa clase de futuro.

No es un futuro que nos permita progresar.

Este futuro es impensable. Y, sin embargo, aquí estamos, pensándolo.

Al coexistir, estamos pensando en la coexistencia futura. Previéndolo y aún más: dejando abierto lo imprevisible.

Pero un futuro así, el futuro abierto, se ha vuelto tabú.

Porque es real, aunque esté más allá de cualquier concepto.

Porque es *raro*.

El arte es pensamiento procedente del futuro. De momento no podemos pensar de manera explícita en el pensamiento. No podemos, de ningún modo, pensar en el pensamiento ni hablar de él.

Si queremos un pensamiento distinto del presente, entonces el pensamiento debe virar hacia el arte.

Ser una cosa —una piedra, un lagarto, un ser humano— es estar girando.

¡Cómo ansía el pensamiento girar y retorcerse como la poesía serpentina!

¿O está el arte virando hacia el pensamiento? ¿Llegará alguna vez?

Los hilos del destino nos han atado la lengua.

Trabalenguas propensos al sinsentido.

La lógica contiene sinsentidos, siempre y cuando digan la verdad.

La lógica del sinsentido.

La aguja se saltó el surco del presente.

En este bosque oscuro ya te has adentrado.

Presente significa para mí «durante los últimos doce mil años». Un interminable beso

de mariposa.



El primer hilo

Cada grito de la liebre herida arranca una fibra del cerebro

¿Qué está pasando?

El campo ya estaba «abierto», es decir, ya habían segado una faja de pocos centímetros de ancho en el trigo, en torno a todo el campo, a fin de que pudieran entrar por allí los caballos y la máquina.

Dos grupos, de hombres y mozos el uno y de mujeres el otro, habían llegado por el camino a la hora en que las sombras de las puntas del seto oriental se proyectaban a mitad de la altura del seto de poniente, de forma que las cabezas de aquellas gentes gozaban ya del amanecer, mientras sus pies permanecían todavía en el crepúsculo [...].

En aquel instante se dejó oír un rumor parecido al que produce la langosta en la época del celo. Había empezado la máquina, y desde el portón se veía avanzar un tiro de tres caballos y la destartada máquina susodicha [...]. El tren agrícola avanzó, siguiendo una de las lindes del campo, y los brazos de la segadora giraron en pausada revolución [...].

La estrecha zona de rastrojo que rodeaba el campo iba ensanchándose a cada vuelta y reduciéndose el área de la masa de espigas a medida que iba avanzando la mañana. Conejos, liebres, ratas, ratoncillos y demás alimañas se recogían en sus madrigueras, sin comprender lo precario de sus refugios ni el tormento que los esperaba cuando, al avanzar el día, quedara reducido hasta una espantosa estrechez el terreno en que se guarecían, donde se mezclarían amigos y enemigos, hasta que los últimos kilómetros de enhiesto trigo cayesen bajo los dientes de la implacable segadora y todo bicho campestre hubiese de sucumbir a las pedradas y los palos de los gañanes.

La máquina segadora dejaba el trigo hacinado a sus espaldas en montoncillos, cada uno de los cuales representaba la cuantía de una gavilla, y ponían enseguida sobre ellos sus manos los activos agavilladores de la retaguardia: mujeres en su mayoría, aunque también había algunos hombres [...].

Pero lo más interesante de aquella cuadrilla de agavilladores era el número [de mujeres] que de ella formaban parte, por el encanto que adquiere la mujer cuando se hace parte de la naturaleza exterior [...]. Un campesino resulta una personalidad en el campo, pero una campesina es parte integrante de él; se ha desprendido en cierto modo de su marco vulgar, absorbiendo la esencia de cuanto la circunda y asimilándose al ambiente en que se mueve.

[...] Una de ellas llevaba una blusa color rosa pálido [...].

Llevaba la joven a cabo su faena con la monotonía de un reloj. De la gavilla recién terminada sacaba un puñado de espigas, cuyos cabos igualaba golpeándolos con la palma de la mano. Encorvándose luego, avanzaba, cogía la mies con ambas manos, apretándola entre sus rodillas, y pasaba su enguantada mano izquierda por debajo del haz así formado hasta encontrarse con la derecha por la parte contraria, de suerte que abrazaba a la mies con abrazo de amante. Juntaba luego los extremos del cinto y se arrodillaba sobre la gavilla en tanto la ataba, sacudiéndose de cuando en cuando la falda para reparar los atrevimientos de la brisa. Por entre el borde del guantelete y la manga de la blusa se vislumbraba su brazo desnudo, y, como la labor del día iba ya bastante adelantada, los pinchos del rastrojo habían escoriado su femenil tersura, que sangraba. ¹

Es la era de las máquinas, pero extrañamente no lo es: campos y trigo. ¿O son los campos ya una especie de trigo? Las personas parecen recambios de máquinas; piernas,

prendas y brazos que se mueven. Tess, la de los D'Urberville, una campesina ficticia de finales del siglo XIX, parece una pieza de un dispositivo gigante, pero también tiene individualidad humana, ejemplificando una extraña contradicción entre ser y parecer.² Ver esa contradicción, posibilitada por la maquinación de las máquinas de vapor y las críticas kantianas, nos obliga a pensar en una maquinación muchísimo más antigua, que sigue agitándose. Una estructura de doce mil años de antigüedad, una estructura de apariencia tan real que la llamamos naturaleza: la máquina de destrucción masiva más lenta y eficaz que se ha inventado hasta la fecha.³

¿Qué es la *ecología oscura*?⁴ Es conciencia ecológica deprimentemente oscura. Pero la conciencia ecológica también es misteriosamente oscura. Suena raro, pero se trata de una dulce oscuridad. En estos tiempos, el nihilismo está siempre en primera fila. Casi nunca pasamos de la primera oscuridad, si es que nos ponemos en marcha. En este libro intentaremos llegar a la tercera oscuridad, la dulce, a través de la segunda oscuridad, la misteriosa. No tengas miedo.

¿Qué piensa en la ecología oscura? *Ecognosis*, un acertijo. La ecognosis es como saber, pero aún más como darse a conocer. Es algo parecido a la coexistencia. Es como acostumbrarse a una cosa extraña, pero también es acostumbrarse a una extrañeza que no se vuelve menos extraña con la aclimatación. La ecognosis es como un conocimiento que se conoce a sí mismo. Conocimiento en bucle: un conocimiento «raro». El inglés *weird* («raro, extraño») procede del nórdico antiguo *urth* y significa «trenzado», «en un bucle».⁵ Las nornas entrelazan el destino consigo mismo; Urðr es una de las nornas.⁶ El término *weird* significa en ocasiones «causal»: devanar la madeja del destino. El sustantivo *weird*, menos conocido, significa «destino» o «poderes mágicos», y, por extensión, quienes ejercen esos poderes, que son las moiras, las parcas o las nornas.⁷ En ese sentido *weird* está emparentado con el verbo *worth*, que tiene que ver con «acontecer» o «devenir».⁸

Weird: un giro, vuelta o bucle, un giro de los acontecimientos. La leche se agrió. Se volvió agria. El tiempo cambió de manera inesperada. Pero *weird* también significa «de aspecto raro».⁹ Esas nubes de tormenta tienen un aspecto muy raro. Se comporta de manera rara. La leche huele raro. Enrarecimiento global.

En el término *weird* se adivina, parpadeante, una vía oscura entre la causalidad y la dimensión estética, entre hacer y parecer, una vía que la predominante filosofía occidental ha bloqueado y suprimido. Viajaremos por ese camino porque es una forma de salir del funcionamiento maquinal del campo de Tess. Lo que tiene que parecer es que parecer no es nunca lo que parece. La ecología oscura argumentará que la apariencia

siempre es extraña. Discernimos también otra vía, una ruta entre el término *weird* («raro», «extraño») y el término *faerie* («hada»).¹⁰ *Faerie* también procede de una palabra que significa «destino», «hado», «azar», «suerte» y sugiere magia e ilusión, así como una especie de reino «sobrenatural»:

weird < *urth* (nórdico) = azar = *fatum* (latín) > *fay* > *faerie*

Aunque el hilo del destino sea invocado tan a menudo en la tragedia —ese modo agrícola por defecto—, palabras tales como *weird* y *faerie* evocan el mundo animista implícito en el propio concepto de hilo del destino. El oscuro brillo de las hadas dentro del hado es una premonición de lo que intenta *la* ecología oscura. Intentaremos ver que los mesopotámicos no hemos abandonado el sueño. Tan poco hemos avanzado, que incluso cuando pensamos que estábamos despertando, simplemente habíamos reunido más información para comprender que aquello no era sino un sueño lúcido, incluso mejor que antes.

Rara rareza. La conciencia ecológica es rara: tiene forma redonda y retorcida. Puesto que el ámbito de los seres ecológicos es ilimitado (la biosfera, el sistema solar), llegamos a la conclusión de que todas las cosas son helicoidales. La conciencia ecológica es un bucle porque la interferencia humana tiene forma de bucle, porque los sistemas biológico y ecológico son bucles. Y en última instancia eso es así porque el mero hecho de existir es adoptar la forma de un bucle. La forma helicoidal de los seres es un indicio de que vivimos en un universo frágil y finito, un mundo en el que los objetos están rodeados de misteriosas nubes de desconocimiento, tan misteriosas como hermenéuticas. Es un indicio de que la política de la coexistencia siempre es contingente, quebradiza y defectuosa, de modo que en la idea de interdependencia debe faltar al menos un ser. Los rompecabezas ecognósticos nunca están completos.

¿De qué clase de rareza estamos hablando? Rara rareza. *Raro* significa «de extraña apariencia», «de aspecto extraño»; la rareza es la «vuelta» de la causalidad. Enfoquemos esa idea pensando en las muchas clases de bucles ecológicos. Hay «retrobucles positivos» que incrementan la potencia del sistema en el que operan. Antibióticos frente a bacterias. Los campesinos contra la tierra que trabajan, creando el *Dust Bowl* (tormenta de polvo) del Medio Oeste norteamericano en la década de 1930. Esos bucles — habituales cuando el ser humano quiere «dominar y controlar» la gestión del

medioambiente— dañan los ecosistemas.¹¹ Algunos bucles son involuntarios: pensemos en la aniquilación de abejas durante la segunda década del siglo XXI, causada por el uso de pesticidas que reducen drásticamente la polinización.¹² Esas consecuencias imprevistas son «raramente raras», en el sentido de que son misteriosos e inesperados efectos del mito del progreso: por cada aparente movimiento de avance de la broca hay un giro hacia atrás, un opuesto movimiento asimétrico.

Luego están los *retrobucles negativos*, que disminuyen la intensidad de los positivos. Pensemos en los termostatos y en la Gaia de James Lovelock. Hay «bucles de sincronización». Los encontramos en seres como el calentamiento global, seres que están temporalmente tan manchados que se sincronizan y desincronizan con la temporalidad humana (este libro lo llamaré *calentamiento global*, no *cambio climático*).¹³

Pero hay otro bucle, y es el de la ecología oscura: un «extraño bucle». Un bucle extraño es aquel en que dos niveles que parecen completamente distintos se miran el uno al otro. Consideremos la dicotomía existente entre moverse y estarse quieto. En el cautivador relato de Lewis Carroll, Alicia intenta marcharse de la casa del espejo. Sale por el jardín delantero, pero se encuentra de nuevo en la puerta principal siguiendo el mismo camino.¹⁴ Los bucles extraños son raramente raros: un extraordinario giro de los acontecimientos. Y así es la naciente conciencia ecológica que están viviendo las personas «civilizadas» en este momento.

Dos tipos de rareza: un giro y una apariencia extraña, y un tercer tipo, el raro vacío que hay entre los dos. El Antropoceno designa dos niveles que habitualmente consideramos distintos: la geología y la humanidad. Desde finales del siglo XVIII los seres humanos están depositando capas de carbono en la corteza de la Tierra. En 1945 se produjo la «gran aceleración» del Antropoceno, caracterizada por un enorme pico en el gráfico de la intervención humana en los sistemas terrestres. El Antropoceno une la historia de la humanidad con el tiempo geológico mediante un raro bucle, extrañamente extraño. Imagínate lo personalísimo que puede llegar a ser eso. Ahí estás tú, echando carbón a tu máquina de vapor, ese gran invento patentado en 1784 y al que Marx califica de motor del capitalismo industrial. Es la misma máquina que Paul Crutzen y Eugene Stoermer tildan de instigadora del Antropoceno.¹⁵ El de 1784 no es el primer año en que se patenta una máquina de vapor, pero el lenguaje de esa patente describe ese motor como una máquina de uso general que puede conectarse a cualquier otra máquina con el fin de impulsarla. Esa cualidad genérica posibilita el *giro* industrial.

Ahí estás, accionando el arranque de tu coche. Y se te acerca sigilosamente. Eres miembro de una cosa distribuida en masa. Esa cosa se llama *especie*. Pero la diferencia

entre la rareza del giro de la llave y la rareza de ser miembro de la especie humana es en sí misma rara. Cada vez que arranco un coche o una máquina de vapor no pretendo dañar la Tierra, y mucho menos originar la sexta extinción masiva de los 4.500 millones de años de historia de la vida sobre este planeta ¹⁶ (de manera inquietante, la extinción más grave que se ha producido hasta ahora —la extinción del Pérmico-Triásico— fue causada probablemente por el calentamiento global). ¹⁷ Además, ¡yo no estoy haciendo daño a la Tierra! Mi llave de contacto es irrelevante desde el punto de vista estadístico. En sentido individual, ese giro no tiene nada de raro.

Pero, si asciendes un nivel, ocurrirá algo muy extraño. Cuando amplío esas acciones para que abarquen miles de millones de giros de llave y miles de millones de palas de carbón, el daño a la Tierra es precisamente lo que está sucediendo. Para el Antropoceno, soy culpable en cuanto miembro de esta especie. Como es lógico, soy formalmente responsable en la medida en que comprendo el calentamiento global. Eso es lo único que necesitas en realidad para ser responsable de algo. ¿Comprendes que esa camioneta va a atropellar a aquel hombre? Tú eres responsable de ese hombre. Pero en este caso la responsabilidad formal está respaldada por la responsabilidad causal. Yo soy el delincuente. Y lo descubro gracias a la ciencia forense. Igual que en el cine negro: yo soy el detective y el criminal. Soy una persona. También formo parte de una entidad que ahora es *una fuerza geofísica a escala planetaria*. ¹⁸

La oscuridad de la conciencia ecológica es la oscuridad de lo negro, lo cual es un extraño bucle: el detective es un criminal. En una versión intensa de la novela negra, el narrador está involucrado en la historia: dos niveles que normalmente no se cruzan y que, según algunos, *estructuralmente no pueden cruzarse*. Nosotros, los «civilizados», los mesopotámicos, somos los narradores de nuestro destino. La conciencia ecológica es el momento en que esos narradores averiguan que ellos son el infausto criminal.

Qué sorprendente inversión, qué giro de los acontecimientos o, como dice Aristóteles acerca de la decadencia trágica, qué «peripecia», la cual, técnicamente, es el momento en que un corredor da la vuelta a un poste en un estadio de la Grecia antigua. Una vuelta, un giro... una cosa rara. Qué increíble alteración de nuestras ficciones modernas y posmodernas sobre el ser humano y sobre «Occidente». Hay tantas ficciones que enumerarlas todas llevaría demasiado tiempo: fijémonos tan solo en una, muy importante, que tiene que ver con lo que pensamos acerca de dónde vivimos, del planeta que habitamos. Nos hemos estado diciendo que el homogéneo *espacio* vacío ha conquistado un *lugar* concreto. O somos el tipo de persona que piensa que la categoría de *lugar* es una pintoresca antigüedad, o bien somos el tipo de persona que piensa que

vale la pena conservar esa categoría porque *es* una antigüedad.¹⁹ En cierto modo, somos el mismo tipo de persona.

Son muchos los que llevan proclamando la muerte de los lugares desde la década de 1970. En los estudios literarios, ese anuncio corre parejo con el lenguaje de la textualidad frente al habla.²⁰ La conversación cotidiana enfrenta el habla (la presencia, los municipios, lo orgánico, la lentitud del tiempo, las tradiciones) con la textualidad (la disolución, la velocidad, las tecnoculturas modernas y posmodernas). Pero las coordenadas están completamente obsoletas. En un giro que nadie vio venir (porque no estábamos mirando hacia fuera de lo humano), el espacio no ha conquistado en modo alguno los lugares. Ese meme posmoderno era solo un síntoma tardío del moderno mito de la trascendencia material.

Ha ocurrido exactamente lo contrario. Desde el punto de vista de la era pos-moderna y genuinamente ecológica, lo que se ha desplomado es la fantasía del *espacio* vacío y homogéneo.²¹ El espacio se ha mostrado como la conveniente ficción de los blancos imperialistas, de igual modo que la teoría de la relatividad mostró que la geometría euclidiana era una pequeña región con tintes humanos dentro de un espacio-tiempo gaussiano y mucho más líquido. El concepto euclidiano según el cual el espacio es un contenedor con líneas rectas vale para ir tirando si quieres rodear la costa de África para llegar a las Molucas. El *espacio* en ese sentido se ha derrumbado, y los *lugares* han emergido en su verdadera, monstruosa e increíble dimensión, es decir, en su dimensión no humana. ¿Cómo es así? Ahora que se ha sedimentado el polvo de la globalización y que ha llegado la noción de *calentamiento global*, los seres humanos nos encontramos en un planeta muy específico con una biosfera específica. No es Marte. Es el planeta Tierra. Nuestro sentido de planeta no es una fiebre cosmopolita, sino la extraordinaria sensación de que hay todo tipo de lugares a todas las escalas: mesa de comedor, casa, calle, barrio, Tierra, biosfera, ecosistema, ciudad, biorregión, país, placa tectónica. Aún es más, y más significativo: nido de ave, dique de castor, tela de araña, ruta de migración de los cetáceos, territorio del lobo, microbioma de las bacterias. Y esos lugares, como sucede con el concepto de *espacio-tiempo*, están inextricablemente unidos a distintas escalas temporales: cena de gala, generación familiar, evolución, clima, «historia (humana) del mundo», ADN, vida, vacaciones, geología; y de nuevo el tiempo de los lobos, el tiempo de los cetáceos, el tiempo de las bacterias.

Tantos lugares interesantes, tantas escalas, tantos seres no humanos. Los lugares ya no tienen que ver con la seguridad de la constancia. Lo que se ha disuelto es la idea de *presencia constante*: el mito de que las cosas son reales en la medida en que están «ahí»

de manera continua y coherente. El concepto de *espacio* fue siempre una máquina de presencia constante para que las cosas pareciesen sólidas y coherentes, para que fuesen más fáciles de colonizar, esclavizar y saquear. La presencia constante formaba parte de un ceremonial antropocéntrico de colonización. La conciencia planetaria vagamente imaginada por los occidentales en sus fantasías sobre las islas de las Especias y el comercio global pende ahora sobre nuestras cabezas, y no tiene nada que ver con la fiebre de la desterritorialización, con la sensación de estar perdidos y trastornados.²² Es casi lo contrario. Nos encontramos metidos en lugares mucho más grandes que los que construyen los seres humanos. Sea como fuere, ¿de quién es el sitio?

Es un *espacio* que resulta ser un concepto antropocéntrico, ahora que somos capaces de pensar en ello sin el mito de una constante presencia. Las celebraciones de desarraigo y de nostalgia de los viejos usos y costumbres son ficticias. Es tan evidente para cualquier cultura indígena, como ahora es evidente para cualquiera con datos sobre el calentamiento global, que se trataba de historias que los occidentales blancos se contaban a sí mismos, o bien, en realidad, dos caras de la misma historia. La era ecológica es la venganza del lugar, pero no es el lugar de tu abuelo. No nos encontramos en un pueblecito orgánico, ni mucho menos en una ciudad Estado rodeada de campos.

Los lugares tienen una extraña forma de bucle porque implican tiempo. Los lugares no se quedan quietos, sino que se doblan y se retuercen: los lugares *son* revueltas que no puedes quitar del tejido de las cosas. Cuando estás cerca de tu destino, a veces te sientes muy desorientado. Puedes aumentar el tamaño en Google Maps para asegurarte de que estás ahí. Lo local está muy lejos de ser completamente conocido o conocible. Es familiar, lo que también significa que es misterioso (en alemán, *heimisch*, «familiar» y «desconocido», «íntimo» y «monstruoso» al mismo tiempo). *Proximidad* no significa obviedad: pídele a alguien que mire un ácaro del polvo con un microscopio electrónico. Las entidades masivas, como la especie humana o el calentamiento global, cuando devienen pensables, se acercan al observador. Están tan diseminadas que no las comprendemos directamente de manera empírica. Las percibimos vagamente por el rabillo del ojo, mientras vemos los datos situados en el centro de visión. Esos «hiperobjetos» nos recuerdan que *lo local es en realidad lo inesperado*.²³ El espacio se evapora. La cajita limpia se ha derretido. Vivimos en una esfera gaussiana donde las líneas paralelas no se juntan. El espacio vacío y el torrente de infinitud dejan ver que son paradigmas provincianos.

El holismo, en que el todo es más grande que la suma de sus partes, depende de algunos (falsos) conceptos de suave y homogénea universalidad, espacio o infinito.

Depende, en suma, de una antropocéntrica geometría euclidiana. Puesto que no caben en la pintoresca categoría de *espacio*, los hiperobjetos nos revelan que el todo es siempre extrañamente «menos» que la suma de sus partes. Fijémonos en la aparición de las nuevas ciudades, en megaciudades como Houston. Para los arquitectos y los urbanistas, las megaciudades son difíciles de conceptualizar: ¿dónde empiezan y dónde terminan? ¿Se las puede señalar directamente? ¿No es extraño que entidades tan gigantescas e influyentes sean tan difíciles de señalar? Si no podemos apuntar a las megaciudades, es porque estábamos buscando totalidades donde no debíamos. Nos sigue sorprendiendo que las partes se añadan a otra cosa mucho más grande. Pero, ahora que somos plenamente conscientes de lo global (como en el caso del calentamiento global), sabemos que una megaciudad es un lugar entre lugares, es decir, una finitud que contiene todo tipo de finitudes, tan frágiles como contingentes. Al igual que la Tardis —la nave espacio-temporal del doctor Who—, la ciudad es más grande por dentro que por fuera. Los lugares contienen multitudes.

Y esa circunstancia tiene un corrosivo efecto retroactivo. Nunca hubo un todo siempre presente y fácil de identificar, porque nunca hubo un recipiente homogéneo y general. Cuando piensas en las primeras ciudades Estado, como Damasco, terminas viendo megaciudades: límites imprecisos, centros que nunca llegan a ser el centro..., ¿por qué? ¿Se trata simplemente de proyección histórica? ¿O es que la ciudad y la ciudad Estado son síntomas graves de la presencia de un elefante enorme en la habitación, el elefante que al final causó la globalización, con su calentamiento global y su cómico subproducto, que es la conciencia del calentamiento global?

Un incómodo Antropoceno. No todos estamos preparados para sentir tanto miedo. Últimamente no pasa un día sin que algún catedrático de humanidades se obsesione con el término *Antropoceno*, que ha surgido en un momento muy inoportuno. A los posthumanistas, *Antropoceno* les suena a síntoma antropocéntrico de una era esclerósica. Otros recuerdan el desenlace de *Las palabras y las cosas*: el «hombre» es como una cara dibujada en la arena, que al final las mareas hacen desaparecer.²⁴ Qué rara imagen profética del calentamiento global, con su ascendente nivel del mar y sus consejos de ministros bajo el agua.²⁵ Pero qué irónico resulta, qué extrañamente revirado. Allí estábamos, prolongando felizmente la destrucción, cuando apareció el *Antropoceno*. El ser humano regresa a un nivel geológico mucho más profundo que la arena. ¡Deja descansar a los posthumanistas! Esa es también una verdad incómoda para quienes están

convencidos de que cualquier mención de la realidad huele a fantasía reaccionaria, a chulería, a displicente patada a una piedra.

La Sexta Extinción Masiva: causada por el Antropoceno, causada por los seres humanos. Ni las medusas ni los delfines ni los corales. El pánico parece más que un poco insincero, dado lo que sabemos sobre el calentamiento global, y dado lo que los catedráticos de humanidades pensamos que nos gusta decir sobre el papel de los seres humanos en su formación, a diferencia, por ejemplo, de Pat Robertson o el Partido de la Independencia del Reino Unido (UKIP). Un Fredric Jameson²⁶ sonreiría arrepentido ante la dialéctica de los eruditos que rechazan el concepto mismo de *realidad* y las visiones de conjunto, mientras las multinacionales horadan su jardín.

La gran pantalla del océano. Lo malo del calentamiento global es que no se le puede encasquetar por las buenas a un grupo en concreto, ni se puede insistir en que la Sexta Extinción Masiva es otro constructo más. Las humanidades siguen argumentando —por medio de Foucault, o Heidegger, o Nietzsche, o Marx; o por medio de Hegel o de Kant— que no hay cosas accesibles en sí mismas, sino solo hipótesis o cosificaciones del *Dasein* [la existencia], o discursos sobre las cosas o cosas planteadas por la historia del espíritu o de la voluntad o de las (humanas) relaciones económicas. Solo hay cosas en la medida en que se correlacionan con alguna versión del sujeto (humano), razón por la que ese tipo de pensamiento se denomina correlacionista.²⁷ Pero, al fin y al cabo, la pantalla en que se proyectan esas correlaciones no está en blanco. Consiste en entidades discretas, únicas, con «vida» propia aunque un sujeto (humano) haya abierto la puerta de la nevera epistemológica para examinarlas. Algunas entidades, maltratadas como si fueran pantallas en blanco, están abrumando al propio ser humano, cuando lo que las aseguradoras llaman *obras de Dios* resultan ser obras de los seres humanos en calidad de fuerza geofísica.

El rostro foucaultiano en la arena representa el ámbito del saber/poder, que comienza en 1800: otro extraño giro de los acontecimientos. El siglo XIX es el momento de la máquina de vapor, la máquina del Antropoceno. El siglo XIX es también el momento de Hume y de Kant, quienes inauguraron el correlacionismo. Hume argumentaba que las causas y los efectos eran constructos mentales basados en la interpretación de datos: de ahí los métodos estadísticos de la ciencia moderna. Por eso los negadores del calentamiento global y las tabacaleras pueden decir, impasibles, que «nadie ha

demostrado» que el hombre haya causado el calentamiento global o que fumar provoca cáncer.

Del mismo modo, una persona posterior a Hume no puede afirmar que esa bala que me va a disparar a bocajarro me matará. Puede decir que hay un 99,9 % de probabilidades de que me mate, lo cual es en realidad «mejor», puesto que esa afirmación se basa solo en datos, no en factoides metafísicos entresacados de los argumentos aristotélicos sobre las causas últimas. Así pues, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) nos deja cada vez más claro que los seres humanos han originado el calentamiento global, pero debe expresarlo de manera estadística: mientras escribo estas líneas, vamos por el 97 %.²⁸ Así queda una escapatoria para los conservadores, a los que les gusta negar el calentamiento global diciendo: «Mira esa bola de nieve. He ahí la prueba de que no hay ningún calentamiento global». Además de negar el calentamiento, las negaciones basadas en bolas de nieve están negando las únicas teorías causales que nos parecen lógicas.

De cómo dejé de preocuparme y empecé a valorar el término Antropoceno. Examinemos los modos de la negación antropocena. En primer lugar, analicemos la reivindicación del capitalismo: el Antropoceno es un producto de los occidentales, y en especial de los estadounidenses. Engloba injustamente a toda la raza humana.

Aunque el deseo antropoceno surgió en Estados Unidos, resulta que todos quieren aire acondicionado. Sobre esta cuestión estoy de acuerdo con Dipesh Chakrabarty, quien tuvo el coraje de mencionar el concepto de *especie*, del que depende el concepto de *Antropoceno*.²⁹ Del mismo modo, la obesidad no es exclusiva de Estados Unidos. Los estadounidenses no son como el aspartamo, que destruye la dulzura natural de otras personas. La verdadera razón es que en ningún momento de la historia ningún ser humano «necesitó» abiertamente nada. El deseo es lógicamente anterior a la «necesidad», pese a las historias de consumismo, historias que tienden a repetir relatos del Génesis sobre la caída, no ajenos a la forma normal (e inútil) de considerar la ecología: «Primero necesitábamos cosas, después, en un momento *x*, queríamos cosas, y eso nos metió en un círculo vicioso». Creemos que los bucles son pecado. Pero no lo son. No hubo ninguna caída, a menos que creas en la lógica mesopotámica que terminó creando el calentamiento global. No hubo transición alguna entre *necesitar* y *querer*. A los neandertales les habría encantado la Coca-Cola Zero.³⁰

En segundo lugar, el racismo. El usuario del *Antropoceno* dice que el ser humano, en cuanto raza, es el culpable, y, aunque eso quiere decir el «hombre blanco», los blancos se van de rositas.

El ser humano existe. Pero *lo humano* no tiene por qué venir ónticamente dado: no podemos verlo ni tocarlo ni designarlo en cuanto presente (como la blancura, la negrura, etcétera). Lo humano carece de contenido positivo, obvio y siempre presente. Así pues, el *Antropoceno* no es racista. El racismo existe cuando llenamos el vacío que hay entre lo que vemos (seres que arrancan motores y amontonan carbón) y lo que esa cosa humana constituye: el ser humano considerado como especie, es decir, como hiperobjeto, como entidad física desparramada, de la que soy y no soy miembro simultáneamente (veremos que hay razones lógicas, epistemológicas y darwinianas para infringir la «ley» de no contradicción). Los racistas suprimen, en efecto, el vacío, reaccionando de manera implícita contra lo que Hume y Kant le hicieron a la realidad. Desde entonces nos parece normal que haya una brecha insalvable entre lo que una cosa es y lo que parece, como, por ejemplo, que la ciencia maneja datos, pero no cosas reales.

Titularidad de los derechos de autor. Yo mismo soy un correlacionista, lo que significa que acepto el argumento kantiano según el cual, cuando intento encontrar la cosa en sí misma, lo que encuentro son simples datos, pero no la cosa en sí. Y asimilo esos datos de tal manera que una cosa no existe (con sentido y para mí) si no es de la forma en que yo (o la historia o las relaciones económicas o la voluntad o el *Dasein*) correlaciono esos datos. Creo que hay una drástica *finitud* que me limita el acceso a las cosas en sí mismas. La finitud es drástica porque es irreducible. No puedo atravesarla. He ahí la diferencia entre algunos realistas especulativos, quienes piensan que se puede perforar la finitud y entrar en un mundo de acceso directo —por ejemplo, por medio de la ciencia—, y quienes no piensan lo mismo —por ejemplo, los ontólogos orientados a objetos.

La ontología orientada a objetos, u OOO, se desarrolló a partir de un análisis profundo de las implicaciones de la versión heideggeriana del moderno correlacionismo kantiano. Esas implicaciones les habrían parecido estafalarias tanto a Kant como a Heidegger, quienes, cada uno a su manera (el idealismo trascendental y el fascismo) intentaron contener las explosivas ideas que generaba su pensamiento. La ontología no explica exactamente *qué* existe, sino *cómo* existen las cosas. Si las cosas existen, existen de *esta* manera, y no de *aquella*. La ontología orientada a objetos sostiene que las cosas existen de manera muy reservada: nada ni nadie puede abrirlas y comprenderlas a la

perfección, ni siquiera ellas mismas. No es posible conocer plenamente una cosa pensando en ella ni comiéndosela, ni midiéndola, ni pintándola... Eso significa que la forma en que las cosas influyen unas en otras (causalidad) no puede ser directa (mecánica), sino indirecta o vicaria: la causalidad es estética. Por extraño que parezca, la idea de que la causalidad es estética coincide con las principales teorías de la causalidad (las de Hume) y con las de la física: la teoría de la relatividad y (en mayor medida) la teoría cuántica. De un modo que difiere profundamente de la desmitificación favorita de los relatos humanistas sobre la cultura, la política y la filosofía (etcétera), la OOO considera que la realidad es *mágica y misteriosa*, porque los seres se retraen y porque influyen unos en otros de manera estética, que es como decir «a distancia». ³¹

Si la cultura y la política ecológicas hacen referencia, como aseguran, al «reencantamiento del mundo», entonces la OOO debe de ser muy atractiva. En concreto, el hecho de que la OOO no rechace la ciencia y la filosofía modernas, sino que se base en ellas y en cierto modo encuentre así esa magia, es muy valioso. A lo largo de *La ecología oscura* pensaremos en las implicaciones ecológicas de la OOO.

Finitud es el término que describe un mundo en el que las entidades «se alejan» del acceso directo. Todos los accesos —un filósofo pensando en una piedra, un científico desintegrando una partícula, un campesino regando un árbol— son muy limitados e incompletos. Y todos los accesos *no humanos* —un mirlo aplastando un caracol contra una piedra, un electrón interaccionando con un fotón, un árbol absorbiendo agua— son también muy limitados. Kant fue el filósofo que abogó por esa finitud, al menos en lo que atañe al acceso de los *seres humanos* a las cosas. No creo que la finitud del correlato del mundo humano sea incorrecta; no puede abrirse a la fuerza, ni siquiera con algo tan afilado como las matemáticas. ³² Cuando «matematizo» una cosa, ahí estoy, matematizándola, midiéndola, por ejemplo. No se sabe bien por qué una forma de acceso es distinta de comerse una cosa o usarla para empapelar mi habitación. El vacío que hay entre lo humano y todo lo demás no puede llenarse, como intenta hacer el racismo.

Hay una táctica que podríamos adoptar, una táctica muy en consonancia con la política ecológica. Kant basó el argumento de Hume sobre juicios sintéticos *a priori* en un sujeto trascendental (no el «pequeño yo», el que puedo ver y tocar). Solo un correlato del tipo de un sujeto (humano) hace real la realidad. En el preciso momento en que la filosofía dice que no puedes acceder directamente a lo real, los seres humanos empiezan a examinarlo a fondo, y ambos fenómenos están profunda y extrañamente entrelazados. El correlacionismo está en lo cierto, pero resulta desastroso cuando se limita solo a los seres humanos. Posiblemente peor que tratar las cosas como bultos es tratarlas como

«bultos vacíos» que podemos formatear a voluntad. ¿Cómo proceder? Deberíamos *renunciar al antropocéntrico derecho al correlacionismo y permitir* que los seres no humanos, como los peces (y tal vez hasta las palas de pescado) se dieran el gusto de no ser capaces de acceder al «en sí mismo».

Sobre esta cuestión, sobre si la cosa en sí se convierte en comida para peces o en comida para personas o en algo que estas puedan medir, la cosa sigue rebasando esas formas de acceso, y no hay ninguna superioridad intrínseca en cuanto a las formas humanas de acceder a la cosa. Tal es la premisa básica de la ontología orientada a objetos: Kant estaba en lo cierto, pero su antropocentrismo le impidió ver los aspectos más interesantes de su teoría. Veremos que esos aspectos podrían influir considerablemente en nuestra forma de pensar en la lógica de la coexistencia futura.

Muy bien, dice el inseguro humanista. Tal vez el *Antropoceno* no sea colonialista ni racista, pero sin duda es un ejemplo palmario de especismo. ¿No sugiere ese término que los seres humanos son diferentes y especiales, que son incomparables por haberlo creado?

Los seres humanos, y no los delfines, inventaron las máquinas de vapor y perforaron la tierra en busca de petróleo. Pero eso no basta para considerarlos especiales. Etimologías aparte, *especie* y *especialidad* son palabras muy distintas. Pregúntale a Darwin. Por desgracia, Darwin desconocía los emoticonos, pues, si el título de su obra maestra hubiera llevado al final un emoticono guiñando un ojo, él habría podido decirlo de manera sucinta: no hay ninguna especie, y sin embargo hay especies. Y no tienen origen, pero sí que lo tienen. Un ser humano se compone de elementos no humanos y está directamente relacionado con los seres no humanos. Los pulmones son una evolución de las vejigas natatorias. Pero un ser humano no es un pez.³³ Una vejiga natatoria, de la que provienen los pulmones, no es un pulmón en potencia. No tiene nada remotamente pulmonar.³⁴ Por no hablar de mi microbioma bacteriano: hay en mí más bacterias que elementos «humanos». Una forma de vida es lo que Derrida llama *arrivant* o lo que yo llamo *extraño forastero*: es ella misma y, misteriosa y simultáneamente, no lo es.³⁵ La ciencia contemporánea nos permite pensar en las especies no como inexistentes del todo, sino como espectrales entidades flotantes que no están directa y constantemente presentes. *Espectral* es en algunos sentidos un cognado de *especie*.

El concepto darwiniano de *especie* no es precisamente el concepto aristotélico, según el cual se sabe teleológicamente para qué son las especies: los patos son para nadar, los griegos para esclavizar a los bárbaros... Puesto que *especie*, en ese sentido, no coincide conmigo —un ser humano real en oposición a un lápiz o un pato—, el concepto de

especie no es especista. Al igual que los racistas, los especistas llenan el hueco existente entre *fenómeno* y *cosa* con una pasta especial: la fantasía de un contenido fácil de identificar. Ese tipo de contenido es el que somos incapaces de ver, y, aun así, hay cucharetas y patos, que no son humanos.

El en apariencia anacrónico y peligroso concepto de *especie* parece superficialmente fácil de considerar: *Barrio Sésamo* («Todos somos terrícolas») nos lo explica.³⁶ Pero para conocer —mediante el propio razonamiento con el que percibo la distancia que hay entre los datos y las cosas— al ser que manifiesta ese razonamiento, hay que tener en cuenta que ese conocimiento podría ser como una serpiente que se muerde extrañamente la cola. Es una tremenda paradoja que lo que parece más próximo —mi existencia en cuanto ente real, cuya forma abreviada es «humana»— resulta ser fenomenológicamente la cosa más distante del universo. El gigantesco agujero negro situado en Sagitario A*, en el centro de la Vía Láctea, está mucho más cerca de mi pensamiento que mi humanidad. *Los teleñecos* y sus semejantes *inhiben*, en realidad, el necesario pensamiento ecológico: el sorprendente descubrimiento de que cada vez que giraba la llave de contacto agravaba el calentamiento global y, sin embargo, estaba realizando acciones estadísticamente irrelevantes. Cuando me considero un miembro de la especie humana, pierdo ese «pequeño yo», tan visible y susceptible de ser tocado; sin embargo, no fueron las tortugas las que causaron el calentamiento global.

En cuarto lugar, algunas personas no queremos que el *Antropoceno* sea arrogante, ni que haga suponer a la especie humana que tiene poderes divinos para modelar el planeta. Esa idea es, a primera vista, exasperante; por desgracia, no todos los humanistas se exasperan, acostumbrados como están a sospechar de todos los derivados de *humano* (en concreto, de su equivalente griego) y de todo lo que parezca franqueza advenediza, como usar el pronombre *nosotros* en una conferencia solo porque crees que podría unir a la gente (espera un momento). Pero mira cómo suena a defensa forzada. Digamos que yo causé un accidente de tráfico en el que murieron tus padres y tu mejor amigo. En los juzgados digo que sería una arrogancia culparme a mí mismo. En realidad no fui yo, sino mi brazo derecho; fue el lado oscuro de mi personalidad; fue mi coche. Arqueando las cejas y en armonía con un modo reaccionario de negar el calentamiento global: ¡cómo vamos a atribuirnos tanto poder sobre la naturaleza! Ahora imaginemos que yo represento a la especie humana en un juicio en el que muchas formas de vida deciden quién causó el calentamiento global. Imagina la defensa arrogante: «Sería una arrogancia por mi parte asumir toda la responsabilidad; al fin y al cabo, es culpa de ese aspecto de mi personalidad, fue solo un accidente, no habría pasado nada si hubiera ido en bicicleta

en vez de al volante de un coche...». Decir que la analogía no sirve porque yo soy un individuo solo significa que sigues teniendo problemas, como la mayoría de nosotros, para comprender el concepto de *especie*, lo cual es el verdadero problema.

El hecho de que los seres humanos se hayan convertido en una fuerza geofísica a escala planetaria no parece impedir que los espíritus temerosos los acusen de arrogancia. Quejarse de la terminología es un triste síntoma de los extremos a los que ha llegado el correlacionismo. Reducir las cosas a efectos de la historia o del discurso o de la fijación con las etiquetas significa que el uso del *Antropoceno* es una reducción incorrecta. ¿Y si no está el negocio de la reducción al alza? Los científicos estarían encantados de llamar a esa era Eustacia o Ramen, siempre y cuando significara para todos que los seres humanos nos hemos convertido en una fuerza geológica de escala planetaria. ¿Que no te gusta la palabra *Antropoceno*? Bien. ¿Que no te gusta la idea de que los seres humanos somos una fuerza geofísica? No tan bien. Pero ambas cuestiones son confusas críticas del *antropos* de *Antropoceno*. Ten en cuenta que ese término se vale del concepto de *especie* como un elemento inconsciente y no del todo explícito. En 1790 nadie decidió destruir el planeta con emisiones de anhídrido carbónico y otros gases afines. Por otra parte, lo humano se asemeja más a una masa o a un conjunto de cosas que no son estrictamente seres humanos —sin ADN humano, por ejemplo— y de cosas que sí lo son —cosas que tienen ADN humano—. Fueron los seres humanos, no las medusas ni los ordenadores. Pero los seres humanos se sirvieron de otros seres a los que trataban como prótesis: seres no humanos como los motores, las fábricas, las vacas y los ordenadores; por no hablar de las ideas virales sobre la logística agrícola que viven en las mentes sin pagar alquiler. La reducción de las formas de vida a prótesis y la maquinación de la logística agrícola *son* arrogantes, y la tragedia es, como mínimo, el modo inicial de la conciencia ecológica. Pero eso no quiere decir que seamos *orgullosos* o *insolentes* por pensarlo.

El *Antropoceno* trata de los seres humanos —un revoltijo de pulmones y microbiomas bacterianos y antepasados no humanos, etcétera— junto con agentes tales como las vacas, las fábricas y los pensamientos, agentes que no pueden reducirse a su uso meramente humano o a su valor de cambio. Esa irreductibilidad es la razón por la que los conjuntos pueden alterar tanto el uso como el valor de cambio de manera (inconscientemente) imprevista: no se puede comer un limón californiano en plena sequía. Volviendo a la cuestión de las intenciones y de la arrogancia, «nosotros» actuamos de manera *inconsciente*. Convertirse en una fuerza geológica a escala planetaria significa que, con independencia de lo que pienses al respecto, con

independencia de si eres consciente de ello o no, ahí estás, *siendo* eso. Esa distinción se pierde en el caso de algunas personas que reaccionan contra ese término. No se puede ser arrogante con respecto a los latidos del corazón o al sistema nervioso autónomo.

El hecho de que no tenga nada de arrogante es también la razón por la que los geoingenieros se equivocan si piensan que *Antropoceno* significa que ahora tenemos carta blanca para colocar espejos gigantes en el espacio o para llenar el océano de limaduras de hierro. El argumento de la geoingeniería es como sigue: «Siempre hemos estado terraformando; desde ahora, seguiremos actuando así de manera consciente». ³⁷ Que algo sea consciente no significa que sea bueno. Desde siempre asesinamos a otras personas. ¿Acaso el homicidio intencionado es más ético? Los psicópatas son exquisitamente conscientes del sufrimiento que infligen. En lo que respecta a las formas de vida y a los sistemas terrestres, los seres humanos a menudo interpretan el papel de la morsa con relación a las ostras:

—¡Lloro por vosotras! —gemía la morsa.
—¡Cuánta pena me dais! —seguía lamentando,
y entre lágrimas y sollozos escogía
las de tamaño más apetecible;
restañaba con generoso pañuelo
esa riada de sentidos lagrimones. ³⁸

Fijémonos en el absurdo lapsus freudiano implícito en la analogía de James Lovelock cuando este compara a Jekyll y a Hyde con la ciencia y la ingeniería. Lovelock nos llama el «equivalente especista» de los personajes de Robert Louis Stevenson. Sería apenas burlesco parafrasear así su argumentación: «Solo la megaciencia puede salvarnos. Sabemos que la megaciencia actuó como mister Hyde durante los dos últimos siglos, pero también hemos de saber que llevamos dentro un bondadoso doctor Jekyll. Seamos Jekyll. Por favor. Por favor, confiemos en nosotros, *confiemos en nosotros*». ³⁹ Ignorante de su tono, el argumento de Lovelock suena exactamente a mister Hyde, igual que la autojustificación de Jekyll en la novela.

A menos que consideremos de otra manera el concepto de *especie*, que es como considerar a la humanidad como una totalidad planetaria sin el sensiblero y opresor universalismo y sin la supresión diferencial que habitualmente implica, habremos cedido una escala entera —la escala de la biosfera, nada menos— a la en verdad arrogante tecnocracia, cuya retórica del «intentemos esto» enmascara el hecho de que, cuando intentas algo en un sistema lo bastante general, no estás *intentando*, sino *actuando* y cambiando para siempre.

Sea como fuere, no es posible deshacerse del inconsciente con tanta facilidad. He

aquí una frase semejante a «siempre hemos estado terraformando; desde ahora, seguiremos actuando así de manera consciente»: «Sé que soy alcohólico, de modo que ahora voy a beber con plena conciencia de mi enfermedad». Ser consciente de las «tendencias inconscientes» es una contradicción en los términos. Y podemos hacer una observación ecológica aún más significativa acerca del inconsciente. La ecología, al fin y al cabo, es el pensamiento de los seres a distintas escalas, ninguna de las cuales tiene prioridad sobre las demás. Cuando se amplían hasta lo que Douglas Kahn felizmente denomina *magnitud de la Tierra*, mis acciones conscientes producen un resultado *inconsciente* que yo no pretendía.⁴⁰ Incluso cuando soy plenamente consciente de lo que hago, mi ser, como miembro de la especie humana, está haciendo algo que no pretendo en modo alguno y que no podría realizar en solitario aunque quisiera.

Los seres humanos crearon el Antropoceno; inventaron tipos de agricultura que atisbamos en *Tess, la de los D'Urberville* y que ahora abarcan casi toda la Tierra y que son los culpables del calentamiento global, por no hablar de las emisiones de carbono que el modo agrícola necesitaba. No se trata de bacterias ni de limones. Esa producción tenía dimensiones involuntarias o inconscientes. A nadie le gusta que le señalen el inconsciente, y la conciencia ecológica no deja de señalarlo. Como si se tratara de una inquietante prueba documental de la refutación freudiana de la idea de que el inconsciente es una zona situada «debajo» de la conciencia o «dentro» de ella, encontramos el estilo inconsciente de cierto modo de ser humano diseminado por todo lo que está fuera de lo humano, es decir, la biosfera. Ese inconsciente es a todas luces *[geo]físico*. El atisbo de que hay un exterior no mancillado por nuestras afirmaciones, explícitas o conscientes, acerca de cómo nos posicionamos cultural o intelectualmente se ha vuelto extraordinario o incluso tabú para algunos especialistas en humanidades, justo en el preciso momento en que nos vendría bien a todos hacer un esfuerzo para pensar en ese exterior.

Hay algunas alternativas para el término *Antropoceno*. Por ejemplo, me han aconsejado que lo llame *Homogeneoceno*. Pero eso no es más que un eufemismo. El Homogeneoceno es cierto: los seres humanos han dejado su huella en cosas que consideran tan dúctiles como la cera, aunque esas cosas lloren. Sin embargo, en un sentido más perentorio, ese concepto es falso y antropocéntrico. Los yacimientos de hierro que forman las bacterias bajo la corteza de la Tierra también son homogéneos. El oxígeno, consecuencia involuntaria de la respiración bacteriana, es una parte homogénea del aire. De igual modo, Haraway y Latour yerran el tiro cuando nos sugieren que lo llamemos *Capitaloceno*.⁴¹ El capital y el capitalismo son síntomas del problema, pero

no son sus causas directas. Si la causa fuese el capitalismo, las emisiones de carbono por parte de chinos y soviéticos no habrían contribuido en nada al calentamiento global. Incluso los paladines de la difusión rehúsan llamar al pan, pan, y al vino, vino (difundidos).

El concepto de *especie*, actualizado a partir de las absurdas versiones teleológicas y metafísicas de antaño, no es en modo alguno antropocéntrico. Porque a través de ese concepto, que es abierto, poroso, parpadeante y ajeno a mi percepción, el ser humano se desarraiga decididamente del privilegiado sitio que ocupaba aparte de todos los demás seres.⁴²

El Antropoceno es el primer concepto plenamente antiantropocéntrico.

La especie de magnitud terrestre. Cuando ampliamos las cosas a escala terrena, al pensamiento le ocurren cosas muy interesantes. Algunas personas suponen que las afirmaciones ecológicas son generalizaciones universalistas: en gran medida, esas personas son partidarias de la economía capitalista, para la cual lo no humano es estructuralmente impensable, o del marxismo, para el cual lo no humano no es impensable, si bien ha mermado muchísimo la capacidad de pensar en lo no humano. Pero el pensamiento de magnitud terrestre no es universalista; es muy preciso y específico. También es profundamente paradójico en el sentido de que revela algo básico para la estructura del pensamiento: una forma de bucle.

Entiendo que *magnitud terrestre* significa «a una escala capaz de comprender el concepto de *Tierra* en toda su amplitud». Los vientos solares actúan así cuando interaccionan con el escudo magnético de la Tierra y producen auroras. El clima global hace lo siguiente: la sucesión de fenómenos meteorológicos es causada de forma descendente por una entidad gigantesca que existe a escala terrenal. La facultad humana de pensar a escala terrestre es un pensamiento tan «grande» como la aurora. Es capaz de pensar en la aurora de tal forma que su inmensidad se abre a nosotros cuando la presenciamos. Una sola persona puede hacer lo mismo desde el suelo. No hace falta ser un satélite geostacionario ni un científico ni un astronauta. Ni un representante de Naciones Unidas (ONU) ni el director de una multinacional.

Ahora es posible considerar la especie no como una cosa que podamos señalar, sino como algo semejante a la aurora, esto es, como una entidad misteriosa, pero nítida y resplandeciente. Qué fácil parece: «Mira, soy un ser humano, no un pato ni una rosquilla». Pero esa simple sensación de comodidad está bloqueando algo

tremendamente difícil: presenciar el ser gracias al cual se produce el pensamiento. El pensar entra en bucle. Y el bucle podría ser infinito o no; aún no lo sabemos, y podríamos estar forzando los límites de la computabilidad como intentemos saber si vamos a estar dando vueltas en círculo para siempre. El pensar se convierte en extraña apertura, que no en catalogación y clasificación, porque no puede presuponer que su contenido es un ser preformateado.

El *Antropoceno* es un concepto antiantropocéntrico porque nos permite considerar a la especie humana no como una cosa ópticamente dada que podemos señalar, sino como un hiperobjeto que es real pero inaccesible.⁴³ La capacidad computacional nos ha permitido considerar y visualizar cosas inaprehensibles para nuestros sentidos o para nuestra experiencia cotidiana. Vivimos en más escalas temporales de las que podemos comprender. La descripción que hace Naomi Klein del calentamiento global es válida para los hiperobjetos en general: «El cambio climático es lento y nosotros somos veloces. Cuando viajas a toda velocidad por el campo en un tren bala, parece que todas las cosas que ves están quietas: las personas, los tractores, los coches que circulan por carreteras comarcales. Pero no lo están, evidentemente. Se están moviendo, pero tan despacio en comparación con el tren que parecen estáticas».⁴⁴ Nos enfrentamos a la tarea de pensar a escalas temporales y espaciales que nos resultan poco familiares, incluso monstruosamente gigantescas. Por eso quizá nos imaginamos horrores tales como la radiación nuclear en términos mitológicos. Supongamos que lleva las riendas Godzilla, que parece haber crecido con la conciencia de hiperobjetos tales como el calentamiento global. Si cuando nació medía cincuenta metros, lo cual es relativamente mucho, en 2014 ya había alcanzado los ciento cincuenta.⁴⁵ La magnitud de la Tierra es mayor de lo que creíamos, aunque hayamos visto las fotos del Apolo 8, que ahora parecen simples reliquias de un tiempo en el que la arrogancia humana aún pasaba desapercibida, reliquias, precisamente, de una «era espacial» que se evapora en la era de los gigantescos sitios no humanos. Hemos pasado de «tener el mundo en nuestras manos» y «me gustaría comprarle una Coca-Cola al mundo» a la comprensión de que el mundo entero, incluidos *nosotritos*, estamos recibiendo el abrazo mortal de una entidad gigantesca: nosotros en cuanto especie humana. Esa misteriosa sensación de existir en varias escalas a la vez no tiene nada que ver con el patetismo de mecer una hermosa esfera azul en el vacío.

La instalación de Charles Long (*Catalin*, 2014) en The Contemporary, un museo de Austin (Texas), surgió de la idea de unos hiperobjetos a los que el artista llama *databergs*, fragmentos de datos disparatados a modo de icebergs imposibles: fatales

accidentes de tráfico en California, frente a fatales accidentes de tráfico en Texas, frente a observaciones y proyecciones del aumento del nivel del mar, frente a la tasa de desempleo entre los mayores de dieciséis años en Estados Unidos; ataques de osos en Norteamérica, frente a los Lamborghini que se venden cada año, frente al porcentaje de trabajos que se ofrecen con la palabra *ninja* en la descripción o como un atributo, frente a las ventas trimestrales de teléfonos inteligentes... Esos cómicos y mareantes icebergs informativos son pensables porque los hiperobjetos son pensables, hiperobjetos que se derriten como verdaderos icebergs.⁴⁶

Carecemos de herramientas humanísticas para el pensamiento a escala terrestre, y a menudo ello se debe a que nos hemos resistido a crearlas. Por ejemplo, los modos dominantes de marxismo académico-cultural están siendo amenazados por el antropocentrismo. Semejante antropocentrismo se aferra a un aspecto del pensamiento de Marx, según el cual el peor arquitecto siempre es superior a la mejor abeja. Cierto es que el propio Marx escribió con agrado sobre cuestiones ajenas a la esfera humana y ajenas a la esfera del capital. Sin embargo, la tensión antropocéntrica del marxismo cultural restringe radicalmente lo no humano, y convierte a los seres no humanos en meros aspectos de las vías metabólicas humanas. Para ese marxismo, la *naturaleza* no son los árboles de verdad ni los zorros árticos, sino los árboles y los zorros a medida que son metabolizados por las relaciones económicas humanas. El valor de uso no consiste en «para qué sirven realmente las cosas», sino en «para qué les sirven a los seres humanos». En ese sentido, hasta las definiciones aristotélicas de las cosas por medio de su causa final son más incluyentes.

Cuando Marx habla del agotamiento del suelo, lo que le preocupa no son las lombrices ni las bacterias. A Marx le interesa la capacidad humana de metabolizar energía suficiente para seguir viviendo.⁴⁷ Pero incluso el suelo, en ese estrecho sentido correlacionista, está demasiado sucio para que algunas formas de marxismo cultural se molesten en mencionarlo.⁴⁸ Esa ansiedad correlacionista respecto a la cantidad de realidad que contienen los marxismos surge al mismo tiempo que la progresiva conciencia de que incluir la producción de *energía* (tierra, sol, gas natural, viento, carbón, etcétera) en los relatos históricos del espacio social genera una imagen más global que la que sugiere la noción de que las relaciones económicas humanas y la lucha de clases que entrañan son lo que confiere realidad a las cosas: «Todas las narraciones de los cambios que se producen en la condición humana son narraciones de la cambiante explotación de las fuentes de energía, o descripciones de regímenes metabólicos. Ese argumento no es solo una dimensión más general del dogma de Marx y Engels, según el

cual la historia es la historia de la lucha de clases, sino que también está mucho más cerca de los descubrimientos empíricos. Su generalidad tiene mayor extensión porque engloba las energías tanto naturales como humanas». ⁴⁹ «Una dimensión más general»: la elocuente frase de Sloterdijk lo dice todo. Esto va de escalas y de cómo los seres humanos estamos fuera de escala, atrapados y preocupados por todo tipo de *sitios* no humanos. Los sitios ya no son simplemente humanos. El marxismo tradicional no da explicaciones sobre una enorme franja de realidad terrestre. Eso es lo que sucede cuando, al igual que Kant, dejamos en un rincón del universo la decisión de qué cuenta como real: en el caso de Kant, la distancia que hay entre el sujeto (humano) y todo lo demás; en el caso de Marx, la distancia entre las relaciones económicas (humanas) y todo lo demás.

Se podría argumentar que las «cabezas de ganado» son tan proletarias como los obreros. ⁵⁰ La etimología que relaciona la propiedad patriarcal (*chattel*, en inglés) con los seres no humanos (*cattle*, en inglés), con el conjunto de activos y bienes (capital) aclara bastante las cosas. ⁵¹ Podría darse el caso de que, para que el espectro del comunismo rondara bastante más la tierra, el espectro de lo no humano tuviera que ser abarcado por el espectro del comunismo. El comunismo total debería incluir lombrices y bacterias, si bien por razones, expuestas en «El tercer hilo», que se parecerían más a grupos anárquicos que a un sistema para gobernarlas todas. ¿Cómo vamos a considerar la totalidad y la colectividad en un momento en que no hay razones válidas para detenerse en cierta especie o límite escalar? Pues de eso deberíamos ocuparnos, de pensar en la coexistencia futura, esto es, una coexistencia libre de las ataduras de los conceptos actuales.

La mejor abeja. Marx escribe que la mejor abeja es siempre menos hábil que el peor arquitecto. ⁵² Eso es porque el arquitecto está imaginando su edificio y la abeja solo está ejecutando un algoritmo. Podríamos refutar esa afirmación de dos maneras: 1) tomando en consideración las abejas; y 2) tomándonos en consideración a nosotros mismos. Examinémoslas por separado.

Empecemos por 1). Podríamos realizar muchos costosos experimentos para averiguar si las abejas imaginan cosas. Como es lógico, tendríamos que saber qué estamos buscando; busquemos pruebas empíricas de que la imaginación existe. Por ejemplo, podríamos averiguar si las abejas dudan. Si dudasen o mirasen a su alrededor mientras

realizan una tarea, tendríamos una prueba de que no se limitan a ejecutar un algoritmo a ciegas.

Tan a la defensiva están algunos marxistas con respecto a esta cuestión —quizá perciben el peligro—, que en ocasiones afirman que ese pasaje es una metáfora. Esto es, algunos marxistas afirman que cuando Marx dice «abejas» en realidad quiere decir «obreros» y cuando dice «arquitectos» quiere decir «la burguesía». Pero, en todo caso, eso es aún más insultante, y no solo para las abejas. Según esa interpretación, Marx está diciendo que los obreros realizan tareas a ciegas. ¿Cómo diablos se van a imaginar esos pobres androides lo que está sucediendo, como para encima provocar una revolución? ¿Y cómo iban a estar a la altura de su esencia genérica, el concepto marxista que describe imaginativamente a los seres humanos creando sus propios entornos? Los obreros tendrían que dejar la esencia genérica en manos del arquitecto, quien, aun siendo torpe, haría el trabajo mejor que ellos.

Se ha demostrado que las hormigas que suben pequeñas escaleras miran a su alrededor en vez de avanzar automáticamente. Sopesan las opciones cuando se trata de encontrar un sitio donde vivir.⁵³ Esos descubrimientos sugieren que las hormigas prevén y evalúan las situaciones, lo cual es al menos parte de lo que se supone que hacen los arquitectos cuando proyectan un edificio. También se ha demostrado que las abejas trazan mapas mentales para encontrar el camino de vuelta a casa; no ponen el piloto automático.⁵⁴ Estamos empezando a admitir que los seres no humanos tienen mente. Ciertos experimentos creativos han demostrado que las ratas sienten arrepentimiento.⁵⁵ El problema de la táctica refutatoria 1), sin embargo, es que nuestro pobre científico debe saber más o menos qué está buscando antes de realizar el experimento, y eso significa estar siempre obsesionado con un complejo problema que afecta tanto a las ciencias como a las humanidades en el Antropoceno, la era de Hume: la era en la que no hay causas ni efectos objetivables ardiendo debajo de las ruedas dentadas. Causa y efecto son inferencias que hacemos nosotros con respecto a las correlaciones estadísticas de los datos (por cierto, las correlaciones exactas entre datos *ecológicos*, dado que la realidad ecológica es tan rica y ambigua, son difícilísimas de encontrar).⁵⁶

Las causas y los efectos están «delante» de las cosas, no detrás de ellas: delante ontológicamente, que no espacialmente.⁵⁷ Lo cual equivale a decir que para que haya causalidad debe haber objetos. En este sentido, por raro que parezca, dada nuestra tendencia a volver a las teorías causales mecanicistas, la causalidad en un mundo posnewtoniano ocupa un lugar de pleno derecho *en la dimensión estética*.

Los científicos están empezando a comprender algo que sabemos desde hace algún tiempo en las humanidades y las artes: nos enredamos en los datos que analizamos. Kant cimentó las intuiciones de Hume acerca de la causalidad en ese pensamiento, al que ahora llamamos correlacionismo. No vemos las cosas en sí, sino que vemos correlatos humanizados de esas cosas. Pero *hay* cosas en sí. De modo que estamos atrapados en un dilema que se llama *círculo hermenéutico*. Los científicos lo denominan *sesgo de confirmación*, razón por la cual hoy solo un pequeño porcentaje de los físicos cree que la física dice algo medianamente creíble acerca de la realidad.⁵⁸ Les preocupa, no sin razón, una inferencia básica de Hume que el *cientificismo*, no la ciencia, lleva dos siglos bloqueando. Puesto que algunos somos científicistas, aunque seamos científicos, ese bloqueo no resulta extraño, pues el *cientificismo* es en cierto modo una manera de taparnos los oídos para no darnos por enterados de las cuestiones más interesantes que plantea la ciencia como tal. La ciencia renuncia a todo haciendo todo tipo de afirmaciones ontológicas, abstención esa que te convierte en científico con mucha más eficacia que el juramento hipocrático para convertirse en médico.

La expresión *sesgo confirmatorio* es en sí misma un síntoma de algún tipo de sesgo de confirmación... «Sesgo confirmatorio» sugiere que hay cosas por ahí e interpretaciones por aquí, y que esas interpretaciones pueden, por tanto, estar sesgadas. Pero esa idea de los objetos por ahí y los sujetos por aquí es precisamente lo que el correlacionismo y su consiguiente círculo hermenéutico consideran ilegal; es un *factoide metafísico* que se ha colado de manera preteórica en tu pensamiento. Poco importa que Kant hubiera introducido subrepticamente esa hipótesis, que es la vieja imagen aristotélica —y «agrícola»— de las sustancias blandas decoradas con accidentes.⁵⁹ Así es precisamente como no podemos suponer las cosas. Se trata del tipo de cosa que da lugar a ideas como que las abejas son simples robots ciegos y los arquitectos son sujetos que desafían la gravedad. Dios nos asista; no querríamos que nos degradaran al rango de cosa, porque todos *sabemos* de antemano que las cosas son bultos.

El prejuicio contra las cosas en cuanto bultos es una de las razones por las que la ontología orientada a objetos recibe tantas críticas. Al decir «objeto», la OOO toca una tercera vía. En esa afirmación hay una tercera vía de creencias que es aún más sensible a la esencia de las entidades, sensible por sus implicaciones políticas, sensible además porque esas creencias fueron conectadas a la superficie de la Tierra con tanta eficacia que ahora millones de formas de vida están en peligro de extinción. En 2014, el Fondo Mundial para la Naturaleza declaró que el 50 % de los animales (las formas de vida del reino animal) han desaparecido durante los últimos cuarenta años.⁶⁰ Al darnos cuenta de

esa atrocidad, queremos seguir soñando nuestro sueño antropocéntrico porque nos parece más seguro. Pese al provocador uso de la palabra *objeto*, la OOO es diametralmente distinta de los sueños. La OOO podría ser una forma de despertar.

Analicemos ahora la táctica refutatoria 2).

La ausencia de pruebas empíricas con respecto a la imaginación apunta a una forma mucho más barata y eficaz de comprobar si la mejor abeja es siempre menos hábil que el peor arquitecto. ¿Qué tenemos de momento? Tenemos la sensación de que las abejas y las hormigas hacen cosas que se parecen a las que hacemos nosotros con la mente. Así pues, por simple deducción, no somos tan especiales como creíamos. Pero podemos dar un paso atrás y pensar en la evidente realidad del estado de las cosas, es decir, en que carecemos de pruebas empíricas fiables con las que demostrar qué es la imaginación. No digo que no exista la imaginación. Ni mucho menos. Lo que quiero es que el marxista demuestre que el *arquitecto* tiene imaginación. Quiero pruebas de que yo tengo imaginación, en cuanto ser humano. Pruebas de que no estoy ejecutando un algoritmo. Más concretamente, pruebas de que mi idea de que no estoy ejecutando un algoritmo no es solo el tipo de algoritmo para el que estoy programado.

Como veremos a menudo en *La ecología oscura*, la paranoia de que yo podría *no* ser una persona es en realidad la condición tácita de *ser* una persona. Ya que resulta tan estimulante, por lo común nos gusta elegir uno de los términos de la dualidad. Podríamos decidir que no existe la imaginación, que estamos completamente condicionados, pero eso es como reducir las cosas a materia. Los pensamientos son funciones de los cerebros o algo por el estilo, quizá en el sentido que les da el *materialismo eliminador*: si podemos explicar la mente como función cerebral, entonces es que *la mente no existe*: la mente es una ilusión. La mente, desde ese punto de vista, no es siquiera una característica del cerebro. O podríamos decir lo contrario, esto es, que existe la identidad personal y que esta es completamente distinta de ser una máquina determinada. Tal vez podríamos respaldar esa teoría con alguna idea acerca de los *qualia* mentales o de la irreductibilidad de la conciencia. Lo interesante es que estamos intentando deshacernos de una asombrosa maravilla. Y, como creo, igual que Platón, que el asombro es la sustancia fenomenológica básica de la filosofía, digo que al tomar esos caminos estamos suprimiendo de manera implícita los sistemas filosóficos.

Si tienes alguna duda o dificultad para demostrar que los seres humanos tienen imaginación, eso es estupendo, pues significa que has aceptado la ciencia moderna, lo que significa que has aceptado la filosofía moderna desde el comienzo del Antropoceno. Y si no intentas ahuyentar la duda, como la duda de una hormiga en una diminuta

escalera, eso es incluso mejor, pues significa que has aceptado las razones profundas de la validez de la ciencia y la filosofía modernas. No has destruido el asombro. Te has convertido en científico, pero no en científicista. Te estás negando a vapulear las cosas con la metafísica. Estás iniciando la difícil actualización de conceptos tales como *persona*, *cosa* y *especie*, tan importantes para el pensamiento humano en una era ecológica, y tan importantes para la continuidad de las formas de vida.

Estás empezando a pensar a escala terrestre.

A escala terrestre, las distinciones antropocéntricas ya no cuentan. O, mejor aún, dejan de ser delgadas y rígidas; cuentan de una manera muy diferente. Esas distinciones incluyen binomios del tipo *aquí/allí*, *persona/cosa*, *individuo/grupo*, *consciente/inconsciente*, *sensible/insensible*, *vida/inercia*, *parte/todo* e incluso *existente/inexistente*. La biología plantea el problema de la vida como tal. Que la frontera entre vida e inercia no haya desaparecido, que se vuelva, en cambio, mucho menos delgada y rígida, es una cuestión biológica cuando empieza a entrar en crisis, en la medida en que esa frontera resulta ser más que frívolamente flexible. Algunas personas, por ejemplo, se preguntan si la evolución se limita a las sustancias químicas orgánicas. En el límite entre biología y química, Darwin es de poquísima utilidad, a menos que osemos incluir en sus teorías algo semejante a la selección natural a escala química.⁶¹ Como veremos más adelante, todo esto versa sobre lo importantísima que es para la realidad la formación de modelos, pues estos son el fundamento de la replicación.

La misma actualización es aplicable a la sensibilidad, la conciencia y, en una era ecológica, a lo humano y lo no humano, de manera tal que ideas como *mundo* y *aquí* ya no parecen grandes nociones abstractas, sino conceptos pequeños, locales y humanizados. Repitémoslo: eso no se debe a que no haya sitios. Como apunté antes, en la ciencia evolutiva no se puede observar un pato con el fin de comprobar para qué «sirve» desde el punto de vista humano. Los patos no «sirven» para nada en concreto. La teleología se ha evaporado, las jerarquías se han desmoronado; pero sigue habiendo patos y seres humanos, y la Tierra sigue existiendo, así como la sensibilidad y las formas de vida en contraposición a los cristales de sal. Esas representaciones son cada vez más vívidas, a la par que las diferencias que establecemos entre ellas resultan cada vez más cuestionables.

Quizá no era esto lo que esperábamos. A lo mejor esperábamos que, a escala mucho mayor, las cosas fueran mucho más fáciles de comprender. De hecho, podríamos tachar de simplistas a quienes intentaran pensar a escalas mayores. Podríamos incluso alegar que los engañaron. Podríamos acusar a alguien de ser un poco *hippy* por pronunciarse a

escalas que van más allá de lo humano. Pensamos que el *hippy* se engaña ideológicamente cuando dice que las cosas importan (devienen «reales») fuera del ámbito económico humano. Todo ese *somos el mundo y salvemos la Tierra* es palabrería burguesa para que sigamos siendo dóciles.

Nuestro marxista tiene esa reacción alérgica porque quiere explicar a toda costa el asombro kantiano; nos asombramos de que haya cosas, pero, cuando las buscamos, no encontramos más que datos cosificados con matices humanos. Nunca vemos una gota de lluvia; sentimos la lluvia, pensamos en las gotas, percibimos la humedad.⁶² El propio Kant intenta contener el estallido diciendo que hay una forma superior de comprender la gota de lluvia, que es tratándola matemáticamente por medio del concepto de *ampliación* como fundamento de lo que es una cosa. El sujeto trascendental es el ser que decide si una cosa es real o no. Los poskantianos contienen el estallido de dos maneras. O lo reducen todo a materia y pasan por alto las implicaciones de la filosofía moderna y de la ciencia que descende de ella, o bien ocultan la diferencia entre fenómeno y cosa, afirmando con más rotundidad que Kant la existencia de un árbitro que confiere realidad a la cosa. Surge entonces una procesión de sucedáneos del sujeto kantiano: *Geist* (Hegel), *voluntad* (Schopenhauer), *voluntad de poder* (Nietzsche), *Dasein* (Heidegger).

Y, en el caso de Marx, las *relaciones económicas humanas* confieren realidad a las cosas. Y, en la extremada versión hegeliano-lacaniano-althusseriana, esas relaciones son una «última instancia» que determina todo lo demás, como la ventosa de una gigantesca criatura submarina, tan adherida a una roca que es imposible separarla de ella. Así pues, para el marxista cultural, retuiteando de manera inconsciente un modelo sustantivo-accidental de cosas, hay ideologías (accidentes) y relaciones económicas humanas (sustancia).

Al expresarlo de ese modo, he cometido un terrible pecado, porque acabo de usar la palabra *humanas*. Al usar esa palabra, doy a entender que podría haber un mundo o mundos situados más allá de lo humano, que es lo mismo que decir que esos mundos existen. He roto un tabú al insinuar que el marxismo no lo explica todo, porque hay gatos, corales y galaxias. El propio concepto de *ecología*, acuñado por Ernst Haeckel, era un modo de decir *economía de la naturaleza* de manera compacta. Los castores, las arañas y las bacterias también metabolizan las cosas. Formar parte de una especie no es tan bueno como lo pintan.

Esa humillación significa que, reivindicaciones geopolíticas aparte, el marxismo cultural no es bastante *geo* para pensar en la geopolítica. De modo que el marxismo cultural deja caer una lluvia de acusaciones contra los pecadores: son racistas o sexistas

o colonialistas porque utilizan conceptos tales como *especie*. O eres feminista, o eres un realista especulativo.⁶³ La Administración Bush, con su «o estás con nosotros, o con los terroristas», empleó la misma precaria lógica teísta.

Arrinconados en un cuchitril y reducidos a una apoplética doble moral, los acusadores ocultan una auténtica ansiedad: la especie en sentido teleológico resulta inconcebible para el marxismo. Pese a la carta de admiración que Marx dirigió a Darwin, la noción de *esencia genérica* sigue ciñéndose a la teleología en el sentido de que, según la radical definición correlacionista, los seres humanos «sirven para» crear su propio entorno, y esa cualidad es única: olvídate de las hormigas y de los castores. La incapacidad de pensar en la especie se apoya, pese a Marx, en Feuerbach, cuya intención era demostrar que la especie no era en modo alguno una abstracta generalización universalista, sino una entidad finita y concreta, si bien una entidad que existe a una escala mayor que aquella a la que normalmente aplicamos el pensamiento. La esencia genérica coincide con la doctrina de Aristóteles. Los seres humanos producen cosas, es decir, las imaginan, a diferencia de las abejas, las cuales (digo «las cuales» en vez de «quienes», para aquellos que usan ese concepto) son solo robots. Y los robots son solo cosas. Y las cosas son bultos inconscientes, inanimados y decorados con accidentes.

Recordemos que ese problema es también perfectamente aplicable a la teoría económica capitalista. La economía capitalista es también una práctica antropocéntrica que no suele tener en cuenta las cosas que el pensamiento ecológico y la política requieren: seres no humanos y escalas de tiempo desconocidas. Si consideramos la política pública valiéndonos de escalas temporales que incluyen el calentamiento global, la teoría económica tiende a levantar las manos y decir «esto no encaja en nuestra ciencia»: evidentemente.⁶⁴ Lo que se quiere decir, en realidad, es «esto no hace efectiva nuestra interpretación de los datos, puesto que, a diferencia de los físicos, nosotros no queremos darnos cuenta de que podríamos vernos afectados por un sesgo de confirmación». Según la economía, la depresión por cuestiones ecológicas es peligrosa, absurda o imposible; no sé cómo puede ser las tres cosas a la vez sin convertirse en un pseudoobjetivo politizado, pero se trata nuevamente de que «la ciencia» no lo justifica: ¿por qué iba nadie a aplicar un impuesto sobre los bienes que entran o salen del país, a menos que fuese un «autoritario» con aversión al «libre comercio»?⁶⁵ Semejante razonamiento hace oídos sordos a los seres no humanos, cuya inclusión en el pensamiento nos obliga a pensar, por ejemplo, en minimizar o en cambiar el uso que se hace de la energía, tal vez gravando las cosas que deben recorrer trayectos largos. La psicología y la economía —las «ciencias» más próximas a los seres humanos— son,

como es lógico, profundamente antropocéntricas y reacias a tener en cuenta que a lo mejor están atrapadas en bucles hermenéuticos.

Considerar lo humano a escala terrestre es pero que muy raro: extrañamente familiar y familiarmente extraño. Es como si me diera cuenta de que soy un zombi, o, mejor aún, de que soy parte de un zombi contra mi voluntad. De nuevo, cada vez que arranco el coche no pretendo destruir formas de vida, que es lo que *destruir la Tierra* significa en realidad. Esa acción tampoco tiene ningún valor estadístico. Sin embargo, de forma misteriosa e inquietante, ampliada a escala terrestre para que haya millones de manos girando millones de llaves de contacto en millones de motores de arranque cada pocos minutos, la Sexta Extinción Masiva es precisamente lo que se está provocando. Y algunos órganos del zombi son conscientes de que hay un problema con las emisiones de carbono desde hace por lo menos sesenta años. Los primeros datos sobre el calentamiento global se publicaron en 1955.⁶⁶ Los seres humanos han garantizado ya la presencia de más de cuatrocientas partes por millón de dióxido de carbono en la atmósfera terrestre. En el Ártico, las temperaturas son las más altas desde hace 44.000 años.⁶⁷

Parece no importar si estoy pensando en la extinción o no, si la deseo o no, incluso si enciendo o dejo de encender mi propio coche. Pero, volviendo a la pregunta: ¿soy consciente de mis actos? Demuestra que no soy mejor que la mejor abeja. Demuestra que mi idea de conciencia, por no hablar del libre albedrío, no es más que el algoritmo que ha desarrollado mi especie al evolucionar. Desprovisto de su contenido teleológico—tan metafísico, tranquilizador y fácil de identificar—, el concepto de *especie* es un pensamiento raro que no surge en ningún reino infinito o universal, sino a escala terrestre. Es estrictamente siniestro en el sentido freudiano; recordamos que, según Freud, los sentimientos siniestros, en el fondo, hacen referencia a la intimidad reprimida del cuerpo materno, al útero y a la vagina de donde saliste.⁶⁸ Eso resulta significativo porque pensar en ese cuerpo materno a escala terrestre equivale a pensar en la encarnación y la interdependencia ecológicas. Ese útero no es solo un símbolo de la biosfera, ni siquiera un signo indicativo de la biosfera, que la señala como si fuese una huella o un intermitente. El útero *es* la biosfera en una de sus múltiples formas, de igual modo que mi persona, cuando hace girar la llave de contacto, *es* el ser humano en una de sus múltiples formas. Es y no es, pues así se sabe cuándo es real. Ser real es ser contradictorio, es formar parte de un conjunto que no te incluye. Ser real no es fácil de identificar, ni fácil de imaginar, metafísica y continuamente presente.

Cuando pensamos en la especie de esa manera, vemos el calentamiento global como

un *problema retorcido* o incluso *retorcidísimo*.⁶⁹ Un problema retorcido es aquel que se puede diagnosticar racionalmente, pero que carece de solución racional. Presenta cuatro aspectos principales:

1. Los problemas retorcidos son *irreducibles* y, por tanto, difíciles de prever y conceptualizar. Asimismo, son improbables. Si «resolvemos» el calentamiento global, no podremos demostrar que este ha destruido la Tierra...
2. Los problemas retorcidos son *inciertos e interminables*: no hay manera de prever cuándo dejará de plantearse el problema.
3. Los problemas retorcidos son *alógicos*, en el sentido de que las soluciones no pueden considerarse verdaderas o falsas, sino solo buenas o malas. Tenemos entonces una división muy clara entre ética y ontología, una división que en teoría nos gusta («no se puede sacar una *posibilidad* de una *aseveración*»), pero que en la práctica detestamos: los humanistas contemporáneos queremos ideas sobre la realidad que estén vinculadas a una política fácil de identificar.
4. La *irreversibilidad*: no hay periodos de prueba, ni marcha atrás, ni intentos de resolver los problemas retorcidos, sino apenas soluciones reales que alteran radicalmente las cosas.

Parece no haber manera de resolver limpiamente un problema retorcido y saber que lo hemos logrado. Al igual que los poemas, los problemas retorcidos son bucles para nosotros. Sabemos que la lectura de un poema es provisional y que la forma de leerlo influye en nuestro pensamiento; lo mismo vale para el calentamiento global. Los problemas retorcidos hacen patente la extraña forma helicoidal de los seres ecológicos. A decir verdad, el calentamiento global es un problema retorcidísimo: un problema retorcido para el que se nos acaba el tiempo, para el que no hay ninguna autoridad central; quienes buscan la solución del problema también la crean, y las normativas descartan el futuro de manera radical.⁷⁰ La superlatividad tiene que ver con la manera de estar físicamente atrapados *en* el problema: la biosfera dañada. Tenemos, pues, una evidente relación helicoidal con el problema. En una extraña pseudoinversión helicoidal de la canción, *el mundo entero nos tiene en sus manos*, porque nos hemos convertido en una fuerza geofísica.

Los problemas retorcidos tienen límites inciertos porque son siempre síntomas de otros problemas. El calentamiento global es un síntoma de industrialización, y la industrialización es un síntoma de una agricultura tremendamente acelerada. ¿De qué es

síntoma esa aceleración? Podríamos decir que del capitalismo, pero eso sería un círculo vicioso: la aceleración agrícola y la consiguiente industrialización son síntomas de capitalismo, por no hablar de las formas existentes de comunismo. Así pues, estamos buscando el problema del que esas cosas son síntomas. ¿Cuál es? ¿Por qué, si tiene tanta influencia, es tan difícil de señalar?

Agriológica. Dos razones: está en todas partes y es tabú. Podrían tacharte de primitivista solo por mencionarla.

En la Edad de Oro, la agricultura era abominable. En la Edad de Plata, la impiedad surgió en forma de agricultura. En la Edad de Oro, el hombre se alimentaba de frutos y raíces que obtenía sin esfuerzo. Para que el pecado existiera en forma de cultivo, la vida del hombre se acortó.⁷¹

Maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida, espinos y cardos te producirá y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres y al polvo volverás.⁷²

Dos textos antiguos, escritos durante la temporalidad agrícola, condenan la agricultura con asombrosa precisión: la ciencia está de su parte.⁷³ Fijémonos en *Paleopathology at the Origins of Agriculture [La paleopatología en los orígenes de la agricultura]*. El propio título sugiere de manera fugaz que hubo «una patología antigua» (*paleopatología*), como si los orígenes de la agricultura hubieran sido patológicos. Es como si la ciencia no pudiera evitar el empleo de la retórica propia de las religiones agrícolas, como si la ciencia estuviera suspendida en un tiempo agrícola. Esa retórica enfrenta la agricultura con la agricultura en lo que podríamos denominar *autoinmunidad* agrícola, es decir, una alergia agrícola a sí misma. Los relatos de la Era Axial fundacional (agrícola) describen los orígenes de la religión como el comienzo de los tiempos agrícolas: *un origen en el pecado*. Los textos son más que explícitos, luego es extraño que no se nos ocurra leerlos así. En voz bien alta, dicen que la religión como tal (¿había «religión» antes?) se apoyó en la *impiedad*. Y los cardos siguen creciendo, el sudor sigue rezumando y los seres humanos provienen del polvo, que no de sí mismos, como posteriores mitos agrícolas proclamarán (desde el ciclo tebanos hasta la Ilustración). Presenciamos el extraordinario espectáculo de la «religión» hablando de sí misma como de una reflexiva y reflectante espiral de salvación y pecado, con crecientes ciclos positivos de retroalimentación. Como la agricultura.

Ahora, fijémonos en el siguiente texto. El autor está contemplando un valle en China: «Bosque, campo, tierra de labranza, desierto: ese es el ciclo de la vida en casi todas las

agriculturas industriales. [...] Los estadounidenses, aunque nuevos en nuestro país, estamos destruyendo la tierra mediante la erosión más deprisa que ningún otro pueblo anterior. [...] Usamos las máquinas tanto para crear cosas como para destruirlas». ⁷⁴ Era el año 1929. Aparte de la distancia en el tiempo entre esos tres textos, ¿hay que añadir algo más?

¿Qué es esa especie *humana*, instigadora del Antropoceno, frágil dibujo en la arena? El término, tal como se usa aquí, no es esencialista, si por *esencialismo* entendemos que el modo de ser de las cosas equivale a su constante presencia metafísica. Esa es la misma metafísica que no es estrictamente pensable en el linaje de Kant y sus descendientes, incluido Heidegger, quien inspiró a Lacan, quien instruyó a Foucault, quien nos habló de rostros pintados en la arena. No pensable, o sea, si quieres ser moderno; y no pensable en el sentido de que las paradojas insostenibles surgen cuando intentas pensar de ese modo.

La idea de una presencia constante proviene, en última instancia, de una ontología predeterminada que persiste durante el interminable momento en el que el Antropoceno es una perturbadora fluctuación. Estamos aún en ese momento «presente» de doce mil años de duración, en ese destello de tiempo geológico. Lo que sucedió en Mesopotamia está sucediendo «ahora», y por eso *Ecología oscura* se refiere a nosotros como mesopotámicos. Este largo ahora comenzó en alguna parte, en algún momento. Está delimitado. Pero pensar fuera de él, puesto que ese propio exterior depende del ahora, es pensar dentro de él. El fenómeno contemporáneo de la dieta sin gluten es un ejemplo perfecto; la dieta que obsesiona a una tercera parte de los adultos estadounidenses, pese a que la intolerancia al gluten afecta a menos del 10 % de la población. *Gluten* suena a algo abyecto y glutinoso, y se encuentra en el trigo: la agricultura es pecado, como dice el Génesis. Una reacción tan alérgica de la modernidad a sí misma resulta absurda: hasta los neandertales hacían pan. Pensemos en el moderno odio al cuerpo, que engarza con un profundo (y preciso) desasosiego porque «algo va mal» y luego se funde con el primitivismo: «la dieta paleo». La palabra *paleo* indica que algo pasa con el Neolítico, que es el término que usamos para referirnos a las formas sociales posmesopotámicas: algo va mal, *como ya había apuntado el Génesis*.

Recuerda bien la Tierra. Pensar fuera de la caja neolítica entrañaría ver y hablar a una escala que a los humanistas nos resulta embarazosa, ridícula o sospechosa desde el punto de vista político. Tal vez sea del todo estrafalario: pensar así es de lunáticos. Ejemplos hay, pero son bastante marginales. Podríamos encontrarlos, por ejemplo, en la depresión

drogopsicodélica del grupo tecnobritánico Orbital (en danza desde 1989). El vídeo que hicieron para la canción «The Box» es un portento de escalas de tiempo yuxtapuestas. Una vagabunda solitaria, interpretada por Tilda Swinton, está quieta en un sitio durante un rato. Una cámara la graba a ella y lo que sucede a su alrededor. Luego, la película se acelera y la vagabunda parece estar caminando por una megaciudad mientras los coches y los viandantes pasan a su lado a toda velocidad. El papel de la protagonista es difícilísimo, pues debe expresar la complejidad de pensar en distintas escalas a la vez: ese es el pensamiento que requiere la conciencia ecológica.

La intérprete se detiene ante una tienda de electrónica. Observa los televisores del escaparate. Sin que se den cuenta los transeúntes, pues esto sucede en una escala de tiempo relativamente lenta para ellos, las pantallas envían mensajes en clave. Solo la vagabunda los ve: su ámbito temporal le permite leer unos mensajes que para los otros no son más que fugaces destellos. Hay que parar el vídeo para leer la evocadora secuencia:

¡RECUERDA BIEN LA TIERRA!

MALA
ESTROPEADA
PUTREFACTA
PLANETA
MALTRECHO
TORMENTAS DE POLVO
EN PELIGRO
¡DESPIERTA!
LOS MONSTRUOS EXISTEN ⁷⁵

Es un momento —paranoide y siniestro— de conciencia ecológica. ¿Quién es el monstruo? Sófocles lo compendió en el pasmoso segundo coro de *Antígona*: «De todos los seres inquietantes, el hombre es el más perturbador». ¿Por qué? Porque ara la tierra y porque sabe cuánto perturba a la Tierra el arado. «TORMENTAS DE POLVO» es una clara referencia al desastre de los bucles agrícolas de retroalimentación. Nos perturba nuestra perturbación, pero no nos detenemos: ver «LOS MONSTRUOS EXISTEN» en la pantalla de un televisor en un escaparate es como la fantasía de ver un rostro monstruoso en el espejo cuando pasas por delante de este.

Imagínate cómo sería *ver* las cosas en más de una escala de tiempo, de igual modo que la geología y la ciencia del clima las *piensan* en más de una. Imagínate por un momento que la distancia entre fenómeno y cosa se acortara y que pudieras ver todas las cosas. Eso es lo que le sucede a la mujer de «The Box». La vagabunda solitaria percibe la frase «LOS MONSTRUOS EXISTEN» en la pantalla de un televisor que nadie más

puede ver: se necesita la temporalidad ampliada en que está viviendo ella para verla. Es como ser capaz de ver hiperobjetos. ¿Por qué es tan inquietante? Porque *tú ya estás viviendo* en más de una escala de tiempo. La conciencia ecológica nos desorienta por culpa de esas múltiples escalas. Percibimos que *hay* monstruos, aunque no los veamos directamente.

Hay un monstruo en el espejo oscuro, y tú eres el cono de uno de sus ojos. Cuando la especie humana ya te ha intimidado bastante, ves algo incluso mayor que el Antropoceno merodeando por ahí, oculto a plena vista en la prosa de Thomas Hardy, en los montones de fruta del supermercado, en los gigantescos aparcamientos, en el índice de suicidios. ¿Qué diablos es esa estructura que parece aún mayor que la era del vapor y del petróleo? ¿No tenemos ya bastante con los automóviles y las perforadoras? Hardy nos muestra en pantalla panorámica la producción agrícola, para que podamos ver no solo el empobrecimiento de la clase obrera campesina en general y de las mujeres en particular, sino también la gigantesca maquinaria de la agricultura: no solo máquinas específicas, sino *la máquina que es la agricultura como tal*, una máquina anterior a la maquinaria de la era industrial. Antes de que el hilo del destino empezara a ser tejido en un telar mecánico, la maquinaria ya estaba chirriando.

Breve historia de la agrilogística. Ecología oscura llamará *agrilogística* a esa maquinación de doce mil años de antigüedad. Dicho término hace referencia a una logística agrícola específica que surgió en la Media Luna Fértil y que sigue arando la tierra. Logística, porque es una aproximación —técnica, programada y perfectamente lógica— al espacio construido. Logística, porque avanza sin retroceder y sin replantearse la lógica. Una logística viral que al final requiere máquinas de vapor e industrias para alimentar su proliferación.

Agrilogística: un programa agrícola tan próspero que ahora domina las técnicas agrícolas en todo el planeta. El programa crea un hiperobjeto —la agricultura global—, que es el abuelo de los hiperobjetos, el primero fabricado por el hombre y el que ha engendrado muchos más. Dañino desde el principio para los seres humanos y otras formas de vida, actúa a ciegas, como un programa informático. La homología es estrecha, puesto que los algoritmos desempeñan un papel decisivo a la hora de ampliar el alcance de la agrilogística. Con grandes bases de datos se hacen granjas más grandes. ⁷⁶

La agrilogística promete eliminar el miedo, la ansiedad y las contradicciones —físicas, ontológicas y sociales— estableciendo rígidos límites entre los mundos humano

y no humano, y reduciendo la existencia a mera cantidad. Aunque perjudicial, ha tenido mucho éxito, porque el programa es muy persuasivo. La agrilogística es la pistola humeante que hay detrás de las chimeneas causantes de la Sexta Extinción Masiva. No es difícil ver un ejemplo del alcance de la agrilogística en el hecho de que los europeos toleran la leche. Se propició una mutación genética unos miles de años después de que los campesinos de la Media Luna Fértil hubieran reducido ya el contenido de lactosa en la leche de sus vacas. Los seres humanos que tienen esa mutación se convirtieron en portadores agresivos para la agrilogística, y la agrilogística acabó con las primitivas formas sociales europeas.⁷⁷

Las herramientas analíticas humanistas que poseemos en la actualidad no pueden funcionar a una escala adecuada para la agrilogística, porque son en sí mismas productos agrilogísticos. La escisión entre naturaleza y cultura que seguimos usando es el resultado de una escisión entre naturaleza y agricultura (*colono* y *culto* están relacionados con la labranza y los cultivos). Esa escisión es un producto de las subrutinas agrilogísticas, y establecen por fas o por nefas la violenta y arbitraria diferencia entre ella misma y aquello que «conquista» o delimita. Diferencias aparte, las confusiones y las distinciones cada vez más pequeñas que surgen de ahí permanecen dentro del campo conceptual agrilogístico.⁷⁸

La agrilogística surgió de la siguiente manera. Hace unos doce mil quinientos años, un cambio climático, vivido por los cazadores recolectores como una catástrofe, impulsó a los seres humanos a buscar una solución para el miedo que les daba no saber de dónde iba salir el siguiente almuerzo. Era el final de la Edad de Hielo, la última parte de un periodo de glaciaciones. Una sequía de más de mil años obligó a los seres humanos a emigrar. Resultó que en la Media Luna Fértil de Mesopotamia, la cebada y el trigo crecían silvestres bajo los árboles. Lo mismo cabe decir del arroz en China; del maíz, la calabaza y las judías en América; y del sorgo y el ñame en África. Curiosamente, el ocumo de Nueva Guinea es difícil de cultivar y bajo en proteínas, por no hablar de lo que cuesta plantarlo (hay que colocar las semillas de una en una), y por eso los montañeses de esas regiones no «pasaron» de la caza y la recolección. El ocumo no puede *difundirse*. Por cierto, muchos términos procedentes de la agrilogística han sido adoptados por los medios de comunicación (*campo* entre ellos), por no mencionar un medio tan significativo como la escritura. La explicación de cómo escribimos, qué escribimos y qué pensamos acerca de la escritura se encuentra en la agrilogística.

Las aldeas de Mesopotamia tenían graneros. El almacenamiento y la selección del grano propiciaron la evolución de las plantas cultivadas. Los seres humanos

seleccionaban el grano por el sabor, la facilidad de cultivo y otros criterios establecidos por el programa agrilogístico. A gran escala, la presión evolutiva era considerable. Hace nueve mil años, los seres humanos empezaron a domesticar animales para paliar la estacionalidad de la caza, y esa modificación del programa agrilogístico lo mantenía vivo.⁷⁹ Al cabo de varios milenios agrilogísticos, los animales domesticados superan con creces (en número) a los animales salvajes. Los seres humanos representan apenas el 32 % de la biomasa de los vertebrados. El otro 65 % son criaturas que guardamos para comérmolas. No queda más que un 3 % para los vertebrados salvajes.⁸⁰ El sintagma *cabeza de ganado* les habla a esa inmensidad y a una ontología facilona que tararea en segundo plano.

Las terribles condiciones sociales fueron la consecuencia casi inmediata del inicio de la agrilogística, pero el virus persistió como un gusano o una silla, por muy destructivo que fuese para los seres humanos que lo concibieron.⁸¹ La propiedad privada surgió sobre la base de la titularidad y del uso de la tierra, de una casa, etcétera. Esa novedad proporcionó a los seres no humanos la base del concepto contemporáneo de *identidad*, por mucho que nos empeñemos en que eso no es asunto nuestro. La agrilogística condujo enseguida al patriarcado, al empobrecimiento de todos, salvo de unos pocos, a una rígida jerarquía social y a los bucles de retroalimentación característicos de la interacción entre seres humanos y no humanos, como son, por ejemplo, las epidemias.⁸²

Pese a la pobreza y las calamidades, la agrilogística sigue su curso. A todos los efectos, la efervescencia agrilogística es *un fin en sí misma*, pues no hay otras razones que la produzcan, como veremos más adelante. Esa particularidad es muy extraña, pues elaborar teorías éticas basadas en el interés propio es una de las principales características de la agrilogística. Pero, en la práctica, es como si los seres humanos estuvieran empeñados en mantener el programa a toda costa. El bucle de la agrilogística por la agrilogística debería recordarnos el esteticismo del «arte por el arte». Es un esteticismo utilitario poco ortodoxo, *un esteticismo de lo antiestético*. El antiesteticismo es inherente a la producción agrilogística: los seres humanos desarrollaron el trigo, por ejemplo, para obtener de él flores mínimas y nutrición máxima. La denominada *utilidad* actúa de la misma manera que la denominada *inutilidad*.

La idea de que la «civilización» humana nació en Mesopotamia es una de las afirmaciones más retroactivas que se me ocurren. Los seres humanos miraron atrás y consideraron la época de la agrilogística incipiente como una unidad, justificando el presente como si la civilización hubiera salido, cual Atenea, de la cabeza del hombre sin ayuda de nadie. Sin coexistencia. La «civilización» fue una colaboración a largo plazo

entre el hombre y el trigo, el hombre y la piedra, pues no es fruto de grandes revelaciones, sino de algo semejante a la desesperación. Si incluimos a los seres no humanos que antes eran «naturaleza» —para pintar con cuidado el proyecto agrilogístico—, la historia de la civilización es aún más sencilla: «Convertimos aquellas tierras en un desierto y tuvimos que emigrar al oeste». Percy Shelley habla con frecuencia en sus poemas de antiguos tiranos —patriarcales y monoteístas— que gobernaban los desiertos de Egipto o de Persia, dejando tras de sí una estatua rota que miraba con desdén la vacuidad arenosa: «Ya no queda nada más. [...] La monótona arena solitaria se extiende hasta el infinito».⁸³ Sustituye *civilización* por *repliegue agrilogístico*.

El hiperobjeto humano (el hombre como especie geofísica) se convirtió en una máquina para la generación de hiperobjetos. Precisamente por culpa del desequilibrio entre el concepto de *civilización* y el espacio social existente (que nunca fue del todo humano), comoquiera que la propia agrilogística había establecido esa diferencia, las «civilizaciones» (las estructuras humanas del repliegue agrilogístico) son intrínsecamente frágiles. De igual modo que la Segunda Guerra Mundial fue el código viral que malogró el programa de cierto imperialismo, uno se pregunta si el calentamiento global no será el código viral que malogre las maquinaciones de cierto capitalismo neoliberal y si este no clausurará la propia agrilogística. Vaya usted a saber. Y menudo precio habremos pagado, en parte porque la agrilogística subyace a todas las formas «civilizadas» que conocemos, desde las sociedades esclavistas hasta los sóviets.

El concepto mismo de *mundo* como una zona de temporalidad impregnada de destino humano brota del funcionamiento agrilogístico. El mundo, tal como lo vivió Heidegger, es *normativo*: ese concepto funciona si unos seres lo tienen y otros no. Cuando, como Jakob von Uexküll,⁸⁴ empiezas a darte cuenta de que al menos todas las formas de vida tienen un mundo, entonces es que has empezado a quitarle valor a ese concepto. Este llega a cero cuando los seres humanos se dan cuenta de que no hay ningún «fuera», de que no hay ningún segundo plano con respecto a su primer plano, pese a los anuncios de vacaciones de lujo, esto es, una ausencia de escenario para que el *mundo* interprete su papel, una ausencia que se manifiesta en el retorno de la «contaminación» cultural (y físicamente) reprimida y del conocimiento de las consecuencias de las acciones humanas sobre los seres no humanos. El fin de la biosfera que conocemos es también el fin del *mundo* como concepto útil y normativo.

Los tres axiomas de la agrilogística. Vivimos dentro de una filosofía con gusanos,

abejas, arados, gatos y aguas estancadas. Pero la filosofía es silenciosa o, como diría Anne Carson, «silente»; la delatan los movimientos de Tess en el campo y la forma del campo mismo, pero la agrilogística, como espectáculo mudo que es, nos resulta tan familiar que se diría casi invisible: el sigiloso funcionamiento de la metafísica. Uno de los objetivos de *Ecología oscura* es conseguir que el espacio agrilogístico hable para así imaginar programas que hablen de otra manera, que formen la subestructura lógica de una coexistencia futura.

El algoritmo agrilogístico consta de numerosas subrutinas: eliminar contradicciones y anomalías, establecer límites entre lo humano y lo no humano, optimizar la existencia más allá de cualquier atributo de lo existente. Ahora que la logística abarca casi toda la superficie terrestre, incluidos nosotros en cuanto vectores de la agrilogística, mesopotámicos por antonomasia, vemos sus defectos como si se tratara de una reacción en cadena de la polimerasa: su potencial catastrofista elimina las formas de vida con tremenda efectividad.

La estructura lógica de la agrilogística se basa en tres axiomas filosóficos:

1. La ley de no contradicción es sagrada.
2. Existir significa estar siempre presente.
3. La existencia siempre es mejor que cualquier atributo de lo existente.

Empecemos por el axioma 1. No hay ninguna razón para ello. Veremos que hay muchas formas de infringir esa ley, pues de lo contrario no necesitaríamos una norma. Eso significa que el axioma 1 es una afirmación prescriptiva disfrazada de enunciación descriptiva. Formulado de manera correcta, el axioma 1 preceptúa: «No quebrantarás la ley de no contradicción». El axioma 1 funciona excluyendo aquellas formas de vida (no domesticadas) que no forman parte de tu proyecto agrilogístico. Esas formas de vida se definen ahora como plagas si corretean por ahí, o como malas hierbas si al ojo humano le parecen inanimadas y estáticas. Esas categorías son inestables y muy difíciles de manejar.⁸⁵

El axioma 1 también da lugar al duradero encanto de la *sustancia fácil de pensar*. La ontología agrilogística, formalizada por Aristóteles hace unos diez mil años, considera que un ser consiste en una masa informe de lo que fuere decorada con accidentes. Es sustancia fácil de pensar porque se parece a lo que sale de un horno de juguete. Sale una pasta marrón que luego se decora con fideos dulces.

En la comedia radiofónica *Darkside*, de Tom Stoppard, que permite expresar de maravilla a Pink Floyd el contenido ecológico-filosófico de su *The Dark Side of the*

Moon [La cara oculta de la luna], un cínico profesor de filosofía explica el famoso dilema del tranvía. Si hay muchas personas en un tren que se dirige a un precipicio, es éticamente aceptable manipular las agujas para desviar el tren, aunque este atropelle a un joven que está atrapado en los carriles hacia los que el tren se desvía. Cuando una alumna sensata le pregunta por el experimento («¿quién iba en el tren?, ¿quién era ese joven?»), el profesor insiste en que solo se trata de un supuesto, en que esa información es irrelevante. Pero esa aparente intrascendencia es normativa: es lo que da lugar al utilitarismo en primer lugar.

La alumna, a la que toman por idiota, pregunta al profesor: «¿Quién iba en el tren?». El profesor responde: «No sabemos quién iba en el tren; es una operación mental». ⁸⁶ El humor comprime una idea: la indefinición de los pasajeros implica un pensamiento irreflexivo que no presta atención a las cualidades de los viajeros. Solo importa la cantidad, *el simple hecho de que existan*. La existencia es mejor que cualquier atributo de lo existente, según el axioma 3. Ni siquiera importa cuántas «más» personas hay. Incluso la mera cantidad de lo existente es tratada como una masa indeterminada. Pongamos que hubiera trescientas personas en la vía y trescientas una en el tren. El tren debería desviarse y atropellar a las de la vía. Desde un punto de vista ecológico, imaginemos que hay 7.000 millones de personas en el tren y unos pocos miles en la vía. Esa proporción representa el equilibrio (o su ausencia) entre la especie humana y una especie en peligro de extinción por culpa del hombre. Ese asombroso amasijo no es siquiera un mundo matematizable. El contar en sí no cuenta. Para una forma social cuya nueva tecnología (la escritura) estaba tan preocupada por las cuentas, como demuestran los textos que se conservan del lineal B, esa afirmación resulta irónica.

La ontología grumosa del axioma 1 implica el axioma 2: existir es estar siempre presente, o la *metafísica de la presencia*. Bien identificada por la deconstrucción como enemiga de la coexistencia futura, la metafísica de la presencia está estrechamente ligada a la historia del calentamiento global. Aquí está el campo: puedo ararlo, sembrarlo con esto o con aquello o con nada, tener ganado en él..., pero sigue siendo siempre el mismo. El sistema entero está construido como algo siempre presente, restringido, separado de los sistemas no humanos. El surgimiento de una separación nítida desmiente la existencia de seres que aparecen irónicamente para mantenerla. Fijémonos en los gatos y en su provechosa matanza de roedores que se comen el trigo. ⁸⁷ La ambigua situación del gato no es precisamente la de «especie compañera» que cree Haraway por la relación del hombre con el perro (si el perro es el mejor amigo del hombre, el hombre es el mejor amigo del gato). ⁸⁸ En el espacio social agrilogístico, los gatos representan la

ambigüedad ontológica de las formas de vida y de las cosas sin más. Los gatos no son una especie *vecina*.⁸⁹ La noción de *compañero* entraña demasiados conceptos. La penetrante mirada de un gato se usa como la mirada del extraterrestre, porque los gatos son el alienígena *intraterrestre*. Podría ser. «Los gatos ocurren» sería un buen eslogan para una camiseta agrilogística.

Fijémonos de nuevo en las abejas. Su simbiótica relación con los seres humanos (por no hablar de las plantas y lo mucho que les facilitan la reproducción) no podría ser más obvia o más significativa. Las abejas se desplazan en masa a donde la agrilogística las llama; comen jarabe de maíz con mucha fructosa, cruel ironía que no hace reír por lo macabra que resulta. Las semillas transgénicas de Monsanto, recubiertas de pesticidas, están consiguiendo que los campesinos indios se suiciden y que las abejas mueran a millones: los pesticidas son horribles, pero también lo es la modificación de la estructura vegetal, que debilita las paredes intestinales de las abejas. El calentamiento global está desplazando hacia el norte, a un ritmo de unos cuatro kilómetros al año, la ruta habitual de los abejorros, y eso no les gusta nada. El verano de 2014 fue especialmente malo, pues supuso la muerte de casi el 42 % de la población de abejas de Estados Unidos. La varita mágica para deshacerse de los pesticidas ha generado este bucle de retroalimentación: la culpa la tienen unos pesticidas llamados neonicotinoides. Pero a la agrilogística no le ha quedado muy claro que mejorar las condiciones de vida de las abejas sea de gran ayuda, pues, desde el punto de vista antropocéntrico, las abejas no están en condiciones de nada.⁹⁰ Por el contrario, enfoques como la guerra de Monsanto contra el ácaro *Varroa destructor*, que parasita las abejas, no harán sino intensificar el bucle de retroalimentación. El axioma 3 (la mera existencia siempre es mejor que cualquier atributo de lo existente) afecta también a los seres no humanos.

El ingeniero agrilogístico debe intentar desentenderse de las abejas y los gatos lo mejor que pueda. Si eso no funciona, tendrá que colocarlos de una patada en el altar de las deidades. Entretanto, ese técnico afirma, por el contrario, que podría plantar cualquier cosa en ese campo agrilogístico, por debajo del cual sigue estando el mismo campo. Un campo es una sustancia que subyace a sus accidentes: los gatos ocurren, los roedores ocurren, las abejas y las flores ocurren, hasta el trigo ocurre; siempre se puede borrar la pizarra. El espacio agrilogístico es una guerra contra lo accidental. Las malas hierbas y las plagas son desagradables accidentes que debemos minimizar o eliminar.

Consideremos el accidente de una epidemia, que en la cultura griega clásica se denominaba *miasma*. El (o la) *miasma* es el segundo hiperobjeto fabricado por el hombre; el primero fue el espacio agrilogístico como tal, pero el *miasma* fue el primer

hiperobjeto en que nos fijamos. Te consideras constante y estable, si bien sería mejor decir que tu mundo es metaestable: los componentes (seres humanos, vacas, gatos, trigo) siguen cambiando, pero la ciudad, las murallas y los campos perduran. Puedes observar fenómenos miasmáticos rondando la periferia de tu temporal visión de túnel. Los ves como accidentes e intentas librarte de ellos. Por ejemplo, te trasladas a Estados Unidos y empiezas a lavarte las manos para eliminar gérmenes. Entonces sufres los efectos de una epidemia de polio de la que estabas protegido hasta que empezaste a vigilar los límites temporales con más ahínco todavía. Ese es el tema de *Némesis*, la novela de Philip Roth, así como un buen ejemplo de bucle raro.⁹¹ El alcance global de la agrilogística es tal que las bacterias resistentes a los antibióticos se encuentran ahora esparcidas por toda la biosfera: «En cepas ambientales, en el ADN del suelo [...], en cuevas aisladas [...] y en el permafrost», en la «nieve ártica» y en el mar abierto.⁹² Si lo piensas desde una escala de tiempo ecológica y geológica, la agrilogística actúa en realidad contra sí misma, negando la ley de no contradicción a pesar del axioma 1.

El empuje necesario para alcanzar una presencia constante en el espacio físico y social requiere persistentes actos de violencia; ese empuje es en sí mismo violencia.⁹³ ¿Por qué? Porque la fuerza empuja a contrapelo de la realidad (ecológica), con sus límites porosos y sus espirales interconectadas. La realidad ecológica se asemeja al luminoso y serpenteante espacio de marcas y señales que se escriben bajo las mismas letras que suscriben el espacio agrilogístico, con sus nítidos surcos de palabras, cuyas primeras líneas a menudo contabilizan el ganado: un término vago, como hemos visto, para describir cualquier posesión del hombre. Los formatos sociales «orales» preagrilogísticos no estaban más presentes, como en el mito primitivista, que es en sí mismo un subproducto de la agrilogística. El espacio social y conceptual preagrilogístico tiene mucho menos que ver con la presencia que el espacio agrilogístico. El logocentrismo —la idea de que la presencia plena se encuentra en el lenguaje, tipificado en la mítica imagen utópica de la comunicación cara a cara— es un mito agrilogístico. Por eso, la deconstrucción del logocentrismo es una forma de empezar a buscar la salida.

La existencia agrilogística consiste en estar ahí en el sentido más sencillo posible. Apariencias aparte, la esencia continúa viviendo. Desde la perspectiva tanto ontológica como social, la agrilogística es empobrecimiento. Las apariencias no importan. Lo que importa es saber de dónde saldrá el próximo almuerzo. Sin prestar demasiada atención a los gatos, has reducido las cosas a pura simplicidad y, por tanto, estás preparado para el axioma 3:

«La existencia siempre es mejor que cualquier atributo de lo existente».

En realidad deberíamos darle su verdadera forma antropocéntrica:

«La existencia humana siempre es mejor que cualquier atributo de lo existente».

El axioma 3 genera una *ética fácil de pensar* que se ajusta a la *sustancia fácil de pensar*, un utilitarismo predeterminado y conectado al espacio agrilogístico. La cualidad *fácil de pensar* es evidente en la forma de describir la condición mínima de la felicidad (me refiero al profesor de filosofía en *Darkside*): *estar vivo en vez de muerto*.⁹⁴ Puesto que existir es mejor que cualquier otra cosa, los mesopotámicos deberíamos aspirar a existir más. En comparación con el precepto de huir de la muerte e incluso de su mención, todo lo demás es accidental. Con independencia de si tengo más hambre, si estoy más enfermo o más oprimido, tras esos fenómenos mis hermanos y yo nos regeneramos continuamente, que es lo mismo que negarse a aceptar la muerte. Resultado: ahora los seres humanos consumen casi el 40 % de la productividad de la Tierra.⁹⁵ La globalización de la agrilogística y el consiguiente calentamiento global han sacado a la luz los defectos de ese utilitarismo predeterminado, conque las soluciones para el calentamiento global no se acomodan a ese estilo de pensamiento.⁹⁶

Jared Diamond dice que la agricultura de la Media Luna Fértil es «el error más grave que ha cometido la raza humana».⁹⁷ Debido a su estructura lógica subyacente, la agrilogística se desarrolla ahora en la escala espacio-temporal del calentamiento global, habiendo proveído las condiciones para la Revolución Agrícola, que enseguida proveyó las condiciones para la Revolución Industrial. Las soluciones «sentimentales» para el calentamiento global —bioingeniería, geoingeniería y otras formas de lo que *Ecología oscura* denomina *nihilismo feliz*— reducen las cosas a sustancias blandas que pueden manipularse a voluntad sin miedo a las consecuencias imprevistas.

La planificación a corto plazo significa que durante algún tiempo sabrás de dónde va a salir el próximo almuerzo. ¿A quién no le interesa eso? Y la existencia es buena, ¿de acuerdo? Pues saquémosle provecho. Tan dañina y tabú es la idea de corregir el axioma 3, que de manera automática asumimos que quien habla de él es un nazi. O que, como hemos visto que el crecimiento demográfico y la provisión de alimentos son cada vez más intensos, quien duda de la eficacia y rectitud moral del axioma 3 es que no dice más que «tonterías».⁹⁸ Tonterías o maldades. Hacer el elogio de esas reacciones es una de las características más ridículas e imposibles de la ecognosis. Tanta ridiculez y tan poco

tiempo. De manera aún más ridícula, tal vez, veremos que la ecognosis debe *atravesar* el espacio nazi-heideggeriano, debe pasar por *debajo* de él: mediante el nihilismo, no a su pesar.

La agrilogística se basaba en el aumento de la felicidad, pero, durante el primer cuarto de su duración actual, originó una drástica *disminución* de ese estado de ánimo. La gente se moría de hambre, lo cual explica el descenso de la altura media del hombre en la Media Luna Fértil. La agrilogística ejerció una presión descendente sobre la evolución. En el transcurso de tres mil años, la anatomía del cazador recolector se transformó en la del predecesor semisedentario del teleadicto. En el transcurso de tres mil años surgió el patriarcado. En el transcurso de tres mil años surgió lo que ahora se llama el 1 %, o, en realidad, el 0,1 %, que en aquellos tiempos se llamaba *rey*. La desertización hizo que las franjas de la biosfera fueran mucho menos habitables. La agrilogística fue un desastre desde el principio, pero se propagó por toda la Tierra. Hay un término freudiano para describir los golpes ciegos de esa destructiva maquinación: *pulsión de muerte*.

Algo pasaba con el código desde el principio. Cuanta más felicidad, mejor, de modo que, cuanta más existencia, pese a mi aspecto (famélico, oprimido), también mejor. Podríamos comprimir esa idea: *la felicidad como existir por existir*. Una agrilogística *porque sí* se considera a sí misma superflua o malvada, o malvada por superflua: tonterías y maldades otra vez, que es el modo en que la dimensión estética ronda la sustancia fácil de pensar. Qué bien suena eso de una existencia fácil de pensar basada en el existir por existir. Pero, al ampliar ese argumento, queda al descubierto una característica muy perturbadora. Derek Parfit observa que, bajo suficiente presión espacio-temporal, la ética fácil de pensar fracasa. Parfit estaba pensando qué hacer con la contaminación, los materiales radioactivos y la especie humana. Imaginémosnos billones de seres humanos esparcidos por la galaxia. Discursos exóticos aparte, todos los seres humanos viven en lo que Parfit denomina el *nivel malo*, no muy alejado de la *nuda vida* de Agamben.⁹⁹ Billones de personas casi muertas, billones de seres como los *Muselmänner*¹⁰⁰ de los campos de concentración, zombis completamente resignados a su destino. Eso siempre será absurdamente mejor que miles de millones de seres humanos en estado de dicha.¹⁰¹ Porque más personas es mejor que personas más felices. Porque la dicha es un accidente y el existir una sustancia. La ética fácil de pensar. ¡Colonicemos el espacio, resolvamos el problema! ¡Doblemos la apuesta! Ahora sabemos que no hacen falta siquiera billones de personas esparcidas por la galaxia para

ver el mayúsculo error de la agrilogística. Solo hacen falta unos pocos miles de millones ejecutando algoritmos agrilogísticos a escala terrestre.

Hay «una finitud muy grande» en forma de gigantesco objeto específico (la Tierra) en el que los seres humanos colaboran (y se niegan a colaborar) entre sí y con otras formas de vida. Hay también una futuridad indeterminada: ¿cuántas generaciones futuras deberíamos tener en cuenta? La combinación de espacialidad masiva, pero finita, y tiempo masivo e indeterminado genera un «tablero de juego» en el que la colaboración y su contrario se hacen realidad. Parece evidente que un tablero de juego bien estructurado garantizaría la mejor colaboración.¹⁰² Pero el utilitarismo mínimo y la ontología (fácil de pensar) que implica la agrilogística no hacen prácticamente nada para determinar las cualidades del tablero. El resultado es imprevisible: en cualquier punto del indeterminado horizonte temporal siempre nos parece mejor destruir toda la finitud que podamos.

Para evitar las consecuencias del último calentamiento global, los seres humanos diseñaron una logística que ha causado el calentamiento global. Mary Daly está en lo cierto cuando dice que vivimos en una cultura de la muerte.¹⁰³ Nosotros, los mesopotámicos. En *Una mirada a la oscuridad*, la novela de Philip K. Dick sobre las adicciones, la paranoia y la sociedad de control, el nombre latino de la adictiva y enloquecedora Sustancia D es *Mors ontologica*. La muerte ontológica o, como dice un personaje de la novela: «La muerte del espíritu. La identidad. La naturaleza esencial».¹⁰⁴ Robert Arctor se pone hasta arriba de Sustancia D y entra en un supuesto centro de rehabilitación, donde lo reclutan como muerto viviente (la mencionada vida nuda) para cultivar Sustancia D. La droga se extrae de una florecita azul, oculta entre inmensos campos de cereal que llegan hasta el horizonte. La irónica inversión de la perspectiva agrilogística, con el provechoso trigo y las inútiles florecillas, es abrumadora. La vida nuda cosechando la muerte ontológica, ejecutando un algoritmo sin cabeza: «No deberías volver a pensar. Tú sigue trabajando: esparce semillas, labra las plantaciones o mata insectos. Se nos da muy bien eso de quitar la existencia a los insectos con los espráis adecuados. Pero tenemos mucho cuidado con los espráis. A veces son más dañinos que beneficiosos. A veces envenenan no solo las cosechas y la tierra, sino también a las personas que los utilizan. Cómete su cabeza. Como se comieron la tuya».¹⁰⁵ Resulta evidente que cultivar Sustancia D es malo para el entorno, y el Estado es consciente de los bucles de retroalimentación, tanto internos como externos. Consumirla, cultivarla, sospechar del propio cerebro mientras se está bajo sus efectos: todo es imparable, mecánico y anodino. Quién está a cargo de quién, ¿la flor o el ser

humano? La instrumentalidad humana ha sido lamentablemente amplificada por el deseo de *jugar* (el término que usa Dick para consumir drogas), que a su vez ha sido amplificadas por la sociedad de control, integrándose en ella.¹⁰⁶ El peligroso juego de la opresión, ejemplificado en el mundo de la Sustancia D, es todo lo contrario de la coexistencia, que no de la agrilogística. Como veremos en «El tercer hilo», esto se parece más a *bromear en serio*.

Curiosamente, al mismo tiempo que te destruye el cerebro, la Sustancia D te vuelve muy compasivo con los seres no humanos. En plena pesadilla de la muerte en vida — controlada por el Estado— se desarrolla una especie de preocupación decadente, como cuando Nietzsche lloró junto al caballo flagelado. Tal vez el verdadero progreso contempla así la endiablada aceleración de la sociedad: como la absurda cantidad de tiempo que tarda un grupo de «cerebros» en extraer un fragmento de cristal del estómago de un gato sin hacerle daño.¹⁰⁷ Hay quien sigue buscando a ciegas la salida, un curioso fenómeno que exploraremos en el siguiente hilo.

Naturaleza = agrilogística. Al final de *Una mirada a la oscuridad*, a Robert Arctor le muestran las montañas que hay tras las plantaciones de Sustancia D: «Montañas, Bruce, montañas».¹⁰⁸ Es una descripción circular, plana y tautológica; el atontado «Bruce» (como llaman a Arctor en el centro de rehabilitación) repite la frase que utiliza el director. El eco de la frase se devuelve a sí mismo, girando en una espiral que retorna a Bruce, quien es una simple cifra, apenas viva, que no es dueña ni de su propio nombre y refleja la frase del director como un espejo. Como si el director le estuviera presentando las montañas a Bruce, y viceversa: un quiasmo muy sincero. Montañas, Bruce, frases, o sea, sustancias sin atributos, como la misteriosa Sustancia D, que parece no tener efectos psicofísicos inmediatos. La Sustancia D es la metadroga: perder la cabeza con ella consiste en preguntarse en niveles cada vez más altos si se está perdiendo la cabeza, disociándose hasta el punto en que uno parece estar investigándose a sí mismo como un policía investiga a un sospechoso. Desprovista de su divertido color azul y de su pequeñez, según la lógica del «ingrediente activo», la Sustancia D es la sustancia fácil de pensar transmutada en droga adictiva: bromas en serio. La gente cree que es del todo sintética, pero en realidad es «orgánica», es el resultado de la interacción humana con los seres no humanos por medio de la agrilogística.¹⁰⁹ *Orgánico* es un término enjundioso para designar una enjundiosa circularidad, sin juegos ni excesos ni rupturas ni

desviaciones: montañas, Bruce, montañas. Una sustancia zombi para las sustancias humanas zombis.

¿No tenemos aquí, machacado en el mortero de la sobria prosa de Dick, el producto cartesiano desprovisto de tranquilizadoras referencias a la religión? Por un lado está la paranoia absoluta, pues me pregunto si existo, y no puedo dejar de preguntarme si no seré la marioneta de algún demonio invisible aunque omnipotente.¹¹⁰ Por otro lado, está la prolongación insípida, la sustancia pura sin fin. Un hombre sin cabeza que se mira a sí mismo mirándose a sí mismo: «Montañas, Bruce, montañas». Como si el sentido de esa frase fuera solo sacarse más partido a sí misma, igual que las plantaciones de Sustancia D o el aterrador resumen del capitalismo en una frase de Marx, «M-C-M'», donde el monetarismo pasa por el capital y se multiplica. Mera supervivencia sin atributos, basada en el miedo, que genera personas que no saben si son personas, que se ocupan de objetos que no saben si son objetos. *Mors ontologica*, en efecto. Por eso, la ontología es parte fundamental de la lucha contra la agrilogística.

«Montañas, Bruce, montañas»: dicho de otro modo, la naturaleza, una sustancia que está «por allá», debajo, a la vuelta de la esquina, pese a las apariencias, afuera, bajo la superficie, bien presente, infinita, normal, recta. La agrilogística desova el concepto de naturaleza fuera de lo humano. El concepto normativo de *naturaleza*, que te dice qué está en boga y qué no, con tanta seguridad como una revista de moda, está muy tocado. La naturaleza normativa no puede abarcarlo todo porque la naturaleza depende de lo antinatural. Pero eso es precisamente lo que los modernos somos incapaces de hacer sin previo conocimiento de los datos. El concepto de *naturaleza* es un atisbo de resistencia al inminente ejército metálico de la industrialización, como una falsa espada medieval fabricada con caucho. Una falsa espada medieval que aumenta el peligro de incendios en el Parque Nacional de Yosemite: John Muir, arquitecto de los parques y partidario de la naturaleza, fomentó la plantación de los árboles que cubrían de intenso (e inflamable) verdor las laderas de los montes, para disgusto de los indígenas americanos.¹¹¹

La retórica de lo que he denominado *ecomímesis* está tipificada en un discurso de la naturaleza que intenta estirar un bucle.¹¹² El núcleo de la ecomímesis es una oración del tipo «mientras escribo esto, estoy inmerso en la naturaleza». La ecomímesis intenta fusionar la capa de narrativa con la capa de narración, creando un paradójico bucle cuyas paradójicas y helicoidales cualidades se niega a reconocer. La negación en el seno de la ecomímesis es síntoma de un bucle más grande, de cuya maquinación la ecomímesis es una pequeña región, a escala humana, compuesta por «experiencias vividas».¹¹³ Su

tarea consiste en simplificar la curva implícita en un quiasmo, en convertir la curva en un círculo, «un insecto que zumba y vibra sin cesar en un círculo cerrado». ¹¹⁴

Cerrar el círculo es imposible. Hasta un círculo es una *circunvalación*, una circulación que implica movimiento, una desviación constante en relación con lo integral (el número pi es imposible de calcular por completo, pero es pensable). Un círculo es pensable, pero es imposible de ejecutar, a diferencia de la agrilogística, que, por el contrario, es pura ejecución sin cabeza. Hasta los círculos están torcidos. Los intentos de enderezar las cosas son violentos; nunca salen bien del todo porque están condenados al fracaso. Cuando oímos las palabras: «Montañas, Bruce, montañas» y su eco, pensamos en algo, en la excesiva repetición, en la circularidad, en la «imaginación» que da la vuelta a las cosas. Una cosa torcida y rota, gritando de dolor, un fragmento de vidrio en el estómago, atascado entre el interior y el exterior de una casa, una morada humana (en griego *oikos*, de donde provienen *oikonomía* y *oikología*). ¹¹⁵ Un gato que no puede entrar ni salir: un «alienígena intraterrestre» que persigue la supuesta circularidad pura de la naturaleza y el hombre («montañas, Bruce»). Los bordes de un sistema como el de la agrilogística son un pliegue, un giro. ¹¹⁶ Los bordes no son absolutos.

En ese sentido, el concepto de *naturaleza* no solo es falso; también es culpable del calentamiento global. En agrilogística, la naturaleza se define como una armoniosa sucesión de fases cíclicas. De manera conveniente para la agrilogística, la naturaleza surgió a comienzos del Holoceno, un periodo caracterizado por la estabilidad de las fluctuaciones del sistema terrestre. ¹¹⁷ Se podría argumentar que la naturaleza es una ilusión creada por la colaboración accidental del Holoceno con la agrilogística: inconsciente y, por tanto, propensa a repetirse y prolongarse como los tambaleantes andares de un zombi. Al igual que Edipo cuando encontró a su padre en una encrucijada, el cruce del Holoceno con la agrilogística fue inconsciente y fatal.

Es mejor imaginar la naturaleza como la imaginaban las sociedades feudales, como una sucesión armoniosa de ciclos encarnada en el ciclo de las estaciones, lo que les permitía predecir el futuro sin angustia. El dióxido de carbono fluctuó en un ciclo en apariencia armónico durante doce mil años, hasta que dejó de fluctuar. ¹¹⁸ Los mesopotámicos creímos que esa coincidencia formaba parte de nuestro mundo, y la llamamos naturaleza. La sencilla previsibilidad nos permitió mantener la ilusión. Cuando pensamos en los seres no humanos, en ocasiones recordamos con nostalgia unos tiempos de apariencia menos anómala en la era agrilogística, como las fantasías de una cosmovisión feudal: estaciones cíclicas, ritmos regulares, tradición. Así es como se percibe la agrilogística... al principio. El valor ecológico del término *naturaleza* está

sobrevalorado, porque la naturaleza no es solo un término; es algo que le sucedió al espacio construido por el hombre y que separaba los sistemas humanos de los sistemas terrestres. La naturaleza como tal es un producto humano de doce mil años de antigüedad, un producto geológico y discursivo. Su ondulante elegancia resultó ante todo contingente y violenta, como cuando, durante una crisis, las ondas cerebrales se suavizan.¹¹⁹ Si lavamos, enjuagamos y volvemos a lavar la agrilogística, de repente alcanzamos un punto crítico.

El Antropoceno no destruye la naturaleza. *El Antropoceno es la naturaleza*, so capa de pesadilla angustiada. La naturaleza es la forma latente del Antropoceno a la espera de que se produzca la catástrofe.

La agrilogística es un bucle extraño porque su propio intento de aplacar el mundo físico y de aplacar la ansiedad repercute en ese mundo físico y en la propia ansiedad, del mismo modo en que al lavarte las manos obligas a las bacterias a adaptarse. ¿Por qué surgió ese extraño bucle? ¿Cómo interpretamos su aparición? Iría contra la temporalidad implícita de los bucles afirmar, como muchos afirman, que hubo un punto de origen, justo allí, justo entonces, siempre presente en un archivo definible.¹²⁰ Semejante afirmación es parte recurrente del propio esquema agrilogístico que intentamos explicar. En vez de buscar un punto de partida, pensemos de manera ecológica. Debemos examinar cómo interaccionó un estado de cosas existente (la degradación del ecosistema como consecuencia del calentamiento global) con otro estado de cosas existente (la psique humana). Además, debemos pensar que los estados de cosas están enlazados entre sí y constan de bucles anidados, compuestos de otros estados enlazados entre sí: seres humanos dentro de ecosistemas, pensamientos dentro de cerebros. Un nido de víboras.



El segundo hilo

La pulgada de la hormiga y la milla del águila hacen sonreír a la coja filosofía

¿Qué está pasando?

El cojo Edipo intentó zafarse de la profecía según la cual él mismo mataría a su padre y se casaría con su madre. Así la reforzó. *Su intento de eludir el hilo del destino era el hilo del destino.* Cadmo, antepasado de Edipo, fundó Tebas tras matar un dragón. Entonces, Cadmo sembró los dientes del dragón y nacieron los espartanos —los «sembrados»—, armados hasta los dientes (¿del dragón?). Hicieron una selección pugilística hasta que solo quedaron unos cientos, dispuestos a defender la agricultura y la ciudad Estado. Los campos guerrear a espaldas de los asesinatos inhumanos porque la agricultura ya es belicista. Como dice el Libro de Joel, las espadas en los azadones hacen de los azadones espadas (Joel 3:10). Una breve visita a un museo de la Agricultura demostrará que los tanques eran en realidad arados.¹ Ciertamente es que el dragón no era tan malo como la hidra de Lerna, a la que tuvo que enfrentarse Hércules. En ese caso, crecieron dos cabezas donde antes había una, lo que constituye un bucle de retroalimentación positiva. Hércules dio muerte a ese monstruo femenino, que en teoría era inmortal. A lo mejor se habían modificado las reglas para beneficiar al héroe, como celebrando en silencio la imposibilidad estructural de la agrilogística.

En su antropocéntrica interpretación de Edipo, Freud se olvida de la esfinge, el ambiguo monstruo con rostro de mujer que sembraba el terror en las afueras de la ciudad: el monstruo que acecha en los límites de la agrilogística.² El complejo de Edipo es agrilogístico en la medida en que elimina lo no humano. No hay otra cosa que Edipo y sus padres, el Edipo que cree actuar de manera independiente, ejemplificando el meme agrilogístico según el cual *procedemos de nosotros mismos*. Edipo mata la feminidad de la nada, pues su lógica hace que la ambigua imagen del «hombre» (cuatro patas en la infancia, dos en la edad adulta y tres en la ancianidad) adquiera una coherencia carente de contradicción.

Edipo, el filósofo cojo, reduce la ambigüedad del enigma a una sustancia fácil de pensar que no depende de las cualidades accidentales. Los enigmas refuerzan los vínculos entre lo humano y lo no humano, vínculos intrínsecamente misteriosos. El «¡mira!, veo una cosa» con que comienza un acertijo atabascano distingue a los seres no humanos sin dividirlos en trozos del tamaño de un bocado.³ De igual modo, los acertijos del inglés antiguo hablan de cebollas, piojos, ostras. Los acertijos son divertidos porque aprovechan el vacío irreductible que hay entre la esencia y la apariencia de las cosas.⁴ Los acertijos son realistas porque las cosas son acertijos. La respuesta de Edipo —el «hombre»— no es tan divertida, pues pone fin a la enigmática suspensión del ser con muchas piernas, piernas que revelan un tiempo metamórfico, no una sucesión lineal de presentes previsible. El «hombre» es un destripamiento del chiste, no su parte graciosa.

En vez de matar a la esfinge mediante un acto matriarcal que evoca alguna fase anterior de la misoginia agrilogística, los chascarrillos de Edipo hacen que la esfinge se suicide, tal vez como consecuencia de un acto aún más misógino. Como si la violencia de la agrilogística fuese suprimida por una forma más «progresista» de violencia agrilogística, una razón flotante y separada de su base corporal, posibilitada por la disminución de la ansiedad y la plenitud del vientre.⁵ Aunque a la agrilogística 1.0 la derrota de la esfinge le hubiera parecido sacrílega, reducir el enigma a una sustancia fácil de pensar revela la presencia de algo situado en el centro de la agrilogística como tal. La *hamartía* de Edipo es su razón, y su arrogancia consiste en usar su ingenio para estar al mando de todo, como si la razón pudiera empaquetar el universo. Excelente ejemplo del bucle que analizamos en «El primer hilo»: Edipo es el criminal que está buscando, es el culpable del miasma que se apodera de Tebas.

La agrilogística tiende a actualizarse en todo momento. En el propio mito de la esfinge encontramos un sustrato agrilogístico anterior, reemplazado por nuevas «civilizaciones»: lo que Edipo combate tiene el aspecto de un ángel asirio, de un lamasu mezclado con una furia, causante del miasma. La esfinge es una prueba soterrada del prolongado repliegue agrilogístico que ahora se desarrolla en el árido Valle Central de California. El semienterramiento de anteriores estratos agrilogísticos en el mito de Edipo es en sí mismo fascinante, como si el mito como tal fuese una hidra policéfala, como si fuese un bucle que perdura pese a los continuos esfuerzos para arrancar todas las malas hierbas, como si fuese una narración fundacional que hay que relatar una y otra vez *porque nunca ocurrió del todo*. El asombroso cóctel de lamasu con esfinge y furia apunta a algo que crece entre las grietas de la propia agrilogística. Apunta a lo que

Ecología oscura define como *arquelítico*, una relación primordial de los seres humanos con los no humanos que nunca ha desaparecido. Bruno Latour argumenta que nunca hemos sido modernos. Pero quizá *nunca hemos sido neolíticos*. Lo que a su vez significa que el Paleolítico —te guste o te disguste— es también un concepto que atenúa el brillo de lo arquelítico en el interior de las propias estructuras agrilogísticas que intentan desmentirlo por completo. Los mesopotámicos no hemos llegado a abandonar del todo el pensamiento de los cazadores recolectores.

Para comprender bien lo arquelítico, sin embargo, debemos recorrer la lógica del mito fundacional. ¿No es interesante que el propio Sófocles se preocupe de afirmar y reafirmar la agrilogística presente en las tragedias tebanas, como si la agrilogística revelara, por medio de él, una compulsión de repetición? Observemos que después de las misóginas batallas contra los monstruos surge un fenómeno que inspira el terrible segundo coro de *Antígona*, la historia de Tebas en la generación postedípica. La adaptación de Anne Carson es inquietante y evocadora:

Hay muchos clientes terriblemente silenciosos, pero ninguno tan silencioso como el hombre,
cuyos pies pisan con temeraria suavidad las aguas del mar...
y todos los martes
trabaja la imperturbable tierra
con el caballo y la destrucción...
Todas las tiendas están abiertas menos una:
la Muerte sigue estando a oscuras.⁶

¿El motivo principal? *Labrar la tierra*. Sófocles parece estar indicando un nivel que se asemeja a la escala terrestre, donde la actividad cotidiana de arar la tierra puede verse como una *perturbación* física, psicológica y filosófica. El coro dice: «*Polá ta diná kudén anzropu dinóteron peli*» («Hay muchas cosas terribles, pero ninguna más terrible que el hombre»). Carson lo traduce así: «Hay muchos clientes terriblemente silenciosos, pero ninguno tan silencioso como el hombre». Aquí el silencio es prueba de algo siniestro que se oculta a plena luz. A Heidegger le gustaba traducir *diná* y *dinóteron* como «misterioso»: de todos los seres misteriosos, ninguno es más misterioso que el hombre.⁷ Tal vez *misterioso* no refleja cuán *perturbador* es *diná*, incluida la perturbación del propio misterio. Lo más misterioso del ser humano es su intención de borrar del mundo lo misterioso. O, y así lo expresamos en el registro más ecológico: lo humano perturba la Tierra y sus formas de vida en un intento desesperado y perturbador de deshacerse de la perturbación.

Extraño esencialismo. ¿Se puede pensar en la Tierra sin envolverla en el hombre fácil de pensar? ¿Se puede pensar en la esfinge en el marco del consenso correlacionista contemporáneo? Eso es lo que debemos intentar.

Los correlacionistas suponen a menudo que porque una cosa es real, en la medida en que debo abrir la puerta de su nevera para comprobar si existe, eso significa que *en realidad no existe*. La idea de que soy un árbitro tipo George Bush, que decide qué existe y qué no, está directamente relacionada con la Sexta Extinción Masiva. *Yo soy el árbitro* significa «consigo lo que quiero cuando quiero». Una cosa es una pantalla en blanco. El correlacionismo, aunque afirme haber superado la ontología, reproduce la sustancia fácil de pensar. En cierto modo hace que la sustancia fácil de pensar sea más dañina: una cosa es todo aquello que le puedo hacer... a esa cosa.

La Tierra no es solo una sábana blanca en que proyectar los deseos humanos: la espiral del deseo se basa en entes (la Tierra, los corales, las nubes) que también existen en forma helicoidal con relación a sí mismas y con relación a los seres humanos. Vamos a tener que replantearnos qué es una *cosa*. Necesitamos una «cosa difícil de pensar». La exploración de lo extraño y su eliminación por parte de la agrilogística sugieren que lo extraño podría ser una útil categoría ontológica. Vamos a tener que pensar que las cosas son *extrañas*. Afirmar que los seres humanos existen y que crearon el Antropoceno perforando las rocas me convierte en un esencialista. Sin embargo, si tuviéramos que adaptarnos a la cosa difícil de pensar, esa cosa no sería fiel a la ley de no contradicción, o sea, al primer axioma agrilogístico, que a su vez implica que, si bien los seres son lo que son (esencialismo), *tampoco están siempre presentes*. Esa demostración constituiría un *extraño esencialismo* a la manera de Luce Irigaray, cuyo proyecto ha consistido en infringir la ley de no contradicción con el fin de liberar a los seres del patriarcado.⁸

Está claro que desde el principio la ecognosis se instaló en el extraño esencialismo ejemplificado por el feminismo francés. En *Sputiamo su Hegel (Escupamos sobre Hegel*, magnífico título), Carla Lonzi escribe: «El movimiento feminista no es internacional, sino planetario».⁹ O consideremos el pensamiento de Françoise d'Eaubonne, quien acuñó el término *ecofeminismo*.¹⁰ Pero la exclusión ritual del esencialismo —su exclusión de las clases teóricas— ha hecho casi impensable el estudio del ecofeminismo en ese ámbito. Las ecofeministas biocéntricas de Estados Unidos en la década de 1970 empezaron a abandonar su aspecto de brujas para adherirse al consenso habermasiano, intimidadas por los antiesencialistas. Y las ecocríticas de principios de la década de 1990

eran formas del discurso antiteórico sobre la naturaleza, eran reacciones a la modernidad que reforzaban la modernidad.¹¹

A fin de no parecer idiota, uno está obligado a decir algo así como: «Bueno, evidentemente no soy un *esencialista*» (pon cara de asco al decirlo). Compáralo con el ridículo de celebrar la idea de crear espacios sociales que no sean agrilogísticos (ni capitalistas, ni comunistas, ni feudales). Esas reacciones son agrilogísticas en sí mismas. Ambas asumen que la política es un concepto de talla única. Si no estás de acuerdo, te tildan de primitivista o de anarquista, términos peyorativos y poco serios. Es como querer regresar a un estado utópico que «no podemos siquiera imaginar». «Claro está, no propongo la creación de un espacio social que incluya a los seres no humanos de modo no coercitivo y no utilitarista.» O lo contrario, cómo ridiculizar la *civilización*: insistir en que los seres humanos deberían «retornar» a una existencia preagrilogística (John Zerzan, archivero de Ted Kaczynski, *Unabomber*). «Elimina los círculos viciosos de la mancha humana. Todo aquel que lleve prótesis, como por ejemplo, unas gafas, es sospechoso.»¹² Una vez transformada la civilización en repliegue agrilogístico, resulta tentador pensar de esa manera. Pero imagínate la violencia del año cero, la violencia que implica intentar deshacerse de la intelectualidad, de la reflexión, del deseo, de todo lo que nos parezca una fuente de maldad, para que podamos sentirnos bien y adecuadamente ecológicos. La afirmación de que este problema tiene que ver con la domesticación —que es como lo ven Zerzan y otros escritores— rehúye el verdadero problema agrilogístico. *Domesticación* es un término sacado de alguna narración sobre la Caída: en un tiempo lejano, dejamos que las cosas se asilvestraran, pero, cuando nos llevamos algunas a casa, las malas pasiones se desataron. Los neandertales vivían en hogares. Los primates hacen lechos con hojas. Los perros se fusionaron con los seres humanos hace cientos de miles de años. La domesticación es un bulo agrilogístico, sacado directamente de un relato teísta sobre la Caída.

¡Qué mesopotámico todo! Es como si, cuando buscamos el origen o el fin del programa agrilogístico, topáramos con un límite autoimpuesto que es también agrilogístico. La idea misma de los puntos de origen es una alucinación agrilogística. Pues ¿qué es la propia agrilogística, sino la ejecución ciega de un programa en el que *mi* utilización ciega de la llave de contacto delata mi desconocimiento del hiperobjeto del que formo parte, es decir, la especie humana? Lo que hay que preguntarse, en vez de «¿cómo empezó todo?», es «¿por qué diablos se hacen las cosas a ciegas?», ¿por qué ha sido así desde que el programa empezó a ejecutarse, hace doce mil quinientos años? No puedes tomar la decisión de ejecutar instrucciones a ciegas.

¿No es más razonable sostener, como Julian Jaynes, que «nos dijeron que hiciéramos eso»? En el fascinante libro *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*, Jaynes argumenta que hubo un tiempo en que los seres humanos creían que sus pensamientos emanaban de otros seres ajenos a ellos: de ahí lo de *bicameral*, esto es, «que tiene dos cámaras». Según esa hipótesis, unas voces, que interpretábamos como mandamientos, nos decían que pusiéramos por obra el programa agrilogístico.¹³ En cierto sentido, las voces son virus, entidades extrañas cuya servil ejecución seguimos viendo en iglesias y templos, casas de dioses que no son solo vestigios de la antigua agrilogística, sino directas y persistentes expresiones de esta, como los virus que perviven encima de las mesas e incluso en nuestro cerebro, hasta que algo los pone en funcionamiento. Al fin y al cabo, Dios parece comportarse de ese modo en el Génesis: «Creced y multiplicaos»; «en polvo te convertirás». El argumento de Jaynes es más creíble que el de Yuval Noah Harari, según quien solo se trata de que la «imaginación» crea «ficciones» para embaucar a la gente, y, a diferencia de él, Jaynes no necesita creencias sin demostrar.¹⁴

Si la cuestión de dentro y fuera es lo que la ecología socava, espesa o singulariza, entonces, ¿no habría que fijarse en que los ecosistemas están hechos no solo de árboles, formaciones rocosas y cerdos (en apariencia «ajenos» a lo humano), sino también de pensamientos, deseos y fantasías (en apariencia «consustanciales» a las cabezas humanas)? ¿No es al menos probable, puesto que cabe argumentar, como argumentaré en breve, que los pensamientos mismos son entidades independientes, no reducibles ni a cerebros ni a mentes, de igual modo que los cerdos son entidades independientes no reducibles a pedazos de cerdo ni a sus antepasados suidos ni a los ecosistemas de los que forman parte?

¿No es mejor rebatir la idea de que el lenguaje surgió un día de buenas a primeras y que por eso las alucinaciones auditivas se atribuían a voces de dioses? Pero no a base de rechazar la idea misma de las alucinaciones y los dioses, de las entidades no humanas, dudosamente compuestas de objetos científicistas. ¿No es mejor y más ecológico, desde el punto de vista cognitivo, afirmar que *siempre hemos tenido alucinaciones* y que lo que sucedía no era del todo inherente a la mente o al cerebro humanos, o ajeno al entorno humano, sino que era una extraña fusión de todo ello, un giro inesperado de los acontecimientos, simbolizado por Urðr, la norna de la causalidad?

Tal vez, entonces, lo que experimentas en un ecosistema desertizado, cuando tu próximo almuerzo empieza a evaporarse, es una alucinación que te tranquiliza, como una voz que le habla al conductor tras un terrible accidente de tráfico, diciéndole que no pasa

nada, que, si se agarra fuerte al volante, o si deja el coche allí, todo irá bien. Aparte de demonizar esas voces atribuyéndolas a la esquizofrenia, demonización que es en sí un síntoma agrilogístico, todos oímos voces, y con bastante frecuencia.¹⁵ Tal vez la agrilogística sea un virus mental, interpretado como un mandamiento por la retrospectiva ceguera teísta de la perfecta visión agrilogística. En resumen, lo que Derrida denomina *logocentrismo* es una prueba de que el virus fue interpretado como un mandamiento de ese tipo. Es como entender una frase —literalmente un virus: «¡Salvad las ballenas!», «¡Que vienen los comunistas!», «Coca-Cola da más vida», «Padre nuestro, que estás en los cielos...») — como una unidad de sentido en sí misma y no como un torpe gusano lingüístico, un *giro* retórico, un *tropo*.

Oímos una frase persuasiva y hacemos lo que supuestamente nos ordena. Eso sucede todo el tiempo. Les sucedió a los neandertales. Levanta las manos y muévelas como si nada te importara. Es el lenguaje como proclamación fática de la existencia, del estar «aquí»: «Dile hip, hop, hip y no pares de bailar al ritmo del bugui-bugui *pa'* sentirlo de *verdá*». ¹⁶ Está bien. Lo que no está bien es atribuir un fin último a la frase. Lo que no está bien es la propia [orig]inación de la frase, tomándola como el mandamiento divino desde tiempos inmemoriales y para tiempos inmemoriales, diciéndonos a nosotros mismos que esa frase y solo esa es la única verdadera para siempre. Ejecución a ciegas significa: «Estoy atrapado en una máquina de Turing, cuyo punto de parada no soy capaz de discernir. ¿Quién o qué es capaz de tal cosa, en todo momento? No puedo evitarlo». Un surco sin fin. Humano, no, natural tampoco, sino igual que un virus, que un gusano planetario del que todos somos vectores. ¿Y por qué? Porque el surco sin fin es muy tranquilizador. La idea de que se originó en alguna parte no excluye su infinitud, sino que es la justificación retroactiva de su placer: «Érase una vez...» o «Desde el principio de los tiempos...».

Nos sentimos como si nunca hubiéramos dejado de bailar en la discoteca agrilogística al son de la melodía más larga de la historia de la humanidad. Esa sensación es un efecto secundario de la propia melodía. Las preguntas sobre cómo entramos en la discoteca y por qué son las típicas que acabas pensando en una discoteca como esa. La cuestión del origen está ligada a la compulsión de hacer las cosas sin pensar. La ejecución a ciegas suprime —aunque exprese formalmente su frenético no parar— una ansiedad primordial.¹⁷ La agrilogística habla con la esperanzadora ansiedad de Dory en *Buscando a Nemo*: sigue nadando, sigue nadando, sigue nadando...¹⁸ Ahora que la ejecución a ciegas abarca casi todo el planeta, nos enfrentamos a la ansiedad inicial, que nunca

desapareció: la catástrofe medioambiental de ese calentamiento global del que huíamos a nado.

Pero no siempre estábamos bailando en la discoteca agrilogística. Hay un *origen*. ¿Cómo imaginarlo? Que es como decir: «¿Cómo gozar de un realismo que no esté supeditado a la metafísica de la presencia?». Tenemos que contar la historia de otra manera. Los conceptos de *origen* y *momento* entrañan preguntas relativas al tiempo, sabiendo lo que sabemos acerca de la geología.

Temporalidades concéntricas. Una de las cosas que debemos replantearnos de manera extraña es el tiempo. Si la coexistencia futura incluye a los seres no humanos —y *Ecología oscura* está demostrando por qué debería ser así—, quizá fuera mejor ver la historia como una serie de catástrofes anidadas que siguen estando ahí, en lugar de verla como una secuencia de acontecimientos basados en una concepción del tiempo como sucesión de instantes atómicos. Podríamos representarnos esas series anidadas como si fueran sierpes que se muerden la cola; no es de extrañar que muchos pueblos antiguos se imaginaran el borde exterior de la realidad como una entidad semejante a Jörmungandr, la serpiente nórdica que rodea el árbol del universo.

¿Por qué es mejor así para los seres no humanos? En la escala temporal del calentamiento global, lo humano en cuanto historicidad —el correlador que confiere realidad a las cosas llevando la historia al festín de los datos— se vuelve inoperante. Piensa en el aire que estás respirando para llegar a la siguiente oración. El oxígeno es una catástrofe ecológica para las bacterias que lo excretaron (empezaron hace unos dos mil trescientos millones de años). El Antropoceno es un bucle dentro de otro bucle mucho más grande, al que podríamos llamar Bacterioceno. El Bacterioceno y su oxígeno se están produciendo *ahora*, pues de lo contrario yo estaría retorciéndome en el suelo en vez de estar escribiendo estas líneas. La Catástrofe Oxigenada no fue un acontecimiento del tiempo atómico. En torno al Bacterioceno está el Cianuroceno, el momento de la extraña danza de «vida y muerte» que escenifican los ácidos nucleicos, las proteínas y los polímeros de ácido cianhídrico; el propio cianuro se formó probablemente como consecuencia de otro cataclismo, de un cometa gigantesco o un asteroide que chocó contra la Tierra.¹⁹ *El Cianuroceno se está produciendo ahora*, pues de otro modo me encontraría en un charco de sustancias químicas.

El bucle del Cianuroceno existe dentro de otro aún más amplio, en el que las moléculas orgánicas empezaron a reproducirse, un bucle al que podríamos llamar

Mimeoceno (del griego *mímēsis*, «imitación»), confirmando la aparición de las moléculas autorreplicantes. Ampliando aún más el espectro, podríamos dar nombre al Hemoceno (del griego *haimos*, «hierro»). El núcleo de hierro líquido de la Tierra comenzó a girar alrededor de su centro sólido, y creó un escudo electromagnético que permitió la evolución de la vida y con el que protege de los rayos solares las moléculas orgánicas. Eso está sucediendo también ahora, pues de otro modo yo sería un cadáver carbonizado. Los bucles no están sellados herméticamente, y por eso se producen. Se están produciendo en este momento. Así pues, el Antropoceno es una pequeña división del Bacterioceno, que es una pequeña división del Cianuroceno, y así sucesivamente. Los bucles de temporalidad se producen en un presente que no puedo reducir a un punto atómico de ningún tamaño.

¿Cuál es la dinámica de la formación de bucles? A la vista de ese esencialismo extraño, las cosas, en vez de estar siempre presentes, son contradictorias: ser una cosa es presentar un desfase entre lo que eres y lo que aparentas. Por tanto, cualquier intento de resolver la contradicción inherente a una cosa crea bucles que se convierten en catástrofes. El esencialismo extraño define *acontecimiento* como «novedad retorcida que surge de una extraña distorsión de sus circunstancias». Al intentar deshacerse del oxígeno tóxico, las bacterias produjeron sin querer las circunstancias en que ahora estoy respirando. La contradicción explica la aparición de virus junto con las bacterias, porque el límite entre una cosa viva y otra no viva no está bien definido. Los intentos de generar coherencia —para que un organismo unicelular se mantenga en un estado metaestable, por ejemplo— crean parásitos que explotan las debilidades estructurales de sus huéspedes. ¿Por qué hay virus? Un virus explota las incoherencias inherentes a las células de manera no muy distinta de la incoherencia inherente a los sistemas lógicos. Un sistema lógico es verdadero en sus propios términos si puede ser obligado a hablar sobre sí mismo —entrando en bucle— y a decir cosas contradictorias, como por ejemplo, «esta oración es indemostrable» (una versión en miniatura del enunciado de Gödel²⁰). Esto indica que las entidades (los *Principia mathematica*, brezo mexicano) son *incoherentes en sí mismas*. Una catástrofe es un pliegue —el griego quiere decir «giro descendente»— en el arrugado tejido espacio-temporal de una catástrofe existente.

Temporalidades difusas. Las estructuras de temporalidad, como el Antropoceno, son difusas y no atómicas, porque las cosas en general son difusas y no atómicas. Un ser humano es un ecosistema de seres no humanos, como un conjunto difuso, como una

pradera, o la biosfera, un clima, una rana, una célula eucariota, una cadena de ADN. Podríamos empezar a pensar en esas cosas como *todos* extrañamente *menores* que la suma de sus partes, contra el holismo habitual, que no el teísta, donde el todo es siempre mayor que sus partes. Hay más ADN ajeno a Tim Morton en Tim Morton que el ADN que existe de Tim Morton, como condición de posibilidad de la existencia de Tim Morton. Para que esos conjuntos difusos existan, la lógica debe ser menos rigurosa con la ley de no contradicción, la norma según la cual Tim Morton debe coincidir con Tim Morton para poder existir.

Si vamos a pensar la simbiosis, deberíamos proceder de ese modo. De lo contrario, iremos a parar a un estado de cosas en el que o bien no hay ninguna forma de vida, puesto que todas están compuestas en mayor o menor medida por comunidades simbióticas (desde los líquenes hasta el bioma microbiano del estómago), o bien la simbiosis es básicamente imposible, puesto que los límites entre individuos deben ser delgados y rígidos.²¹ El hecho simbiótico requiere que pensemos un *esencialismo extraño*: hay formas de vida distintas en la medida en que una rana no es un melocotón; pero no esa «distinción» que te distingue de tu abuelo, o al menos a mí del mío.

Asimismo, si el límite del Antropoceno fuese delgado o rígido, al acercarnos a él nos topáramos con las paradojas de Zenón. Podríamos subdividir el acercamiento en infinitésimas partes temporales para no llegar nunca al límite. Sería del todo imposible cruzar el límite, de igual modo que no puedes estar «en la puerta» si crees que estás dentro o fuera de una habitación, es decir, si crees en la ley del centro excluido, que es una consecuencia de la ley de no contradicción.

¿A qué viene esa obsesión con los límites precisos? Nietzsche argumenta que la propia lógica es «el residuo de una metáfora».²² Pese a la idea de que la lógica es «más huesuda, cuadrada y ligera que un dado», la lógica está saturada de normativas sociales fosilizadas. Hegel lo vislumbró cuando estableció una diferencia entre lógica y pensamiento, esto es, entre el movimiento de la mente y la manipulación de las ideas preformateadas. Nietzsche afirma que el lenguaje está atrapado en el sistema de castas; no olvidemos que el sistema de castas es una consecuencia directa de la agrilogística. Con misteriosa perspicacia, el propio Nietzsche parece confirmarlo cuando asevera que la lógica como tal es un síntoma de jerarquía. Sin duda, esa jerarquía oprime a casi todas las personas. Pero ¿no dependen las diferencias de clase, como aduce Cary Wolfe, de un «especismo» que separa lo humano de lo no humano para oprimir mejor a los seres no humanos?²³ El sistema de castas humano, que es un producto de la agrilogística,

descansa sobre una distinción jerárquica entre los seres humanos y los no humanos, una distinción fundacionalmente conectada a la lógica implícita de la agrilogística.

Recordemos, por otra parte, que muchas palabras relacionadas con las artes y las ciencias provienen de la agricultura.²⁴ Lo que se necesita es nada menos que una lógica que difiera de la agrilogística. Una lógica que sea plenamente [eco]lógica. Si queremos que haya cosas ecológicas —como los seres humanos, las praderas, las ranas y la biosfera—, debemos permitir que incumplan la «ley» de no contradicción. Analicemos esta cuestión.

Las paradojas de Zenón no son las únicas que se presentan si nuestros límites son demasiado precisos. Imaginemos un prado: está lleno de hierbas y de flores, las abejas zumban en el aire, hay algunos árboles, el agua fluye por los arroyos, los pequeños mamíferos corretean entre la hierba, las mariposas se posan en los pétalos. Arranco una brizna de hierba de la pradera. ¿Sigue habiendo una pradera? Claro que sí. Arranco otra brizna de hierba. Y luego otra. Y otra. A cada paso puedo responder que hay una pradera. Pero ya he arrancado toda la hierba. Tengo un enorme descampado, y las mariposas se han ido a otra parte. Según mi lógica, ¡sigue habiendo una pradera! Por tanto, como me adhiero a la ley de no contradicción, no hay ninguna pradera «de verdad», pues podría tratarse de un enorme descampado. A lo mejor ahora puedo convertirlo en un aparcamiento.

Intentémoslo al revés. Planto una sola hoja de hierba en la tierra baldía. Eso no forma una pradera. Plantemos otra hoja. Sigue sin haber una pradera. Y continúo en mi empeño. Ya he plantado miles y miles de hierbas. Según mi lógica, que es correcta en cada paso, ¡sigue sin haber ninguna pradera! Ahora veo mariposas revoloteando por ahí y topos agarrándose a los tallos más altos. Pero, según mi lógica, no puede haber praderas de verdad. ¿Por qué? Porque, si hubiera una pradera de verdad, me habría llevado la contraria a mí mismo al llegar a la conclusión —correcta desde mi punto de vista— de que no había una pradera. O al revés: cada vez que me parase a comprobar si al arrancar la hierba desaparecía la pradera, sería una contradicción decir que no había ninguna pradera cuando, según mi propia lógica, la pradera estaba intacta.

No hay ningún momento definible en el que la pradera deje de ser una pradera. De modo que no hay praderas. Podrían ser aparcamientos en potencia. Y, puesto que según la misma lógica tampoco hay aparcamientos, en realidad no importa si construyo uno en esa pradera. ¿Empiezas a comprender que la racional ley de no contradicción me permite eliminar seres ecológicos tanto del pensamiento como de la realidad física? La ley de no contradicción fue dictada por Aristóteles en la «Sección gamma» de su *Metafísica*. Es

extraño que sigamos teniendo esa vieja ley en la cabeza y que no se nos ocurra demostrarla formalmente. Según la ley de no contradicción, lo verdadero consiste en no contradecirse. No puedes decir «p» y «no p» al mismo tiempo. No puedes decir que «una pradera es una pradera y no es una pradera». Pero eso es lo que hace falta, a menos que quieras que no haya praderas.

El pensamiento contemporáneo nos muestra que los seres ya no coinciden con sus fenómenos. Las cosas se vuelven nebulosas, inestables, turbias, misteriosas. La espectral extrañeza que acompaña a los seres es aplicable no solo a las formas de vida individuales —un topo es un no topo—, sino también a las praderas, los ecosistemas, los biomas y la biosfera. La evocadora e inquietante espectralidad de las cosas significa que puede haber conjuntos de elementos que no forman parte en sentido estricto de ese conjunto, como por ejemplo una pradera, lo que infringe la prohibición, impuesta por Bertrand Russell, de que haya conjuntos paradójicos con elementos que no forman parte de ellos. Las praderas se parecen a los conjuntos transfinitos de Georg Cantor. Los conjuntos transfinitos son de manera imposible más grandes que el infinito que imaginábamos, y es del todo imposible verlos o contarlos. Pero en la brillante demostración diagonal de Cantor vemos a simple vista la brecha de lo real, el vacío de la matematización. Eso es lo misterioso: es como si pudieras ver el vacío, la nada. Imagínate una cuadrícula en la que estuvieran dispuestos todos los números racionales, en una secuencia que va desde el primero hasta el ultimísimo. En la diagonal descendente de esa lista increíble aparece un número —extraño, monstruoso, anormal— que se separa de los demás. No forma parte, por definición, del conjunto infinito de los números racionales. Cuenta la leyenda que Pitágoras, devoto de los sagrados números enteros, mandó matar a Hípaso, descubridor de los números irracionales.

Los conjuntos transfinitos contienen contradictorios conjuntos de números. Hay una distancia insalvable entre el conjunto de los números reales y el de los números racionales; Cantor se devanó los sesos intentando encontrar un continuo entre ambos. Esa tendencia a buscar un continuo es un vestigio de la ley de no contradicción. El pensamiento contemporáneo no puede ser fiel a una lógica según la cual las cosas son rígidas y quebradizas, según la cual las cosas no se contradicen. Irigaray observa que el discurso feminista es alógico: «Ella se aparta tan ligeramente de sí misma» con «palabras contradictorias». ²⁵ Irigaray afirma que el cuerpo de la mujer «no es ni uno ni dos». ²⁶ Irigaray hace algo que estamos haciendo nosotros: pasar del lenguaje al ser con cierta fluidez. El discurso feminista es contradictorio porque las mujeres son

contradictorias. En el argumento de Irigaray podemos incluir también hombres, cucharas, cuásares y praderas.

Cuando pensamos en llevarnos las praderas a otro sitio o en construirlas hoja a hoja, nos enfrentamos a la *paradoja sorites*, al problema del montón: ¿qué constituye un montón de algo si cumples a rajatabla la ley de no contradicción? Puesto que un ser humano es un montón de cosas que no son seres humanos, de igual modo que una pradera es un conjunto de cosas que no son praderas, como hierbas y pájaros, o bien los seres ecológicos y biológicos no existen en realidad, o bien hay un fallo en la lógica que hemos heredado, sin demasiado sentido crítico, de Aristóteles. Un fallo que, además, está empezando a tergiversar las decisiones políticas a escalas adecuadas para pensar el calentamiento global. Si somos menos rigurosos, damos lugar a conjuntos de cosas que no componen un todo, y eso es precisamente lo que obtenemos cuando pensamos la temporalidad geológica como una serie de conjuntos de catástrofes anidadas.

Las catástrofes se asemejan a las praderas. En primer lugar, son físicas y tienen una especial cualidad empírica. Una catástrofe es lo que experimentas cuando estás atrapado en un bucle. Saber que somos una especie ¿no sería como despertarnos y descubrir que no estamos flotando en el vacío, sino que nos encontramos en el estómago de un gusano gigante, como Han Solo y la princesa Leia en *El Imperio contraataca*? Fuera del bucle, la perturbación no es significativa. Desde el punto de vista de la entropía situada al final del universo (supongamos que tiene la capacidad de un teleñeco para hablar), ¿a quién le importa el Antropoceno? Desde el punto de vista del escudo electromagnético de la Tierra, ¿a quién le importa lo que les ocurra a unas viscosas proteínas en los recién formados océanos? ¿A quién le importa —dicen las proteínas—, que algunas de nosotras empecemos a descomprimirnos, proceso este que, si el ADN y el ARN fueran personas, podría interpretarse como una pulsión de muerte que origina la reproducción de la propia entidad que se estaba descomprimiendo?

En segundo lugar, las catástrofes desafían la no contradicción. Las catástrofes son receptáculos como la *jora* de Platón: son lugares extraños que no tienen límites nítidos.²⁷ Otro desastre se produce dentro de uno ya existente cuando alguna cualidad de un sistema concreto empieza a entrar en un extraño bucle, dando lugar a otro receptáculo. La curvatura del bucle le permite diferenciarse de su entorno, esto es, de las consecuencias de un bucle más antiguo y extendido.

Esa consideración de las estructuras de temporalidad simplificaría los tensos debates que tienen lugar en el ámbito de la estratigrafía, que es el estudio de los periodos geológicos por medio de los estratos acumulados. Los pensadores no se ponen de

acuerdo respecto al comienzo del Antropoceno: algunos dicen que comenzó en 1800; otros, en 1945; y otros dicen que antes, tal vez cuando los europeos empezaron a colonizar lo que no es Europa. Con frecuencia, el debate depende de la fidelidad de los polemistas a la no contradicción. Si son muy fieles a esta, debe haber una sola fecha. Y, si a ello añaden una metafísica de la presencia, entonces 1945 empieza a parecer la fecha correcta, porque el pico del gráfico es muy convincente, pues en 1945 comienza la gran aceleración de los procesos desencadenados por la quema de combustibles fósiles. Pero decir que 1945 fue el comienzo del Antropoceno es como decir que a una persona le pegaron un tiro cuando quedó claro que era un cadáver. En cambio, podríamos decir que sí, de distintos modos, a 1945, a 1800 o a alguna fecha anterior. Pero el Antropoceno no comenzó hace 1,3 millones de años. El Antropoceno es temporalmente difuso, que no absolutamente indeterminado.

El Antropoceno es un acontecimiento enmarcado en el espacio agrilogístico, y es evidente que se está produciendo ahora. Puesto que la agrilogística requiere vectores humanos, parte de la estructura de su lógica interna debe coincidir con el deseo humano de eliminar la ansiedad. Ahora estamos en disposición de examinar cómo se las compone la mente humana para ocultarse tras un esquema que a un extraterrestre le parecería un cataclismo, un giro descendente de los acontecimientos. Lo bueno de las temporalidades concéntricas, entendidas como catástrofes, es que, como se siguen produciendo en la actualidad, podríamos intervenir en ellas. Ahora que sabemos que las temporalidades son difusas y actuales, quizá estemos listos para explorar una temporalidad a la que daré el nombre de «arqueolítico». Pues, a mi entender, esa temporalidad en la que vivimos ahora nos permite pensar en cómo destejer la catástrofe de la agrilogística.

Paleolítico, Neolítico, arqueolítico. Tres nombres, dos de uso corriente, para designar distintas relaciones entre los seres humanos y las piedras. ¿Tienen los seres humanos la última palabra en esa relación? Para Lévi-Strauss, la diferencia entre caballos y hachas estriba en que, si bien los caballos se reproducen por sí solos, las hachas no: estas están subsumidas en la significación humana.²⁸ Pero ¿realmente lo están? ¿Quién manipula a quién? Un ser humano talla una piedra para fabricar un hacha. Sigue unas normas dictadas por la piedra, la herramienta, el árbol, el mango de madera..., y el pellejo y la carne y el hueso del animal que el hacha golpea. Todo el que usa el hacha obedece normas similares.²⁹ El ser humano es muy sensible a las piedras, a la carne y a la madera, tanto si cree que son cosas vivas como si no.

¿Quién es el huésped y quién el parásito? Por no hablar de los caballos criados por el hombre: esos caballos, ¿se reproducen por sí solos? ¿Qué quiere decir *por sí solo*? Se trata de una pregunta recurrente en el proyecto de la antropología estructural, que considera el mito como el cálculo interminable de un bucle para el que los orígenes del hombre son o bien *ctónicos* o bien *autónomos* (de la tierra o de la propia tierra): *provenimos de nosotros mismos* o *provenimos de otros*. Ese cálculo expresa el dilema del vacío kantiano: una cosa es ella misma, pero distinta de sí misma. Las apariencias provienen y no provienen de las cosas.

¿Cómo llegamos a ser mesopotámicos? ¿Cómo nos convertimos en vectores del programa agrilogístico? Pues intentando conjurar el miedo de no saber de dónde iba a salir la próxima comida. Ese miedo se debe a una *angustia ontológica*: en el fondo sé que provengo de otros y que estoy emparentado con otros. Problemas lógicos, problemas antropológicos, problemas ecológicos.

La angustia es inherente al ser humano, puesto que es lo que queda cuando restas todas las cosas de las que el desasosiego se ha aprovechado, como en *Alien*, para liberar su energía.³⁰ La angustia se manifiesta cuando las cosas pierden su significado, cuando tenemos que valernos de nosotros mismos, como si nos considerásemos una herramienta rota que sobresale de nosotros, un bucle absurdo y perturbador. No quiero decir que los seres humanos sean distintos o únicos, sino todo lo contrario. No es que las botellas de Coca-Cola sufran ansiedad (¿cómo lo sé?, no soy una botella de Coca-Cola), sino que, en vez de diferenciarme de otras entidades (Heidegger), la angustia es mi manera de percibirme en cuanto *cosa*. La angustia me muestra que soy una entidad más. Y, puesto que la angustia es un aspecto intrínseco del ser humano, intentar librarnos de ella como si se tratara de promesas agrilogísticas no generaría más que violencia.

La angustia es *elemental*. Me percibo como una cosa en la medida en que esa cosa ya no es objetivable: parece sumergirme de tal modo que las diferencias entre yo y otro, cerca y lejos, resultan inoperantes. La descripción heideggeriana de la angustia podría hacer referencia a un grado cero de conciencia ecológica, a la sensación de ser *un conjunto de cosas sin elementos específicos o especificables* (aclararemos pronto esta idea): «La angustia tampoco ve un *allí* y un *aquí* definidos, desde donde percibir las amenazas inminentes. El hecho de que lo amenazador no esté *en ninguna parte* es una característica de la angustia. [...] Pero *en ninguna parte* no significa “nada”. [...] Lo amenazador no puede acercarse más desde una dirección determinada dentro de la cercanía, pues ya está *ahí* y en ningún sitio. Está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento; y sin embargo no está en ninguna parte».³¹ El «ya estar ahí» que Heidegger

describe con tanta pasión es una donación sin contenido explícito, una donación vívida e intensa, pero no vacía.³² La angustia básica que describimos aquí es la característica sintonización de una era ecológica en la que sabemos bien que no hay ninguna *lejanía*: los desechos van a parar a «alguna parte», pero ese lugar no está ontológicamente «lejos». Tampoco hay una naturaleza en oposición al mundo humano. La conciencia ecológica es forzosamente elemental. El miedo a un futuro ecoapocalíptico oculta lo elemental, y transforma esa amenaza de vacuidad en miedo a algo más palpable, que se va acercando desde lejos, como para restablecer la distancia que implica el resquebrajado concepto de *mundo*. La angustia elemental es como un *efecto Ganzfeld*, esto es, una experiencia visual que se vive durante una situación inquietante. Ese efecto despoja de significado conceptos tales como *aquí* y *allí*, *arriba* y *abajo*, *primer plano* y *segundo plano*.

El efecto elemental es lo contrario a lo que se conoce como *teoría de las cosas*.³³ La teoría de las cosas se basa en el análisis instrumental de Heidegger. Cuando un instrumento se rompe o funciona mal, nos damos cuenta de ello. Esta teoría del mal funcionamiento señala que las cosas, cuando funcionan sin problemas, cuando simplemente suceden, dejan de ser accesibles. Cuando estoy realizando una tarea, las cosas con las que interacciono desaparecen. Pero el elemento que me envuelve no desaparece. Esa es una definición precisa de *elemento*: la aparición de la implicación. Se trata simplemente de que solo experimento esa aparición de manera oblicua, tal vez teniendo la carne de gallina o una sensación de horror o de alegría.

Paradójicamente, lo contrario de la teoría de las cosas no es la nada absoluta, sino lo que podríamos denominar *teoría de los objetos*. Empleo aquí el término *objeto* en el sentido de la ontología orientada a objetos (la OOO de «El primer hilo»), la cual argumenta que los instrumentos estropeados dependen no solo del buen funcionamiento imperceptible, sino también de un ser mucho más profundo que es estrictamente inaccesible, con independencia de lo muy a fondo que investiguemos nosotros o las cosas, incluido el *instrumento* en cuestión. Pero tal vez *profundo* y *a fondo* no sean las palabras adecuadas. Lo que hemos perdido, si es que hemos perdido algo, es una percepción de nosotros mismos precisamente en cuanto *objetos* en esta definición ampliada. Lo rechazamos o lo guardamos en el reino de la experiencia esotérica. Eso tiene que ver con el buen funcionamiento del concepto mismo de *buen funcionamiento*, una ilusión antropocéntrica que debe ser agrilogística. Los martillos y las bombas nucleares tal vez funcionen sin problemas para mí, el mesopotámico medio, pero no para las formas de vida a los que afectan, incluida la mía, si enfermo de cáncer por culpa de la

radiación. Mesopotamia es la ilusión de que las cosas podrían funcionar bien, de que el mal funcionamiento podría ser un accidente, un problema pasajero, un adorno. Es esa misma idea todo el tiempo hasta llegar al plano ontológico, en el que las cosas son bultos extensivos decorados con accidentes o, dicho de otro modo, lisa y llanamente no son más que lo que son.

En este sentido, nos hemos desviado de la experiencia de los pueblos indígenas. En primer lugar, los pueblos no viven en perfecta armonía holística, sin angustia de ningún tipo; coexisten de manera angustiosa en grupos frágiles e imperfectos, en compañía de otros seres como las hachas y los caballos, la lluvia y los espectros, sin un dios padre celestial ni un «rey dios». Coexisten de manera elemental. Pero, como la angustia sigue estando al alcance de la mano —porque la agrilogística es incapaz de eliminarla—, la divergencia es un constructo inestable y fugaz. Vislumbramos el espacio del *arqueolítico*, no un Paleolítico trágicamente perdido. El arqueolítico es un espacio de posibilidades que titila sin cesar dentro, alrededor, debajo y a los lados de los periodos que hemos denominado artificialmente Neolítico y Paleolítico. La distinción entre *neo* y *paleo* es indicio de todo un programa ecológico y social. Por consiguiente, escribiré *arqueolítico* con minúscula inicial. No es un nombre propio en la medida en que no designa nada que tenga límites «propios» con «propiedades» distinguibles y definibles. El arqueolítico no es el pasado.

En su obra maestra, *De la gramatología*, Jacques Derrida desarrolla el concepto de *arqueoescritura*, del que yo derivó el de *arqueolítico*. El libro de Derrida es magnífico y extraño, es una exploración de cómo hemos llegado a obstaculizar y demonizar la resplandeciente cualidad de lo que él denomina *escritura*. La escritura no consiste en garabatear superficies. Es la forma en que un juego diferencial, el artificioso juego de la nada, está en funcionamiento en todas partes, haciendo distinciones y deshaciéndolas. Esas distinciones no son solo epistemológicas, relativas al lenguaje y al pensamiento, sino también ontológicas, relativas a lo que Derrida de manera enfática denomina «carne y hueso». ³⁴

La arqueoescritura es el rastro fantasmal que ronda el lenguaje, el espectral juego en cascada de las diferencias y los aplazamientos que lo ponen en marcha. Esa operación depende siempre de un contexto —literalmente de un *[con]texto*, algo que acompaña al texto que estamos leyendo, algo que no se distingue tan fácilmente del texto, al menos sin violencia—. Este *[con]texto*, los seres que acompañan al texto, no es solo cultural o histórico, y la cultura y la historia no son solo humanas, como observa el propio Derrida. El contexto es físico. Una marca depende de una superficie inscribible, de igual modo

que la retórica depende de los oyentes o, en palabras de Derrida, el sonido depende de la *resonancia*, esto es, de la disposición y la receptividad, de una permeabilidad que Derrida y Heidegger denominan *siempre-ya*.³⁵ Las cosas están siempre-ya *ahí* para que se produzca el significado. A fin de que haya un garabato significativo, debe haber un contexto normativo de garabatos y significados, y también debe haber un trozo de papel o una pizarra o una pantalla o una tablilla de cera.

El significado no nace porque sí. Al igual que yo, Derrida sospecha del entusiasmo cibernético (la teoría de los sistemas) con respecto a la idea de que el significado y la *vida* surgen de la nada, por arte de birlibirloque.³⁶ Hay algo muy ecológico en la sospecha de Derrida. La escritura depende del papel, que depende de los árboles y del agua, que dependen del sol y de los cometas, que dependen de... Si seguimos así, pronto descubriremos lo que yo di en llamar la *malla*: una extensa red de interconexiones sin centro ni periferia.³⁷ Una evocadora e inquietante vibración ecológica rehíla ya en el interior de la noción de arqueoescritura, pese a los numerosos intentos de meter a Derrida en una caja llamada *idealismo* o *escepticismo* o *antirrealismo*. El término *arqueolítico* amplifica un poco el zumbido, causando lo que ya ocurre con las explicitudes.

La arqueoescritura es anterior a las rígidas fronteras entre lo humano y lo no humano. Es «la inauguración de la primera exterioridad en general, la enigmática relación de lo vivo con su otro y de un dentro con un fuera [...] que debe ser pensada antes que la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, tanto si está inscrita como si no, en un elemento espacial y sensible que se denomina *exterior*». ³⁸ La incómoda coexistencia no holística que evocamos aquí resulta nefasta para las rígidas fronteras entre lo humano y lo no humano, entre la vida y la no vida, entre lo *paleo* y lo *neo*, por no mencionar el concepto de *naturaleza*: «El concepto de origen o naturaleza no es sino el mito de la adición, de la suplementariedad anulada por la mera añadidura. Es el mito de la eliminación de la huella, o sea, de una *différance* original que no es ni ausencia ni presencia, ni negativa ni positiva». ³⁹

La agricultura ocupa un lugar destacado en *De la gramatología*.⁴⁰ Derrida compara la escritura con el laboreo de la tierra y afirma que esa comparación no es un accidente: «El surco es la línea, mientras el labrador la traza: el camino —*via rupta*— roto por la reja del arado. El surco de la agricultura, recordemos, abre la naturaleza a la cultura (cultivo). Y también sabemos que la escritura nace con la agricultura, que solo se produce con la sedentarización». ⁴¹ Naturaleza, cultura, agricultura: esos términos están relacionados entre sí histórica y filosóficamente. Derrida escribe: «La cultura del

alfabeto y la aparición del hombre civilizado [...] corresponden a la era del labrador. Y no olvidemos que la agricultura presupone la industria». ⁴² Esa última paradoja merece una reflexión. Nos gusta pensar que la «industria» es posterior a la «agricultura»; la maquinaria pesada es una consecuencia de la agrilogística. Pero Derrida quiere decir que la agricultura ya es una industria desde el principio, y no solo desde el punto de vista lógico, sino también desde la perspectiva física: requiere metales, ruedas y todo tipo de aperos. Y reivindica una visión «industrial» del mundo con tanta pasión como la forja, y ara literalmente con ella. Presupone el «visor» que produce la «cosmovisión», estática y pintoresca, de reservas de provisiones en los campos, los graneros y las casas. ⁴³ No es una coincidencia. La escritura y los orígenes de la agricultura están completamente entrelazados.

Quizá lo que ahora reconocemos como escritura, realizada de manera explícita con cera y punzón y piedra y papiro, se desarrolla en la era agrícola con el fin de *contener* el brillo implícito de la arqueoescritura, de igual modo que la agrilogística contiene el arqueolítico. La contención del brillo debe arriesgarse a revelar en todo momento ese brillo que se produce no solo en lo que de manera convencional reconocemos como escritura, sino también en el espacio físico, ecológico y social. En un intento de confinar el resplandor a una pequeña región de esos espacios, la agrilogística suprime el estremecimiento arqueolítico, la angustia de no saberlo todo, de desconocer el futuro: la planificación oscurece la transparencia de la futuridad. Pensar de manera no agrilogística, sin la limitación y la estabilidad de la presencia (y del presente), equivale a pensar en el brillo arqueolítico que caracteriza la presencialidad de la agrilogística.

El arqueolítico habita este presente de doce mil años de antigüedad. El arqueolítico evita la violencia y el orgullo de lo *paleo*, un orgullo que se manifiesta, por ejemplo, en la obsesión actual con la «dieta paleo», que es una forma de violencia ascética contra el placer, en la medida en que es reflexiva, «narcisista» y circular. *Violencia*, al igual que *medieval* o *Paleolítico*, es un término idealizado y corrompido para designar un tiempo anterior al largo presente. El arqueolítico y su ecognosis carecen de dicotomías del tipo bien y mal, necesidad y carencia, naturaleza y cultura, humano y no humano, vida y no vida, identidad y no identidad, presente y ausente, algo y nada. Me disgusta la palabra *carecer* en el sentido de «no tener nada de nada» o «prescindir de todo»: ese tipo de fórmula nietzscheana intenta progresar de una vez por todas a la manera de esa modernidad de la que está harta.

El arqueolítico, puesto que no está supeditado al tiempo lineal, es tan «ahora» como lo era «entonces», afirmación esta que concuerda con la biología más simple: el cerebro

humano y el ADN no son tan distintos de como eran hace más de doce mil años. Seguimos caminando, sudando y tirando cosas. La agrilogística no se debe a ningún encuentro fatídico con el conocimiento serpentino en espiral, otra irónica barrera para ignorar que *nunca hemos sido neolíticos*. Y el arqueolítico no solo incumbe a lo humano. El arqueolítico tiene que ver con una extraña prioridad lógica —extensa y difusa temporalidad helicoidal—, y, puesto que no tiene nada que ver con el antagonismo entre lo humano y lo no humano, o entre el pasado y el presente, deberíamos ser capaces de encontrar testimonios del arqueolítico fuera del ámbito de la «cultura» humana. Pensemos que las bacterias *ya tenían genes* que podían activar la resistencia a los antibióticos: una relación arqueolítica entre las formas de vida más simples y las sustancias químicas obtenidas de futuras formas de vida o sintetizadas por el hombre. Un futuro perfecto, abierto y siempre a punto dentro del propio ADN de las bacterias presentes por doquier: en la tierra, en el permafrost, en las cuevas o en los ecosistemas aislados.⁴⁴ Como consecuencia de ello, la proliferación agrilogística de antibióticos en el ganado (mucho mayor que en los ganaderos) ha hecho que las bacterias activen esos genes. Cuanto más envuelta en la agrilogística esté la Tierra, tanto más se filtrará, a su pesar, el arqueolítico.

El enunciado agrilogístico. La agrilogística es un virus, y aquello que la conserva en el ser humano es viral. Un código no humano interacciona con otro código no humano, es decir, con un modelo fácil de duplicar y que es independiente de «mí». Se trata de algo sin sentido, de algo (perturbadoramente) estético, si bien el código agrilogístico prohíbe de manera explícita la falta de sentido. Y en eso consiste la química del anzuelo viral. La agrilogística y la voluntad que la sostiene son modelos paradójicos que niegan su estatus modélico y niegan también que esa negación sea una recursividad helicoidal, esto es, otro modelo. En un enunciado, el bucle agrilogístico es el siguiente:

Esto no es (solo) un modelo.

Hay un equilibrio entre «esto no es (solo) un modelo» y los dialeteicos (doblemente verdaderos) enunciados del tipo «este enunciado es falso». Las dialeteias mienten y dicen la verdad al mismo tiempo, por lo que parecen señalar hacia fuera de sí mismas aunque se muevan en círculos.⁴⁵ Una investigación a fondo del código agrilogístico debe por tanto explorar las dialeteias, de las que nos ocuparemos en breve.

La mente arqueológica está inmersa en una cantidad no totalizable de modelos que no pueden delimitarse de antemano: formas de vida, fantasmas, espectros, zombis, visiones, engaños, máscaras. En el maremágnum de modelos ajenos al tiempo atómico lineal tiene que haber al menos una paradoja del tipo «esto no es (solo) un modelo». El virus agrilogístico no fue una fatídica manzana edénica que apareció un buen día como una botella de Coca-Cola en una aldea bosquimana.⁴⁶ El virus agrilogístico surgió *al mismo tiempo* que otros modelos. Por otra parte, puesto que los modelos son inciertos, perteneciendo como pertenecen al reino de las apariencias, «esto no es (solo) un modelo» se encuentra en *todos* los modelos. ¿Es esto *solo* un modelo? ¿Hay modelos *puros*? ¿De *qué* es esto un modelo? ¿Es un modelo o son datos relativos a algo que se oculta tras el modelo? Lo es, pero no lo es.

La idea de que podríamos estar equivocados es inherente al virus agrilogístico. La posibilidad de fingimiento vive en las arqueológicas «culturas» de la magia en cuanto elemento estructuralmente necesario de esas culturas: «La verdadera habilidad del practicante [hechicero] no reside en la hábil ocultación, sino en la hábil revelación de la hábil ocultación».⁴⁷ Debo escribir «cultura» entre comillas porque ese término es irremediabilmente agrilogístico. El escepticismo y la fe podrían no ser enemigos en todas las configuraciones sociales. En el espacio arqueológico podrían estar extrañamente entrelazados. Hay una razón *ontológica* para que el juego de la magia entrañe pánico epistemológico, dando lugar a espirales hermenéuticas de creencia e incredulidad. La danza de ocultamiento y revelación se produce porque la realidad como tal tiene en efecto un aspecto mágico y parpadeante. Es como si hubiera una red hermenéutica —ficticia e irreductible— que jugara alrededor de todas las cosas y dentro de ellas. Una irreductible incertidumbre, no porque las cosas sean irreales, sino porque *son* reales.

El modelo básico es un embaucador. El enunciado agrilogístico «esto no es (solo) un modelo» obliga a sus huéspedes a reproducirlo mientras intentan procesar el *no* y el *solo*. «La agrilogística permanece latente en el arqueológico» —el continuo de implicaciones humanas y no humanas—, a la espera de que un servidor la descargue. En una espiral fascinante, el fingimiento pretende no fingir. La lectura unidireccional de «esto no es (solo) un modelo» anula su forma helicoidal, pero, en otra interpretación, el enunciado recibe el acoso constante de ese bucle. La agrilogística se forma a partir de la primera interpretación. Es un bucle para acabar con todos los bucles. Tal vez esté completamente estirado; tal vez señale algo. Parece relacionar el enunciado con una cosa (más) constantemente presente que se encuentra al parecer «fuera» de sí misma, reduciendo así el enunciado a (mera e innecesaria) apariencia. Del mismo modo, la interpretación

reduce lo que está siendo supuestamente señalado a una extensión indiferenciada. No importa a qué se aferre tu fantasía, siempre y cuando tengas fantasías. Es como si la compulsión de hacer propaganda vibrara en los axiomas que reducen la realidad a líneas rectas. «Esto no es solo un coche, es una experiencia.» Como si el modelo no fuese una apariencia fulgurante, sino una sustancia insípida que hubiera que rellenar con alguna fantasía embriagadora.

Es un universo de pretensiones en tanto que es real. Los modelos son siempre recurrentes. Se trata del desarrollo de modelos como el *ensueño*, que es como llaman los indígenas australianos al arqueolítico, aún en marcha para ellos. O lo que para los bosquimanos !kung constituye un mundo primigenio que es simultáneo con este, o sea, un ambiguo y engañoso «primer orden». ⁴⁸ Desarrollo de modelos, no para explicar alguna brutal realidad, sino como reconocimiento de que la realidad no es brutal (silenciosa y evidente). La realidad en cuanto «ya modelada». Yo (o la historia, o el *Geist*, o las relaciones económicas, o cualquier otra cosa) no propongo los modelos. Las cosas no son (solo) datos. Pero un pensamiento onírico es el pensamiento de que esto no es solo un sueño. La seducción de que la seducción podría no ser una seducción. El sueño de disociar sueño y realidad. O un meme como este: «El arqueolítico es solo un sueño», que es únicamente lo contrario de «este sueño no es solo un sueño». Tal enunciado promete poner término a la interminable hermenéutica, a la interminable angustia que produce el estatus ontológico de las cosas. El proceso que consiste en computar esa promesa se llama agrilogística. La agrilogística intenta eliminar la ambigüedad intrínseca del arqueolítico. La sociedad bosquimana tiene tal tolerancia para la ambigüedad que el deconstructor medio parecería nervioso en comparación. ⁴⁹ Pero, en efecto, la agrilogística es también un intento de eliminar la ambigüedad de su propia solución inicial, esto es, el enunciado agrilogístico.

Esto no es solo un sueño. ¿Qué ocurriría si el ensueño mismo contuviera ese tipo de anuncio? El ensueño, un místico bloc de notas en el que están escritos todos los sucesos, constituye un mapa de cómo son las cosas superior a la ley, superior a una orden judicial. ⁵⁰ El arqueolítico es un cúmulo de códigos que promete realidades aunque las oculte. Prehistórico es solo el momento en que aún eran pocos los seres humanos a quienes interesaba que el enunciado agrilogístico diera a entender que no había otra historia que la larga historia del repliegue agrilogístico, conocido por los estudiantes universitarios como *civilización*. El Antropoceno es simplemente el momento en que hay

suficientes vectores del enunciado agrilogístico poblando una parte de la biosfera lo bastante grande para ejercer una causalidad descendente sobre los sistemas terrestres.

Con respecto a la confusión de Jaynes entre *conciencia* y *concepto de sí mismo*, podemos afirmar algo distinto. Para afirmarlo se necesitan menos elementos especulativos que los que utiliza Jaynes. Oír voces genera angustia, la cual genera más voces, las cuales llevan a los seres humanos a creer en una o dos, tomándolas al pie de la letra: las primeras sociedades agrilogísticas creían que el rey era el único o el privilegiado destinatario de las voces de los dioses. Si bien Jaynes sostiene que la mente moderna tiene prioridad sobre la civilización, es más lógico —y requiere menos esfuerzo cognitivo— argumentar que la prioridad la tiene el programa agrilogístico.⁵¹ Lo que estructura el pensamiento es la agrilogística, y no al revés. Las voces no salieron simplemente de la nada. Siempre habían estado allí. Y eso es como quitarle a la conciencia el concepto de sí misma: desde el punto de vista ecognóstico, puedes tener conciencia sin una idea específica que quién eres «tú».

La creencia en unas voces autoritarias surgió del estrés que produce la búsqueda de comida y del consiguiente estrés de la propia agrilogística. El éxito de la agrilogística hizo que las voces se disiparan, de manera tal que ahora solo tenemos en cuenta dos tipos legítimos de «oyentes»: los locos y los últimos cazadores recolectores. Nuestros pensamientos nos dicen que las voces son poderosas e inquietantes, que, si las oyes, es que estás desquiciado o eres muy primitivo. Podemos invertir ese pensamiento mediante una hipótesis antropológica: *no creer del todo en las voces* es un sello distintivo del espacio arqueolítico, porque el arqueolítico es el espacio del embustero. La completa incredulidad estaría fuera de lugar porque sería tan inflexible como la creencia ciega. Nosotros damos mucha más credibilidad a las voces que los primeros pueblos. No creer del todo en las voces significa infringir la «ley del centro excluido», que es una consecuencia de la ley de no contradicción: la idea de que hay blanco y negro, sí y no, sin nada en medio. Por ejemplo, no puedes estar «en la puerta» si crees que estás dentro o fuera de una habitación. El movimiento empieza a parecer imposible. Muchos seres ecológicos son «centros excluidos» y muchas acciones ecológicas se encuentran en el ámbito del «no del todo» y el «un poco», que son gradaciones del sí.

Combinando la hipótesis de Jaynes con la agrilogística, obtenemos lo siguiente: «El orden de la *civilización* es y era una completa locura [...], el resultado de la obediencia ciega a una instrucción, de igual modo que a un ordenador no le queda más remedio que ejecutar un programa cuando pulsas la tecla «intro». Jaynes afirma que nuestra propia conciencia es en realidad una *extensión lógica* de la antigua mente agrilogística.⁵² Como

dice en sus pasajes «de transición», hay muchos aspectos en común entre la mente bicameral y lo que él denomina *subjetividad*: puntos de transición cuyos límites Jaynes considera delgados y rígidos (previsiblemente, esa circunstancia le plantea problemas de lógica agrilogística). Es incluso menos difícil comprender por qué ha transcurrido mucho menos tiempo entre ese periodo de transición (entre las civilizaciones antigua y moderna) y el siglo XXI que el transcurrido entre el año 10000 a. C. y el periodo de transición. En esa cronología ampliada, en realidad no importa dónde situemos los periodos de transición dentro de la agrilogística. En realidad no importa que nos adhiramos a Foucault y sus epistemes o a teorías anteriores sobre el surgimiento del «yo moderno» en el Renacimiento. La relación de confianza entre la agrilogística y todas esas cuestiones lo eclipsa todo. Lo que denominamos *dualismo moderno* (el yo cartesiano o, mejor aún, el sujeto trascendental kantiano) es solo una variante del equilibrio agrilogístico, con sus voces divinas y su obediencia ciega, puesto que el cuerpo físico, según el paradigma dualista, es un autómeta manejado por la mente.

Jaynes reprime la lógica de su propia argumentación «ninguneando» la esquizofrenia y la mente bicameral. La idea misma de que los dioses se han marchado o de que no existen (negación), ¿cómo iba a ser posible sin la continuidad del arqueolítico? Dicho de otro modo, ¿no es la obstinación de la agrilogística un síntoma del propio arqueolítico? La agrilogística es una idea ridícula, hace tiempo caducada, pero seguimos siendo sus vectores. Seguimos siendo mesopotámicos jugando una absurda y destructiva partida de Whac-A-Mole (un juego *arcade*), acostumbrados a golpear los «centros excluidos» cuando aparecen.

Plagas contradictorias. Recordemos el primer axioma de la agrilogística: *no quebrantarás la ley de no contradicción*. Pero la propia agrilogística desafía la ley de no contradicción. El intento de trascender el hilo del destino termina redoblándolo: ese intento *es* el hilo del destino, la forma misma de la tragedia.

Para ser lógicos no es necesario que nos aferremos a la ley de no contradicción. Fijémonos, por ejemplo, en la teoría cuántica. Los nuevos físicos teóricos empiezan a reconocer que la clásica barrera cuántica no es ni delgada ni rígida. De hecho, como observó Schrödinger, si la barrera fuese delgada y rígida, las formas de vida serían una paradoja. Nos desharíamos en pedazos en cualquier instante, a menos que se produjeran hechos antientrópicos entre los replicadores y las células, por un lado, y sus entornos, por el otro. ⁵³

La coherencia y el enmarañamiento son características del mundo cuántico que se oponen a nuestras ideas sobre la esencia de las cosas: son individuales y nunca se desvían de sí mismas; permanecen en el mismo sitio... La coherencia se da cuando las partes de un objeto se solapan hasta convertirse en la «misma» cosa, y rechazan nuestra idea de las diferencias rígidas entre las partes, y entre las partes y los todos. El enmarañamiento se da cuando un objeto parece tan estrechamente unido a otro que, si el primero se orienta de cierto modo, el segundo se orientará *de inmediato* (desafiando la velocidad de la luz) de manera complementaria. Los objetos son distintos, pero son «el mismo objeto». Si nos tomáramos en serio la teoría cuántica, yo podría ser coherente con otra entidad o trabarme con ella, aunque resultaría bastante difícil. Al fin y al cabo, esas cosas ocurren a escalas muchísimo mayores que las del modelo estándar de la física de partículas. A un diapasón diminuto pero visible (a simple vista) se le puede dar coherencia para que vibre y no vibre al mismo tiempo.⁵⁴ Un espejo diminuto (pero muchísimo mayor que un cuark) emite radiaciones infrarrojas en un vacío próximo al cero absoluto, que es como decir que brilla sin ayuda mecánica: está «aquí» y «allí» al mismo tiempo. Que nos hablen de infringir la ley de no contradicción. El *¿Qué es la vida?* de Schrödinger vuelve a ser objeto de admiración: si mis límites no fueran difusos, si no fueran sucesos cuánticos que se producen en todas partes dentro de mí, yo sería una nube de polvo que se desintegraría con el mínimo soplo. *Mi propia solidez* depende de mi condición de ser difuso.

Al igual que los diapasones diminutos y las praderas, los conjuntos matemáticos pueden ser difusos y seguir siendo ellos mismos. Los conjuntos transfinitos de Cantor desafían la ley de no contradicción. Russell habló largo y tendido con Alfred North Whitehead sobre cómo acabar con las contradicciones inherentes a la teoría de los conjuntos, como un granjero que intenta combatir las plagas. El nombre de ese proyecto contra los disparates pestilentes es *Principia mathematica*. Se trata de un edificio impresionante que combina las matemáticas con la lógica. Es un fatigoso trabajo preparatorio, pero muy gratificante: hay que escribir cien páginas para demostrar que $1 + 1 = 2$. Entonces llega Kurt Gödel, quien demuestra que hasta en esa magnífica estructura lógica crecen malas hierbas. Gödel hace que los *Principia* digan cosas del tipo: «Este enunciado no se puede demostrar». ¡Pero si los *Principia* se concibieron para demostrar cualquier axioma lógico! Eso significa que, «para funcionar», los *Principia* «deben» ser capaces de decir cosas sin sentido. Hay un defecto intrínseco en su estructura lógica. Si no hubiera ese defecto, la estructura no existiría.

De lo que estamos hablando es de la existencia misma de lo raro y, en concreto, de lo

que hemos llamado *rara rareza*: el vínculo secreto entre la causalidad y la estética. «Este enunciado no se puede demostrar» es una virulenta actualización de un enunciado viral que formuló Ebulides en el siglo IV a. C.: «Este enunciado es falso». Ese enunciado, denominado en ocasiones *paradoja del mentiroso*, es un magnífico ejemplo de bucle extraño. Si «este enunciado es falso» es verdadero, entonces debe ser falso, en cuyo caso no es verdadero. Pero, si «este enunciado es falso» es falso, entonces miente, en cuyo caso está diciendo la verdad. «Este enunciado es falso» es una dialeteia, es decir, una doble verdad. Alfred Tarski inventó el concepto de *metalenguaje* para abordar ese artificio enunciativo. Si crees que los metalenguajes son policías íntegros que siempre cumplen con su deber, puedes inventarte una regla:

«Este enunciado es falso» no es un enunciado.

Ahora fijate en cómo revienta el concepto de *metalenguaje* con una sola oración, que no es sino una actualización más hermética del primer enunciado:

Esto no es un enunciado.

Eso es muchísimo «peor», como los virus o las bacterias que se vuelven mucho más malignas cuando intentas deshacerte de ellas. La agrilogística y los metalenguajes son guerras contra entes que pretenden desmentir la idea de que la existencia (humana) es mejor que cualquier otra cosa.

Al igual que las formas de vida y el ADN, los enunciados deben contener sinsentidos para poder existir. Y, puesto que, junto con Laurie Anderson y Edmund Husserl, yo sostengo que las ideas y los enunciados son en realidad virus desligados de la mente, esto no es solo un símil. El sentido debe coexistir con el sinsentido, que es su sombra. Una cosa está ensombrecida por otra cosa porque está ensombrecida por sí misma. La recursividad apunta a la coexistencia en un espacio de posibilidades no holístico y no totalizador (que es como decir *ecológico*). Los metalenguajes intentan eludir el espacio de posibilidades con el fin de atenuar la paradoja de la coexistencia: nos *denotamos* recíprocamente y *no somos* recíprocamente. Las plantas, los espectros y las alucinaciones reaparecen con más intensidad cuando intentamos podarlas. Distinguir el pensamiento del sinsentido es como sacar de su hábitat a una forma de vida. Deleuze y Guattari lo expresan con elegancia: el nacimiento de los monstruos es la razón hipervigilante.⁵⁵

Dejemos que el sinsentido arqueológico exprese su intencionada rareza. Mordisqueemos, como un ratón de campo, los axiomas filosóficos que contiene la agrilogística. Comencemos mordisqueando ese insípido *tranchette* que es la sustancia fácil de pensar. Las sustancias y los accidentes no *son* las cosas. Estas contienen una invisible fisura que no se encuentra en ninguna parte del espacio-tiempo perceptual: puedo imaginármela, pero no tocarla. Se trata de una fisura que hay entre lo que son y lo que aparentan, pero, puesto que no puedo meter el dedo en la fisura, tampoco puedo separarlas.

Kant sostenía que las cosas eran en definitiva correlatos matemáticos de sí mismas en una mente humana, tal vez a la manera de alguien que se aferra a la vida agarrándose a un leño en medio de una inundación. Recordemos que Kant había visto algo raro en las gotas de agua: son lo que son, pero no lo que parecen. El leño al que se agarra Kant dice que las cosas existen porque puedo matematizarlas. *Matemáticas* procede del griego *mathēmatikós*, propiamente «estudioso», término derivado de *máthēma*, «conocimiento», y este de *manthánō*, «aprendo». El equivalente budista tibetano es *göm*, que también significa «meditación». Hay *máthēma* y hay computación: una limitada aplicación logística del *máthēma*. Del mismo modo, la meditación es conciencia —una parte abierta— y atención —una parte logística—. La atención puede usarse como instrumento para acostumbrarse a la conciencia, la cual tiene una cualidad gnóstica: la extrañeza de conocer los bucles desde dentro de un bucle. De manera similar, puesto que la filosofía no es sabiduría, sino «amor a la sabiduría» (*philosophía*) —siempre abierta y extraña, como la conciencia—, su estado de reposo no puede ser recto o rectilíneo.

Pero la atención podría convertirse en una forma de anestesiar y evitar la extraña apertura, el amor a la sabiduría. Las matemáticas y la meditación pueden resultar muy relajantes. Podrían ocasionar la apertura a los fantasmas o la seducción por parte del fantasma de lo no fantasmagórico, al que llamamos *razón*. Lo cual explicaría por qué la agrilogística se ha convertido en un *Candy Crush* a escala terrestre.

Cuando se llega a conocer a un extraño (un pensamiento, una forma de vida, una piedra), la extrañeza desaparece. O también puede uno acostumbrarse a la extrañeza del extraño. Cuando meditas, ¿te acostumbras a los pensamientos en el sentido de reducirlos a partes de ti mismo o en el sentido de que son «cosas de la vida» que hay que aceptar? O, a la inversa, que viene a ser lo mismo: ¿llegas a conocerlos con el fin de hacerlos desaparecer como si de plagas se tratara? ¿O te acostumbras a su extrañeza: a su evanescencia, a su vacuidad, a su expresiva transparencia? ¿Llegas a ser consciente de la consideración de extraño? Esa ambigüedad respecto de la aclimatación a la estructura

profunda del pensamiento es una condición de posibilidad para la agrilogística. Semejante hipótesis satisfaría el deseo de saber cómo iba a seguir ejecutándose un programa tan violento y autodestructivo o, si prefieres, de saber por qué el cerebro humano se hizo adicto a la agrilogística.

Lluvia rara. Recordemos que, enterrado en el pensamiento de Kant, hay un momento singular que a menudo pasamos por alto. Kant temía los ejemplos, temía que se le escaparan, y ese momento se presenta de hecho en forma de imagen: un modelo que no se ha integrado del todo en la estructura lógica, pues está grabado en el espacio de la escritura. Hay gotas de agua. Sientes que resbalan, frías y húmedas, por tu piel. Esos fenómenos, aunque no sean la gota de agua, son inseparables de ella. Al ser humano las gotas de agua le parecen pequeñas, frías y húmedas.⁵⁶ Las gotas de agua no son gominolas, me temo. Las gotas de agua son acuosas y sus fenómenos se miden con ese rasero. Pero yo no tengo acceso a las verdaderas gotas de agua. Sus fenómenos *no son gotas de agua*. Hay un vacío insalvable entre la gota de agua en cuanto fenómeno y la gota de agua en cuanto cosa. Además, soy incapaz de situar ese inquietante vacío en el espacio experiencial o incluso en el espacio científico. Por desgracia, las gotas de agua no vienen con líneas de puntos y el dibujito de unas tijeras, aunque los filósofos insistan en que hay algo parecido a una línea de puntos en alguna parte de cada cosa y en que su trabajo consiste en localizarla y cortar por ahí.

Platón compara ese corte con la habilidad para la matanza: cómo convertir un *animal* (un término ya envilecido) en *carne* (un término aún más envilecido): una metáfora metabólica para un proceso antropocéntrico. Un buen filósofo corta el *eidós* por las articulaciones, como si hubiera líneas de puntos en cada animal para indicarnos qué piezas son cuáles.⁵⁷ Platón ejemplifica el nihilismo dominante en el pensamiento occidental (esto es, agrilogístico).⁵⁸ Platón es un nihilista en la medida en que afirma la existencia de una delgada línea brillante entre un reino de falsas apariencias y un reino de realidades en forma de seres cosificados y constantemente presentes. La metafísica del tipo «corte por la línea de puntos» resalta las líneas de puntos en diagramas que indican cómo convertir las vacas en comida. Con la llegada de la máquina de vapor, las apariencias bovinas fueron eliminadas por completo en favor del extracto de vaca, y la agrilogística creó entonces el Oxo, el Bovril y otros tipos de vaca en polvo. La cadena de *desmontaje* de Chicago dio a Henry Ford la idea de las masivas cadenas de *montaje*. La

actual obsesión con la carne de laboratorio sigue esa tradición, y el no tan conocido uso del suero fetal bovino no es sino otra forma de ternera líquida.⁵⁹

La lógica poskantiana intentó salvar la distancia entre fenómeno y cosa. Un sellador lógico que podría funcionar es el materialismo. Pensemos en John Stuart Mill, partidario del *psicologismo*. El psicologismo reduce la lógica a normas para determinar cómo funciona un cerebro sano. Afirmaciones del tipo «si p , y si p entonces q , entonces q » son, por así decir, percolaciones del cerebro. No hay ningún vacío extraño entre el cerebro y la mente. La lógica es solo una consecuencia de la realidad material. El problema está en que esa afirmación debe ser también una percolación del cerebro, lo que significa que hay una regresión infinita. Nos vemos incapaces de comprobar qué se considera un cerebro sano, lo cual es precisamente lo que deberíamos verificar. Es más fácil llegar a la conclusión de que los pensamientos son independientes del hecho de pensarlos.⁶⁰ Los esquizofrénicos dicen en cierto modo la verdad: los pensamientos son alienígenas, que es como decir que se parecen a las alucinaciones y como insinuar una irreductible *coexistencia* de la mente y el cerebro, que impide que la una se desmorone en el otro. Las mentes coexisten con los pensamientos, que coexisten con las alucinaciones, que coexisten con los cerebros, que coexisten con las plantas psicodélicas, que son los seres arqueolíticos por excelencia.⁶¹ Esa intuición parece acertada en el plano físico: el ARN de las plantas puede saltar al reino animal.⁶²

Si estudiamos la historia de las reacciones contra Kant, resulta curiosamente obvio que una especie de animismo —conocimiento de la influencia no humana, conciencia, afecto, trascendencia ultrahumana— sale de su caja de Pandora, *además de* las historias antropocéntricas sobre el sujeto humano, las máquinas de vapor y el Antropoceno, con su cruel desprecio de los seres no humanos, por no hablar del consumismo, con sus voraces ganas de comerse el mundo. Y que, de manera misteriosa, los occidentales «modernos» han retrocedido en cierto modo hasta una posición no muy distinta de la espiritualidad indígena, pese a los intentos (o por su culpa) de salir de la maraña que forman la encarnación, el indigenismo, la dependencia de la biosfera, etcétera. Si esa fina ironía no demuestra la persistencia del arqueolítico fuera del tiempo lineal atómico, va a resultar difícil demostrarla.

Kant vio la fuerza e independencia de esa gotita de agua y enseguida cerró la tapa de lo que veía; también lo fascinaba el magnetismo animal, al mismo tiempo que socavaba, en consonancia con Hume, las teorías metafísicas sobre la causalidad. El magnetismo animal es a todos los efectos la «fuerza» (pensemos en *La guerra de las galaxias*): una energía ubicua que vincula causalmente a los objetos animados y a los inanimados.

Podríamos interpretar la historia de la modernidad como el descubrimiento y el bloqueo simultáneos de los seres no humanos en el interior del espacio físico, psicológico y social; uno de los modos de manifestarse esas acciones es el descubrimiento y la simultánea vigilancia de algo como lo «paranormal»; esas causalidades no arden automáticamente bajo las cosas, sino que las envuelven, emanan de ellas y, si no, las dispersan, pues las causalidades están ontológicamente «enfrente» de las cosas, y no detrás de ellas.⁶³ Pero eso no es más que hipostasiar las ideas básicas de Hume y Kant, ¡convertidas en una sustancia física!

Otro nombre para esa fuerza omnipresente es *dimensión estética*. Esta también ha sido sometida a vigilancia policial para protegerla de algo que se parece demasiado a la influencia telepática, aunque eso sea estrictamente lo que es si la *telepatía* se resume en pasión a distancia.⁶⁴ ¡Visualiza en este mismo momento la *Mona Lisa* en el Louvre! ¿Entiendes lo que quiero decir? Algo que no se encuentra en tu entorno óptico está ejerciendo presión causal sobre ti. Así pues, la estética y sus maravillas están siendo vigiladas y despojadas de las bulliciosas, vibrantes y «entusiastas» (en griego, *enthúsia* es «inspiración divina») energías que brillan en su periferia, convirtiendo para siempre la belleza en algo un poco extraño, incluso «desagradable» (por lo menos en los bordes), en la medida en que no puede quitarse de encima su encarnación material, estremecedora, rica, afectiva y efectiva.

Esa poderosa zona telepática de la energía no humana sigue acurrucada en la periferia de la cultura y el pensamiento modernos, como si le sobraran las relajadas inhibiciones religiosas y los placenteros productos que los seres humanos atribuyen al arqueolítico. Bron Taylor ha mostrado exhaustivamente cómo rezuma por las rancias grietas de la cultura, avergonzándonos a nosotros, los sofisticados académicos, con su «religión de color verde oscuro», visible en el diseño empresarial, en los éxitos de taquilla, en el surf, en Disney y en la música electrónica, por no hablar de los ambientalismos radicales y los filósofos oscuros.⁶⁵ Con *oscuro*, Taylor quiere decir que los seres humanos son capaces de aceptar la idea de que lo no humano tiene validez, poder y relevancia propias, sin contar con nosotros. Y que los seres humanos, como en la actualización que hace *Ecología oscura* del concepto de *especie*, estamos también en «aquél lado», «sin nosotros» en el sentido de que estamos entretejidos con los seres no humanos en una tela que no fabricamos nosotros, como si nos viéramos enmarañados en un arrecife de coral mientras parece que flotamos en la superficie de nuestro mito de la trascendencia humana, viéndonos desde arriba entre las anémonas de mar y los peces payaso.

Piedras narcisistas. La conciencia de nosotros mismos en cuanto entidad «no humana» tiene que ver con el conocimiento, el cual aporta ahora pruebas de que hasta nuestros pensamientos y nuestros sistemas lógicos nos rehúyen. Pese a nuestras intenciones, ellos tienen vida propia, lo que significa, a pesar de la fantasía de que son plenamente coherentes, que en realidad son frágiles, como las formas de vida. Ser un sistema lógico es ser capaz de decir despropósitos, porque ser una cosa equivale a ser absurdo. La ecognosis tiene que ver con la posibilidad de esa absurda y pestilente dimensión de las cosas. Un pensamiento, un lagarto o una cuchara se desvían de sí mismos. Ser una cosa es ser una desviación. Una cosa, un pensamiento o un enunciado son [per]versos. Un [en]torno no es un círculo cerrado, sino un bucle revirado.⁶⁶ Las cosas están en bucle consigo mismas: una cosa y un modelo de cosa, asimétrico, razón por la cual puede haber modelos, razón por la cual puede haber replicaciones. Por eso puede haber sustancias químicas orgánicas, formas de vida y enunciados relativos a los modelos.

Algunos físicos argumentan ahora que, una vez que los modelos son posibles, las formas de vida no les van en zaga. Algunos genetistas empiezan a sospechar que la vida es mucho más importante para el universo que lo que antes se pensaba. Si extrapolamos los datos al pasado, podría ser que la vida surgiera casi al mismo tiempo que la Vía Láctea y el universo, hace 13,75 millardos de años.⁶⁷ En cualquier caso, el proceso podría ser mucho menos contingente que la «materia muerta» con que cuentan las ontologías.⁶⁸ Los modelos minimizan la producción de energía porque, como señala Freud, la finalidad de la vida es la muerte. La muerte —energía disipada— es aquello que ambicionan los replicantes en una danza que Arthur Schopenhauer tal vez hubiera identificado. Los modelos son la forma de ambicionarlo. Los modelos, en cierto sentido, son el impulso de muerte, y la belleza es muerte, pensamiento común a los estetas decadentes, denigrados por todos a causa de su negativa a aceptar el «progreso» y la cultura yang de la afirmación y el «tira *p' adelante*». Los modelos sobreviven a las formas de vida que generan. Los estromatolitos —testigos fósiles de los organismos unicelulares— son un buen ejemplo. Una piedra burbujeante, encontrada en un planeta como Marte, *podría ser o no ser* una prueba de las formas de vida como tales.⁶⁹ Los modelos, como es lógico, son anteriores a la vida, de igual modo que son anteriores a la verdad.

La dimensión estético-causal es tan profunda que llega a inquietarnos. También la vida: la *vida* no es lo contrario de la *muerte*. La homología entre células cancerígenas y desarrollo embrionario lo confirma. La única diferencia es que un embrión se forma bien gracias a otra modalidad de muerte, la apoptosis, que es la desaparición de células

superfluas. No hay ningún lugar de descanso final: el modelo es siempre excesivo.⁷⁰ La vida es un ambiguo y espectral «muerto viviente» que se agita entre dos tipos de muerte: la maquinación de la pulsión de muerte y la disolución de los objetos físicos.

La teoría de la sustancia fácil de pensar asegura que los trozos de cualquieridad son *lógicamente anteriores* a las apariencias: para que la apariencia se produzca debe haber extensiones de pedazos anodinos desde los que broten esas apariencias. Si lo planteas de ese modo, verás la paradoja. Afirmar que los trozos son anteriores a los modelos es otra forma de decir que no hay demasiados trozos. Esa afirmación alimenta la creencia de que los trozos de materia surgieron «históricamente» antes. Primero llegaron los átomos y la burda materia sin conciencia, y luego apareció la sensibilidad. La teleología implícita en ese concepto tan generalizado es difícil de aceptar si somos fieles a la teoría de la evolución. La idea de que la sensibilidad o la conciencia es algún tipo de premio por ser «compleja» o «muy evolucionada» es sospechosa desde el principio, porque la evolución (y las reacciones químicas en general) es realmente barata. La vía causal más barata posible prevalecerá sobre las demás. Acorde con esa baratura es el hecho de que, como proclaman ahora algunos filósofos panpsiquistas, resulta mucho más eficaz, desde el punto de vista *cognitivo*, suponer que en cierto modo la conciencia llega hasta el final.⁷¹

Pero ¿qué ocurriría si la apariencia fuese inseparable de la esencia? Si ese enmarañamiento fuese pensable, podríamos darle la vuelta al chiste de los hermanos Marx, citado en ocasiones por Slavoj Žižek, quien lo usa para argumentar que existir o *ser* —o lo que fuere— es extrañamente complementario de *parecer*: «Puede que Chicolini parezca idiota y actúe como un idiota, pero, no se engañen: es idiota perdido».⁷² Pero ¿qué sucedería si también fuese posible hacer el chiste al revés? «Puede que Chicolini sea en realidad idiota, pero, no se engañen: parece idiota y actúa como un idiota.» Si piensas que es gracioso —y que la inversión es graciosa—, quizá estés listo para parecer que estás enlazado con el ser a la manera de la ecología oscura. Tal vez estés en contacto con el arqueolítico.

¿Qué ocurriría si la propia ecognosis fuese una prueba de ese entrelazamiento del parecer con el ser? La ecognosis implica que el ser y el parecer están entrelazados porque la ecognosis se curva sobre sí misma. La ecognosis es una conciencia propia que no implica una metarregresión infinita, sino un bucle extraño. Esos extraños bucles en varios niveles, cuando se observa que se están produciendo en la psique de alguien, suelen ser degradados a la categoría de narcisismo.⁷³ Pero el narcisismo es siempre una relación con la otredad: el autoafecto no es nunca puro y es siempre un extraño tipo de *heteroafecto*, una circulación de energía que intenta morderse la cola.⁷⁴ ¿Qué ocurriría si

el fenómeno de la autorreflexión en bucle fuese el equivalente de un «no yo», de un ser no humano en la estructura misma del pensamiento?

En opinión de muchos filósofos, el problema del narcisismo —un modo extrañamente circular en el que algo coexiste consigo mismo— es que no es *para nada*. El narcisismo es según Hegel la enloquecedora circularidad de $A = A$.⁷⁵ Hegel declaró que $A = A$ está fuera de la lógica, pero era también la condición de posibilidad de la lógica, el punto de partida, de igual modo que una zona de selva podría verse como un cebadero en potencia. ¿Cómo iba a comenzar siquiera la lógica, aunque aceptáramos que $A = A$ queda fuera de ella, a menos que hubiera algún modo de proceder a partir de $A = A$? Pero $A = A$, argumenta Hegel, es un callejón sin salida, cuando todos los gatos son pardos porque es de noche.⁷⁶ La lógica «correcta» implica una ontología en la que las cosas no circulan hacia sí mismas. Se supone que la realidad está formada por cosas coherentes que nunca se desvían de nada ni de nadie. Pero estar absorto es ser una cosa en cuanto tal, por no hablar del pensamiento de una cosa. Incluso para Hegel se trata de una *cosedad* mínima, no de absolutamente nada: al fin y al cabo, *hay* noches; *hay* gatos. Los objetos mismos, lógicamente anteriores a las relaciones con otros. Los tenedores, las nebulosas, los narcisos y los bonobos son narcisistas.

La irreductibilidad del entrelazamiento circular del ser con la apariencia significa que la ecología oscura nos obliga a tomarnos en serio el narcisismo, no que volvamos a rechazarlo, criticarlo o demonizarlo a la manera consumista. Podríamos incluso considerar esas mismas demonizaciones como irónicos síntomas de narcisismo. Elizabeth Lunbeck lo denomina *narcisismo del teórico*, pues este anhela un mundo sin «necesidades ni compromisos».⁷⁷ El deseo de un mundo limpio afecta al pensamiento ecológico. Sería mejor comenzar reconociendo que no podemos salir del bucle narcisista, diatribas anticonsumistas aparte.

Ahora que hablamos de narcisismo, hablemos también de narcisos y de otras flores. Las flores nos brindan una excelente oportunidad para estudiar la idea arqueológica de que el ser está entrelazado con el parecer. Dentro del correlacionismo hay una corriente subterránea que explica las cosas no humanas de manera original, y una de las fuentes de esa corriente es Schopenhauer, filósofo kantiano. El pensamiento de Schopenhauer se desarrolla a una escala espaciosa, no humana e inquietantemente geotemporal. Schopenhauer argumenta que las plantas son manifestaciones de la voluntad: crecen, y nada más. En su prosa abundan los ejemplos de semillas de los primeros tiempos agrilogísticos, semillas que, habiendo sido trasplantadas, misteriosamente vuelven a

echar brotes al cabo de miles de años, confirmando que su voluntad no ha muerto.⁷⁸ Schopenhauer no se inventó ese fenómeno.⁷⁹

En ese sentido, las plantas son como algoritmos, pues estos no saben nada de números: se limitan a realizar cálculos. Los algoritmos «parecen estar calculando y actúan como si calcularan». Así pues, los modelos algorítmicos de las plantas funcionan exactamente igual que estas, de ahí el éxito del magnífico libro *The Algorithmic Beauty of Plants*. Por ampliar el surrealista chiste de los hermanos Marx, una planta no es solo una planta: también lo parece y actúa como una planta. Una flor es la trama de un algoritmo. Y un tropo es un algoritmo, un juego de palabras que adquiere significado con unas reglas muy sencillas, como, por ejemplo, «coloca dos nombres a cada lado del verbo *ser*». Un tropo es una flor de la retórica (*antera, antología*). El Satanás de Milton, un maestro de la oratoria recargada de tropos, se retuerce como una serpiente intentando convertirse en vid. No solo es Satanás; también se le parece, y actúa como él.⁸⁰

De manera inquietante, la retórica y los algoritmos y las plantas y Satanás muestran cierto grado de inteligencia, o no... ¿Cómo saberlo de antemano? Tales fenómenos nos plantean el problema del *parecido y la actuación*. ¿Son verídicas esas representaciones? Lo malo es que el vacío insalvable entre el ser y el parecer —Chicolini actúa como un idiota, pero lo es de verdad— se produce porque el ser y el parecer están entrelazados: Chicolini es idiota de verdad, pero también lo parece y actúa como un idiota. Las plantas nos atormentan con lo que, según Lacan, «constituye el fingimiento»: «A fin de cuentas, no saben si es o no un fingimiento».⁸¹ Podrían estar mintiendo, lo cual en cierto sentido significa que *están* mintiendo. De igual modo que un algoritmo podría pasar un test de Turing (yo distinguiría el pensar y la personalidad en su ejecución «a ciegas»), así, también las plantas están posando y pasando test de Turing todo el tiempo. Cuando miras una flor, estás haciendo el trabajo de la flor. Las abejas completan el test siguiendo las líneas nectáreas de la flor. O, como lo expresa Schopenhauer, las plantas quieren que las conozcan porque no se conocen bien a sí mismas. Esa subjuntividad es el espacio cognitivo del arqueolítico, un mundo de centros con tanta frecuencia excluidos por furiosos patriarcas.

En el sentido de que se encuentra en el ámbito del *parecer y actuar como*, la floración es el grado cero de la personalidad. El Zaratustra de Nietzsche proclamó con palabras memorables que las personas están a medio camino entre las plantas y los fantasmas, y esa afirmación es ingeniosa porque en cierto modo es verdad.⁸² Otra forma de expresarlo es que el grado cero de ser una persona podría convertirse en un enunciado que es un bucle extraño, en algo así como «esto no es solo una planta». Pero «esto no es

solo una planta» es el enunciado agrilogístico primordial. Recordemos que «esto no es (solo) una planta»: un modelo que difiere de sí mismo siendo sí mismo.

Según Descartes, la incertidumbre fundamental es clave para llegar a la conclusión de que yo existo: «Así pues, supondré que hay cierto genio maligno, no menos artero y engañoso que poderoso, el cual ha usado toda su industria para engañarme». ⁸³ *Quizá no soy solo una persona; parezco una persona y actúo como tal, en cuyo caso, ¿a lo mejor estoy fingiendo?* En ese sentido, la paranoia es la condición predeterminada para ser consciente. Antes de que Descartes hurgue en la teología (de la Era Axial), mediante la cual un dios bueno nunca lo engañaría de ese modo, debe atravesar una capa de profunda incertidumbre: «Yo podría ser un robot»: existir es tener la paranoia de que a lo mejor uno es un algoritmo. Ser una persona es preocuparse por la posibilidad de no ser un algoritmo. Seguimos estando en el territorio de *Una mirada a la oscuridad* y su quiasmática investigación del consumismo, la naturaleza y la agrilogística. Es como si el razonamiento de Descartes compendiará la ontogenia de la «civilización»: empezamos con la paranoia arqueológica e intentamos taparla con el monoteísmo agrilogístico.

Traduzcamos los escalofríos cartesianos a categorías aristotélicas: ser, animal, vegetal y mineral. ¿No es la paranoia de que yo podría ser la marioneta de alguna demoniaca fuerza exterior simplemente la sospecha de que podría ser un vegetal? Puesto que ahora conocemos la sensibilidad de las plantas, podríamos valorar aún más ese conocimiento. ⁸⁴ El verso de T. S. Eliot sobre las flores es perfecto desde el punto de vista de la planta: «Las rosas / tenían el aspecto de flores que son miradas». ⁸⁵ En el centro del correlacionismo hay un inquietante quiasmo. O, expresado en términos schopenhauerianos, los árboles y las plantas quieren ser conocidos porque no se conocen a sí mismos en cuanto cuerpos. La «voluntad ciega» requiere que «el inteligente forastero» sea percibido, que «entre [...] en el mundo de la representación». ⁸⁶ Esa no es la armoniosa simetría de «montañas, Bruce, montañas», sino un quiasmo devuelto a su forma plenamente desequilibrada, asimétrica e invaginada. Las dos versiones del chiste de los Marx no son del todo simétricas. La versión 1 (el chiste original) dice que ser no es lo mismo que parecer. La versión 2 (la arqueológica) dice que parecer es indistinguible de ser. La versión 1 atañe al reino ontológico, en tanto que la versión 2 afecta al reino óntico, el reino que puedo señalar, el reino de los datos.

Hay indicios de los extraños pensamientos de Schopenhauer que requieren un test de Turing para completar su ser en el pensamiento de Kant, predecesor suyo. Kant argumenta que los adornos y los colores de las flores y los animales sugieren «que su única finalidad es ser contempladas desde fuera». ⁸⁷ Él dice no poder aceptarlo porque

infringiría su estimada ley contra la «multiplicación de principios». ⁸⁸ Además, se corre el peligro de connotar que la naturaleza, la cual para Kant mecánicamente hace cosas que resultan atractivas (como la cristalización), «intentaba» resultar atractiva. Schopenhauer insiste sobre esa cuestión en su análisis de las plantas y los cristales de hielo que *parecen* árboles y flores. ⁸⁹ Puesto que conocemos la selección sexual —Darwin argumenta que el exhibicionismo estético llega cuando menos hasta los escarabajos—, la sugerencia que Kant descarta merece tenerse en cuenta. ⁹⁰

Kant lo planteaba al revés: lo único que necesitamos para concebir la idea de que las plantas *quieren* ser observadas es *eliminar* uno o dos principios. El primero es el antropocentrismo. El segundo, la necesidad. La estética kantiana depende de una paradoja, de una finalidad sin finalidad. Parece que las cosas hermosas están concebidas para que yo disfrute de que hayan sido concebidas para que yo disfrute, y así sucesivamente. Tenemos un bucle: «Esto no es (solo) una oración con un punto». Tal enunciado parece corresponder a nuestro enunciado agrilogístico. Pero ¿qué constituye ese bucle? Fijémonos de nuevo en la selección sexual. Darwin argumenta que la única razón por la que tengo barba roja y piel blanca es porque a alguien le pareció sexi hace millones de años, y esa persona probablemente no tenía elección. Dicho de otro modo, no estaba realizando una especie de autoformación burguesa por medio del gusto. ⁹¹ Esa persona se aferraba más aún que Kant al anticonceptualismo de la dimensión estética. Había «incluso menos intención». No hay razón alguna que justifique la presencia de esos cuernos enormes o esos dibujos irisados en las alas. En realidad, resulta carísimo desde el punto de vista del ADN. De igual modo que los modelos atéticos subtienden el ADN, así también la irresolución intencional depende de formatos menos irresolutos. En las condiciones actuales, el ADN no podría pedir subvenciones estatales para su proyecto multimedia; el ADN no es anómalo en ese sentido. Hay un exceso en cuanto a la manera en que la apariencia de una cosa está siempre desfasada con respecto a su ser, de tal modo que el razonamiento agrilogístico percibe lo aparente como algo decididamente aislado y superficial.

Puesto que no hay ninguna buena razón para que un insecto sea maravillosamente irisado, aparte de la razón recurrente de que es bonito, ¿no es fácil imaginar que las condiciones de posibilidad de la belleza humana son flores hermosas, las cuales también están ahí para resultar atractivas en un despliegue sexual pautado por las abejas? La propia actividad sexual no es en modo alguno solo heterosexual o monógama, como demuestran los árboles todos los días haciendo estallar enormes nubes de polen para que lo esparzan las aves y los insectos. ⁹² La actividad sexual carece de finalidad en ese

sentido. ¿No es posible que las condiciones para *eso* se encuentren *debajo* de las plantas, en las condiciones lógicas aplicables a las formas de vida como tales: bucles autorreplicantes que son físicos y didácticos al mismo tiempo? No hay ninguna buena *razón* para que los garabatos dejados por las sustancias químicas orgánicas «signifiquen» algo para otros garabatos que constituyen su entorno. La distancia entre apariencia y cosa se remonta por lo menos al ADN y al ARN. Y uno se pregunta qué origina, a su vez, la existencia de esas cosas. ¿No es acaso porque hay una distancia entre la apariencia y la cosa, como condición de posibilidad de su existencia como tal?

Todo esto significa que el vacío que se produce entre el ser humano y el mundo no es único. Todas las cosas tienen un vacío como ese. El correlacionismo no es falso *per se*; es simplemente el antropocentrismo y la introducción clandestina de incuestionables factoides metafísicos acerca de las sustancias y la extensión. Desde el punto de vista cronológico, las bacterias llegaron antes que los virus, pero desde el punto de vista lógico, los virus son anteriores a las bacterias. Los virus son la condición de posibilidad de las formas de vida: inertes cadenas reguladas, inteligencias verdaderamente ajenas (Schopenhauer) que obligan a otras cadenas reguladas a entrar en bucle y a convertirse en cifras. La inútil belleza de una flor no es por tanto una cínica estratagema para hacer más plantas. Es una cifra viral que no sirve para nada, pero que, cuando está atrapada en otro sistema —por ejemplo, el de las abejas en busca de néctar—, termina reproduciéndose.⁹³ La tendencia humana a generar bucles de retroalimentación en el plano de la representación no es única. Los virus, las flores, las alas irisadas, la belleza kantiana, los tropos, los gusanos y los disparates que me rondan por la cabeza comparten alguna cosa. Son síntomas de un vacío irreductible entre el ser y el parecer que corroe por dentro la metafísica de la presencia. A lo mejor los virus y los tropos y las flores no comparten solo un parecido familiar. A lo mejor forman parte *en realidad* de la misma familia física.

La floración es, por tanto, un tipo de «mal», un mal necesario que acompaña a la existencia, ya que *existir* significa que hay un vacío entre lo que eres y (a) lo que (te) pareces. Las flores del mal. ¿Acaso la dimensión estética no ha sido desdeñada por filósofos que tienen distintos grados de alergia al vacío que hay entre el fenómeno y la cosa? Kant nos muestra que esa siniestra dimensión es inherente al pensamiento como tal. Tienes flores en la cabeza. Kant no hace muchas distinciones entre una planta de verdad, un arabesco y una caligrafía.⁹⁴ No hay modo de saber de antemano para qué sirven. Es el problema del adorno puro, que es el problema de la donación. Que es,

naturalmente, el problema de la razón, ya que la razón viene dada, como una flor que aparece *sin motivo* alguno.

Ahora podemos hablar con más detalle acerca del narcisismo, esa actitud tan denigrada, denigrada sobre todo en el ámbito de la filosofía por Hegel y los hegelianos para negar el estallido kantiano. Eso es porque Narciso era en realidad una flor: alguien atrapado en un bucle entre lo que era y lo que parecía, un bucle que él acabó transformando en lo que él ya era. Narciso tiene el aspecto de una flor que está siendo observada por... Narciso. Todos los entes son narcisistas en la medida en que consisten en raros bucles de existencia y apariencia. Imaginemos que esa retórica flor derridiana fuese aplicable tanto a los seres humanos como a los no humanos: «No hay narcisismo y no narcisismo; hay narcisismos más o menos comprensivos, generales, abiertos, extendidos, y lo que se llama el no narcisismo no es en general sino la economía de un narcisismo mucho más acogedor, hospitalario y abierto a la experiencia del otro como otro. Creo que sin un movimiento de reapropiación narcisista, la relación con el otro quedaría absolutamente destruida, sería destruida de antemano». ⁹⁵ El narcisismo y la coexistencia se entrelazan. Queremos que la coexistencia signifique el fin del narcisismo, pero ese pensamiento agrilogístico destruiría de antemano la relación con el otro. Resulta difícil pensar de manera agrilogística frente a la incipiente conciencia de que somos un hiperobjeto (especie) que habita otro hiperobjeto (el planeta Tierra). Aunque enormes y difíciles de discernir, esas «grandísimas finitudes» nos muestran a las claras que, como expresa Levinas, «*mi lugar bajo el sol* es el comienzo de toda usurpación». ⁹⁶ Sabemos que otros seres humanos y otras formas de vida están sufriendo, y en un momento dado nuestro sufrimiento es menor (porque hay uno de nosotros y miles de millones de ellos). ¿No parece el narcisismo, ante esa intuición, muy, pero que muy insincero? ⁹⁷

Sí, si pensamos que la existencia es sólida, constante y presente. Esa creencia se basa en la fantasía de que todas las partes de mí son yo: que si sacas un trozo de mí, ese trozo lleva «Tim Morton» grabado por dentro y por fuera, de igual modo que los caramelos de Brighton contienen una palabra rosa que sigue apareciendo, por mucho que los recortes, a lo largo de sus tubos de sabrosa menta. Pero no es el caso. Todos los entes son solo lo que son, o sea, que nunca son del todo lo que parecen. La primera parte del enunciado nos muestra el temible $A = A$ hegeliano, la noche en que todos los gatos son pardos. ⁹⁸ Para Hegel eso no es aún siquiera lógico; es anterior a la lógica, como una planta o una alucinación. La segunda parte del enunciado indica que ser lo que eres es también un tipo de bucle; como argumenté más arriba, incluso una noche en que todos

los gatos son pardos está poblada de gatos. Hay gatos en la oscuridad, gatos hechos de oscuridad. «Equivale a A» le hace algo a A, aunque ese algo apenas se diferencie de A. A entra en bucle. Tiene el aspecto de una flor que está siendo observada.

Al excluir $A = A$, lo que Hegel está rechazando es, sobre todo, la posibilidad de que «ese bucle piense por sí solo», de que sea una especie de inteligencia artificial. De que anule la capacidad de distinguir entre inteligencia artificial y conciencia; y, puesto que ser y parecer están entrelazados, esa anulación de la no contradicción lleva siempre encima su modo subjuntivo y sus «centros excluidos». Rechaza la posibilidad de que no hiciera falta someterse a la secuencia lineal del razonamiento lógico, que empieza a parecerse al arrasamiento imperialista de un territorio extranjero.⁹⁹ El imperialismo lógico refuerza la línea divisoria entre el Neolítico y el Paleolítico, suprimiendo el arqueolítico. Lo que ese imperialismo lógico desapruueba es el abismal remolino urobórico de $A = A$.

Hay aquí un problema autoinmunitario que tiene que ver con el intento de mantener a la apariencia alejada del ser, queriendo marginarla y trivializarla. Cuanto más intentes eliminar el virus del Narciso, tanta más capacidad tendrás para que las cosas den flores, como si las cosas fueran las armas de los Blue Meanies al final de *Yellow Submarine*: al apretar el gatillo salen flores.¹⁰⁰ Cada intento de simplificar un sistema (pegándole un tiro, por ejemplo, o intentando desabrocharlo, como el ADN) hace que el sistema se reproduzca y florecen las contradicciones. Por cada tocadiscos hay un disco titulado *No sueño en este tocadiscos*. Al ponerlo en ese tocadiscos, las armónicas vibraciones que emite el disco revientan el tocadiscos.¹⁰¹ Para cada sistema lógico hay un enunciado gödeliano. Para cada célula hay un virus. Para cada tallo hay una flor. Para cada forma de vida está la muerte. Si intentas eliminar el virus, topará con otro mucho más virulento. La autoinmunidad está conectada a la estructura de las cosas. O *las cosas están saturadas de vacuidad*. Las entidades están increíblemente ensimismadas. Pero su ensimismamiento se trasciende extrañamente a sí mismo. El quiasmático e inverso movimiento de las cosas y su apariencia se mofa de la presencia. Las cosas emiten unicidad. Se les eriza la especificidad. Sus púrpuras espinas, de tan suaves, se erizan a pesar de la objetiva subjetividad de mis escisiones. Los vaivenes de la apariencia impiden el holismo de la coexistencia. Siempre falta algo. La conciencia de mí mismo me permite ver mi incompletitud.

Una pradera es un aparcamiento. Un nihilismo violento está conectado a la

agrilogística. Una cuchara podría ser una patata. Una tostadora podría ser un pulpo. Una pradera podría ser un aparcamiento. Construyamos uno: parece una buena idea. ¡Construyamos otra carretera en los límites de la ciudad! ¡Más personas, más automóviles! En definitiva, ese impulso se expresa en forma de nihilismo feliz, la jovial manifestación de bultos extensionales, el manipular por manipular. Por el gustito que da o por lo bien que sabe. Lo que necesita la ecología oscura es una *actualización del nihilismo*. Debemos pasar de la sustancia fácil de pensar a las sustancias raras. Debemos pasar de los bultos extensionales a los accidentes, del vacío absoluto a las cosas poskantianas teñidas de vacuidad.

Eso significa que ya es hora de investigar sobre la vacuidad. Empecemos teniendo en cuenta dos tipos básicos de *nada*. Comencemos por el tipo predeterminado, es decir, la *nada fácil de pensar*. La nada absolutamente obvia. A imitación de Paul Tillich, llamemos a esa variedad *nada ukóntica*.¹⁰² El prefijo griego *uk* significa «no». La *nada ukóntica* significa que no hay nada más que sustancia o cosas o lo que fuere: solo presencia constante. *No hay siquiera nada distinto* del universo de las cosas siempre presentes. Ya ves que incluso esa idea contiene uno de nuestros temidos bucles. *¿Ni siquiera nada?* Cuidado, pensadores agrilogísticos, con las dobles negaciones. Esa clase de nada se asemeja mucho a la sustancia plástica; es la otra cara de algo que está siempre ahí, que sigue siendo lo mismo todo el tiempo, como un vacío inexpresivo. Ese vacío hace gala de las mismas paradojas e inconsistencias que su prima, la sustancia fácil de pensar.¹⁰³ Por ejemplo, puesto que ese vacío no es absolutamente nada, moverse a través de él resultaría imposible. No se le pueden poner límites. La manera más coherente de pensar en él es recurriendo a Spinoza: hay sustancia y absolutamente nada más, ni siquiera la nada.

Imaginemos un conjunto de cosas. Cuando eliminas esas cosas, te quedas con la nada ukóntica, a menos que permitas que un conjunto permanezca vacío. Si eso te parece bien, entonces te parecerá bien la idea de que haya una sutil diferencia entre un conjunto y su contenido, lo cual es absurdo desde el punto de vista de la nada fácil de pensar. Si hay una ligera diferencia entre los conjuntos y las cosas que estos contienen, entonces tendrás conjuntos vacíos que forman parte de sí mismos, para desesperación de Russell. Un mundo en que esa pequeña diferencia sea posible es un mundo en que el tipo de nada es la *vacuidad*, que Tillich denomina *nada meóntica*.¹⁰⁴ El *me* de ese término no es privativo a la manera del *uk* de *ukóntico*: en lugar de «no ser», esa palabra significa algo así como «[in]ser» o «[a]ser». Es un fenómeno ¿o es? No se sabe muy bien. Hace que las cosas ondulen y floten y tengan futuralidad y se disuelvan y se muevan. Hace que el

mundo gire y encima te produzca un infarto. Las cosas irradian vacuidad. Están «vivas». O, mejor aún, la «vitalidad» es una pequeña zona radiactiva que trasciende el límite de la no vida. La luz de las estrellas se refracta en la atmósfera y llega a mi retina de ese modo. Brilla y brilla sin parar.¹⁰⁵ Cuando veo eso, estoy viendo la prueba de una cosa que no veo bien del todo y que se llama *atmósfera*, y por tanto, *biosfera*, y por tanto *escudo magnético de la Tierra*. Desde el punto de vista ecológico, ¿dónde se establece el límite? El clima terrestre está influido por el clima espacial, como cuando se producen tormentas solares.¹⁰⁶ Cuando miro una estrella, estoy viendo una traducción de la estrella de manera biosferomórfica, de manera atmosferomórfica y a mi manera antropomórfica. Las atmósferas y los escudos magnéticos pueden ser tan «mórficos» como los seres humanos. La estrella es una especie de no estrella cuando la traduce la atmósfera, y mucho más cuando la traduzco yo. La traducción de una poesía es y no es esa poesía.

Los esquemas de la cosa. Una cosa es un bucle tan extraño como una cinta de Möbius, que en topología se denomina *superficie no orientable*. Una superficie no orientable carece intrínsecamente de delante o detrás, arriba o abajo, dentro o fuera. Pero una cinta de Möbius es un objeto topológico único: no es un cuadrado ni un triángulo. No es solo un bulto de cualquieridad ni la falsa abstracción de un moco de unicidad. Cuando pasas el dedo por una cinta de Möbius, crees estar tocando extrañamente la otra cara, que resulta ser la misma cara que estás tocando. El momento en que sucede eso es indetectable. El giro está *en cada milímetro* de la cinta. De igual modo, los seres están enroscados en la apariencia, pero las vueltas de rosca no se ven por ninguna parte.

Por tanto, las cosas son como el uroboros, la serpiente que se muerde la cola. El mito nórdico es aquí pertinente: cuando Jörmungandr, la serpiente de Midgård, deja de morderse la cola, comienza el Ragnarök, la batalla del Apocalipsis. La agrilogística ha intentado en todo momento desenlazar la forma helicoidal de las cosas. Es imposible deshacerse por completo del mundo de lo raro, como también lo es crear un metalenguaje que elimine para siempre las autorreferencias. Se pueden hacer amenazas violentas: «Quienquiera que niegue la ley de no contradicción debería ser golpeado y quemado hasta que reconozca que ser golpeado no es lo mismo que no ser golpeado, y que ser quemado no es lo mismo que no ser quemado» (Avicena).¹⁰⁷ Estás con nosotros o contra nosotros. La tortura no es mejor argumento que darle una patada a una piedra, y la amenaza de tortura no es una muestra de inteligencia y mucho menos de objetividad.

La violencia de la amenaza es proporcional a la imposibilidad de librarse realmente del mundo de la contradicción. Golpear y quemar —lo que se hace con el ganado y los cereales, con las brujas y los rastros— no es lo mismo que pensar y argumentar. Sin embargo, en los márgenes del pensamiento agrilogístico, no podemos sino percibir el leve susurro del arqueolítico y sus seres serpentinos. Seres intrínsecamente *frágiles*, como los sistemas lógicos que contienen errores necesarios, como la hamartía de un héroe trágico.

La actualización del mito de Cadmo es la idea de progreso, por ejemplo, la idea de que hemos rebasado nuestras condiciones materiales. Harold, con su lápiz morado, es un personaje infantil que dibuja lo que quiere en el vacío. Pongamos que se está ahogando: pues dibuja un bote. «Yo soy el rey lagarto, / hago lo que quiero.» «Yo soy el árbitro, gu-gu-ga-yub.»¹⁰⁸ Pero, si las cosas son superficies no orientables, la filosofía debería abandonar la docencia y dedicarse a la alergología. Necesitamos la medicina filosófica a fin de evitar las reacciones alérgicas antes de segar los alérgenos para construir un aparcamiento. Con el fin de seguir en la indecisión.

Quizá sería mejor decir que el antialérgico específico que estamos fabricando es *homeopático* en lugar de alopático. Dicho de otro modo, y este es un pensamiento irigarayano (usando la terminología patriarcal contra sí misma), podríamos poner la binarización en bucle, haciéndola autorreferencial para que infrinja la ley de no contradicción. En vez de combatir la violencia con igual violencia, desvirtuaríamos mejor su propia forma mediante una especie de aikido. Si obligáramos a la binarización a entrar en bucle y a producir sinsentidos, abriríamos una puerta para escapar de la agrilogística y su Antropoceno.

La conciencia ecológica es oscura en la medida en que su esencia es indescriptible. Es oscura en la medida en que la iluminación nos hace sentir más atrapados. Es oscura porque nos obliga a reconocer las melancólicas heridas de las que estamos hechos: los golpes, los traumas y los cataclismos que crearon el oxígeno para que nuestros pulmones lo respiraran, que produjeron pulmones a partir de vejigas natatorias, y que crearon la devastadora y humillante razón a partir de la dominación humana de la Tierra. Pero también es oscura porque es rara. Cuanto más sintoniza la filosofía con la ecognosis, tanto más contacto tiene con los seres no humanos, uno de los cuales es la propia ecognosis. El mundo que descubre es absurdo, pero perfectamente lógico, y eso resulta divertido: el espectáculo de algo que se desvía frenéticamente de sí mismo en un intento desesperado de ser sí mismo debería recordarnos cómo definía Bergson lo que nos hace reír.¹⁰⁹ Y esto es así porque, en cierto modo, decir que *el ser está saturado de parecer*

es como decir que *el ser se ríe con apariencia*. Las hormigas y las águilas hacen que la filosofía baje de su pedestal y sonría; quizá incluso que ría. Esa risa se llama ecognosis. Empiezas a sonreír con la boca cerrada. «Cerrar la boca» se decía en griego *mūein*, de donde procede el término *misterio*, que es todo lo contrario de *mistificación*.



El tercer hilo

Bajo cada dolor y cada pino corre la alegría con hilo de seda

¿Qué está pasando?

Yo tengo más recuerdos que si tuviera mil años.

Un gran mueble de cajones atiborrado de facturas, de versos, de dulces esquelas, de procesos, de romances, con abundantes cabellos enredados en recibos, oculta menos secretos que mi triste cerebro. Es una pirámide, una inmensa cueva, que contiene más muertos que la fosa común. Yo soy un cementerio aborrecido de la luna, donde, como remordimientos, se arrastran largos gusanos que se encarnizan siempre sobre mis muertos más queridos. Yo soy un viejo gabinete lleno de rosas marchitas, donde yace toda una maraña de modas anticuadas, donde los pasteles plañideros y los pálidos Boucher, solos, exhalan el olor de un frasco destapado.

Nada iguala en longitud a las cojas jornadas, cuando bajo los pesados flecos de las nevadas épocas, el hastío, fruto de la melancólica incuria, adquiere las proporciones de la inmortalidad. Desde ya tú no eres más, ¡oh, materia viviente!, que una peña rodeada de un vago espanto, adormecida en el fondo de un Sahara brumoso; una vieja esfinge ignorada del mundo indiferente, olvidada sobre el mapa, y cuyo humor hurraño no canta más que a los rayos del sol poniente. ¹

Eso es sensual poesía romántica, olvidada en la nevera tanto tiempo que ya está criando moho: es el «Spleen» de Baudelaire en *Las flores del mal*. Todo se adentra en una región misteriosa, en una planicie espectral en la que hasta la diferencia entre consumismo y conciencia ecológica se desvanece. La poesía bien organizada, al convertirse en algo semejante a la prosa, constituye la licuefacción de la linealidad: la escritura ya no es como arar surcos prolijos. El narrador dice estar rodeado e impregnado de otros seres, «naturales», «antinaturales» y «sobrenaturales», a discreción. El narrador es un ecosistema abyecto. La esfinge regresa de la muerte, como si Edipo no la hubiera matado ya del todo. O como si la fantasmagoría de los seres no humanos —¿sabemos si están vivos o si son sensibles?, ¿sabemos si lo somos nosotros?— regresara en forma de esfinge más enigmática que nunca, sin la teatralidad de la Era Axial.

Baudelaire parece haber abierto una vía hacia una era ecológica postagrícola. Algún desgarrado espíritu barriobajero atormenta la modernidad con el espectro de los seres no humanos. Lejos de ser indescriptibles en el ámbito de la modernidad consumista y

antropocéntrica, los seres no humanos aparecen todo el tiempo, pues sus fantasmas penetran en «nuestro» mundo. *Podemos* explicar cosas inefables. Cuando decimos que no podemos explicar lo inefable, hemos ahí, explicándolo.² *Secreto* significa «no del todo indescriptible o desconocido». Sabes que hay un secreto. La filosofía, cuando mete la pata, se llena de sí misma, nota un sabor ligeramente distinto del habitual, y entonces empieza a sonreír.

Me dieron una patada en la biosfera. Vivimos en una realidad determinada por un intervalo de talla única, un intervalo de tiempo determinado por los intentos de calmar la ansiedad que la subsistencia les produce a algunas personas. Como afirma el tercer axioma agrilogístico, la logística de ese intervalo implica que la existencia es mejor que cualquier atributo de lo existente. Así pues, siempre es preferible que haya miles de millones de personas viviendo en condiciones de pobreza casi absoluta a que haya incluso millones de personas viviendo en un estado de éxtasis permanente. Esa lógica dio lugar a la creación de máquinas industriales. El pequeño y rígido túnel del tiempo envuelve ahora una vasta porción de la superficie de la Tierra y es directamente responsable de gran parte del calentamiento global. Como solución para la ansiedad, resulta deprimente: céntrate en un espacio de tiempo de aproximadamente un año (o de cinco, si realmente «planificas» las cosas). Uno de los aspectos más terribles de la depresión es que tu porción de tiempo queda reducida a un diámetro de unos pocos minutos (pasados y futuros). Tu intelecto te está matando literalmente por intentar sobrevivir: como si se tratara de una fuerte reacción alérgica o del uso de pesticidas.

Vivimos en un mundo de depresiones objetivadas, en el que también viven todas las formas de vida que no quisieron ser absorbidas por el grisáceo túnel del tiempo. No es de extrañar que la extinción en masa nos parezca siniestra y deprimente. A los mesopotámicos nos sorprende que nuestro túnel del tiempo esté afectando a otros entes. El tiempo evolutivo y el tiempo geológico no tienen intervalos de entre uno y cinco años; solo son misteriosos porque estamos atrapados en nuestra viral «aplicación» agrícola, labrando la tierra sin cesar con resultados cada vez más extraños, como cuando, en el invierno de 2013, en Minesota hizo más frío que en algunas zonas de Marte.³

Tengamos más túneles del tiempo de distintos tamaños. Es mejor que no nos contentemos con un solo túnel de tiempo de talla única. Seamos un poco traviesos. Lo cual también significa: es mejor que no nos contentemos con una política de talla única. Necesitamos una política que abarque lo que parece menos político: la risa, la diversión,

incluso la necesidad. Necesitamos una multiplicidad de sistemas políticos. Necesitamos imaginarlos como si fueran juguetes: cosas divertidas y medio rotas que relacionan a los seres humanos con los no humanos. No se puede tener todo. No hay ninguna forma correcta y definitiva que no sea un juguete. No hay ningún juguete que los gobierne a todos. Y los juguetes no son exclusivamente humanos o para los seres humanos.

Si las formaciones políticas y las estructuras económicas son juguetes, entonces *las teorías opresivas también son juguetes*. El neoliberalismo es un juguete. Tal vez el problema no resida en que sea demasiado difícil de dismantelar —como dice más de un hipócrita a sueldo—, sino en que es *demasiado fácil*, y por eso lo echamos en falta. Tal vez hemos estado buscando el neoliberalismo donde no estaba, como un todo más grande que la suma de sus partes, a la manera de un colérico dios de la Era Axial. La razón cínica es tal vez una forma de monoteísmo. Si queremos coexistir de manera ecológica, que es como decir animista y anárquicamente, quizá no deberíamos aceptar el hecho de que, aunque sean descomunales, los hiperobjetos como el neoliberalismo son *ontológicamente pequeños*, son siempre *menos* que la suma de sus partes. Puesto que solo hay un todo y una multitud de partes, y, puesto que ningún objeto es más real o más significativo que otro en algún sentido metafísico, el todo debe ser en efecto menos que la suma de sus partes, por muy paradójico que nos parezca. De manera provisional, llamo a esa característica *subscendencia*, un término antaño teológico para describir la encarnación de Jesucristo. Las partes *subscienden* el todo.

Tengamos en cuenta lo siguiente: si volvemos a convertir en praderas el 10 % de las tierras cultivadas industrialmente en Iowa, utilizando especies autóctonas perennes en lugar de cultivos comerciales, obtenemos una reducción de pérdida de suelo de hasta el 95 %, una reducción de pérdida de nutrientes de entre el 80 y el 90 %, y una disminución de la escorrentía del 44 %, lo que nos ayudará a sanear el golfo de México, gravemente afectado por la química agrilogística.⁴ Si cultivas arroz sirviéndote de patos, ahorras incontables horas de escarda y generas un ecosistema abundante en cucarachas y peces pequeños, que se alimentan de plancton.⁵ Si los bosques se integran en la agricultura, esta causa menos daños.⁶ La producción agrícola y la biodiversidad no son incompatibles. Contravenir la ley del centro excluido y aprovechar la biodiversidad al margen de los cultivos resulta beneficioso para todos.⁷

Veamos otra sencilla modificación de la agrilogística. Los montículos de escarabajos —montículos artificiales donde crece la hierba en la que aquellos invernán— refuerzan la biodiversidad y, en concreto, la presencia de depredadores que se alimentan de esos pulgones tan perjudiciales para los cultivos.⁸ Imaginemos las implicaciones políticas de

aplicar derechos de autor a la tierra, como si fuese arte. En vez de rechazar de plano la propiedad privada, Peter von Tiesenhausen la aprovechó. Ahora las empresas petroleras que devastaron los campos y los bosques que rodeaban su casa de Alberta, en Canadá, tendrán que ingeniárselas para no dañar su propiedad cuando se expandan.⁹ La táctica de registrar los derechos de autor de la tierra es *graciosa*: se basa en los vacíos legales y en la divertida «inutilidad» del arte para lograr un efecto tangible. Esa táctica cumple el deseo de que la política incluya lo absurdo en lugar de excluirlo. El razonamiento ecológico que justifica esa inclusión se irá haciendo evidente a medida que se desenvuelva este hilo.

Fijémonos en lo que hizo el Besti Flokkurinn (Mejor Partido) en Islandia tras el colapso financiero de 2008. Ese partido devolvió con seriedad el juego y la alegría a la política; pero ¿eso es serio, es divertido o qué es? Jón Gnarr, alcalde de Reikiavik, y su alegre banda de anarcosurrealistas convulsionaron la política islandesa y volvieron a poner las cosas en su sitio mediante una mezcla de sinceridad y jovialidad propias del afecto ecológico más coherente.¹⁰ Los !kung bosquimanos resuelven los problemas por medio del juego y de la risa.¹¹ El juego no es un accidente que les ocurre a las anodinas formas de vida utilitaristas; pero ¿por qué se asocian los concienzudos análisis económicos con el hecho ser adulto y «serio»?¹² «Si los !kung visitaran nuestras fábricas y oficinas, podrían pensar que estábamos jugando. ¿Para qué, si no, íbamos a estar en ellas?»¹³

Las formas de vida juegan (un gato al morder dice «esto duele y esto no») porque el juego es inherente a la realidad, porque las cosas brillan.¹⁴ El desequilibrio y la fragilidad se materializan en ese juego para que sea un juego. Por eso el juego no es solo caramelo o pegamento, sino que también configura la realidad. Si consideras que la civilización (agrilogística) es normativa, entonces ya has decidido que es inevitable, lo cual significa que has decidido que el repliegue agrilogístico es la única forma de moverse por la Tierra.

En los inquietantes inicios de la modernidad industrial, Friedrich Schiller se equivocaba al sugerir que el (estético) «impulso lúdico» podría equilibrar los «impulsos» de «forma» y «sensualidad» o, dicho de otro modo, la agrilogística y el Paleolítico. Al equilibrio es adonde el juego no llega: a la erupción transformativa, sí. La imposibilidad del juego se observa en el propio quiasmo que utiliza Schiller para subrayar la importancia del juego: «El hombre solo juega cuando es libre en el pleno sentido de la palabra y solo es plenamente hombre cuando juega».¹⁵ «Montañas, Bruce, montañas.» Si tengo que ser un hombre pleno antes de jugar —y, si solo puedo alcanzar esa plenitud

jugando—, entonces el juego no está a mi alcance. Estoy condenado a *desear el juego*, lo cual constituye un estado de melancolía que resume cierta fase de la ecología oscura. Y también estoy condenado a que una voz moralista me grite «¡juega o verás!», como las latas de Coca-Cola que me dicen «¡disfruta!» o como Google, que incordia a sus empleados con bromas serias, cuando lo que queremos es seriedad lúdica.¹⁶ Es como si mi sensualidad arqueolítica estuviese de nuevo atrapada en una tubería agrilogística donde el juego fuese una forma de que la tubería se sintiese mejor. El juego no puede ser solo un pasatiempo, un fin de semana. Esa forma de juego se convierte en unas vacaciones baratas en la indigencia de otro.¹⁷ Ese «otro» representa las formas de vida, y las «vacaciones» representan el espacio construido por la agrilogística, con sus ofertas sociales, psíquicas y filosóficas.

El problema reside en el sentido schilleriano de *plenitud* (*in voller Bedeutung des Wortes*). Jugar es estar estructuralmente «[dis]pleno», pues el juego se encuentra suspendido entre la presencia y la ausencia, de tal manera que nadie está siempre presente. Ser «plenamente» hombre: ¡vaya una lata! Es como si lleváramos doce mil años intentándolo. Más bien parece que se trata de jugar como un juguete roto entre otros juguetes rotos. Jugar como un estado arqueolítico, una huella del arqueolítico, la playa bajo la calle, que siempre está disponible porque se desploma, porque se viene abajo, como una delicuescencia «incivilizada» que también parece demasiado civilizada, incluso «decadente». Para describirlo necesitamos nuestra nueva palabra: *subscendencia*. La subscendencia es lo contrario de la *trascendencia*, en tanto que la *inmanencia* es su opuesto. En contraposición a la inmanencia, la subscendencia evoca un vacío ontológico entre lo que una cosa es y lo que parece, o entre una cosa y las partes que la componen. El juego es la subscendencia que me conecta con la pieza de Lego, con los líquenes, con la red de activistas, con el microbioma, con el glaciar que se derrite. Somos menos que la suma de nuestras partes; estamos abarrotados de multitudes.

La delicuescente cojera del arqueolítico contrarresta la elástica apariencia del juego en el ámbito de la agrilogística: como Harold y el lápiz morado, puedo hacerle lo que quiera a cualquier cosa, pues todo es un urinario donde voy a estampar mi firma. Es mejor no quedarse en el nihilismo feliz, que siempre es el primero en la lista de éxitos, la motivación para convertir las praderas en aparcamientos, porque no hay ninguna pradera, porque en realidad nada existe. Pasemos del nihilismo feliz al *nihilismo oscuro*. Al principio, el nihilismo oscuro resulta deprimente. Luego es misteriosamente oscuro. Encuentras la dulzura dentro de la depresión. No la combatas. Averigua cómo hacer un túnel. Averigua por qué brillan las cosas por sí solas. Por qué juegan pese a las

intenciones. Pese a la consideración de que se trata de simple cháchara narcisista, cada vez somos más los que reconocemos que los viajes políticos y los personales tienen la misma forma.¹⁸

La historia es como sigue. Tenemos sensación de culpa porque nos da vergüenza. Nos da vergüenza porque tenemos miedo. Tenemos miedo porque podemos deprimirnos. Nos deprimimos porque podemos entristecernos. Nos entristecemos porque podemos sentir nostalgia. Sentimos nostalgia porque tenemos alegría. Encuentra la alegría sin apartar la depresión, pues esta es certera. Como señalé más arriba, un buen día de septiembre de 2014 nos dijeron que el 50 % de los animales habían desaparecido durante los últimos cuarenta años. Por culpa nuestra. No los vi marcharse. Yo no me alisté para esa misión. Y tú tampoco. En calidad de animal, nunca me he alistado.

Más allá de las luchas feudales entre distintas escuelas, es fácil afligirse a causa del concepto de *especie*, pues ese concepto es *misterioso*. Nos damos cuenta de que, en conjunto, no somos sino un zombi que ejecuta un algoritmo. Es como la idea del consumidor. Yo nunca «solicité» productos envasados al vacío. Pero me dicen que los solicité «el consumidor». Nos asombramos al darnos cuenta de que algo, que estaba oculto porque es tabú, se está colando en nuestro mundo.

En «El primer hilo» afirmaba que «el concepto de *especie*, desprovisto de su contenido teleológico —tan metafísico, tranquilizador y fácil de identificar—, es un pensamiento raro que no surge en ningún reino infinito o universal, sino a escala terrestre. Es estrictamente siniestro en el sentido freudiano; recordemos que, según Freud, los sentimientos siniestros en el fondo hacen referencia a la intimidad reprimida del cuerpo materno, al útero y la vagina de la que saliste».¹⁹ Freud llega a esa idea del cuerpo materno imaginando cómo se agita lo siniestro cuando los en apariencia rígidos límites entre la vida y la no vida, o entre la sensibilidad y la no sensibilidad, se confunden.²⁰ ¿Está vivo un androide? ¿Estoy vivo yo? ¿Es sensible un androide? ¿Soy yo sensible? Esa paranoia demuestra que estamos físicamente encarnados de manera irreductible. Recordemos lo que decía Descartes: ser una persona es preocuparse por la posibilidad de no ser una persona. Pues ahí estás, preteóricamente, como Descartes, sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano.²¹ Y *estar encarnado* significa «ser la biosfera», del mismo modo que el útero y la mano que gira la llave son la biosfera. Serlo y no serlo.

La conciencia ecológica es así de siniestra. Freud imagina «estar perdido en un bosque» y volver una y otra vez al mismo sitio, como algún personaje de *El proyecto de la bruja de Blair* o como una canción de The Cure.²² Ese estar perdido ya está

sexualizado de manera misógina porque el ejemplo que pone Freud en el mismo párrafo se refiere a perderse en un barrio chino, intentando salir y volviendo a él una y otra vez para ver a las prostitutas, a quienes Freud describe como algo intermedio entre la vida y la no vida, como marionetas que desde un escaparate te miran y piden que las compres.

Darnos cuenta de que estamos en la Tierra a escala terrestre, darnos cuenta de que estamos permanente y fenomenológicamente pegados a la Tierra, aunque vayamos a Marte, darnos cuenta de que estamos cubiertos y repletos de piel, contaminación, bacterias estomacales, ADN de otras formas de vida, órganos vestigiales..., darnos cuenta de todo eso es experimentar lo siniestro. Si lo quitas de en medio, estarás haciendo exactamente lo mismo que aquello que causó el desastre ecológico, sacándote de la manga una sopa antibacteriana para gobernarlos a todos. Un síntoma extremo sería el nazismo, ese intento de desprenderse para siempre de la propia encarnación. O a lo mejor te emociona lo siniestro. Podrías quedarte atascado en ese punto. Puedes deleitarte en señalarlo una y otra vez. Lo que necesitamos es abyección sin limpieza, melancolía sin duelo.

Puedes quedarte atascado en lo siniestro gracias al predominio de la misoginia. Puedes exprimarte siniestramente todo lo que quieras, pues se trata de un deporte humanista muy popular. Es adictivo. Si te quedas en eso, entonces es que no reconoces la profundidad de la conciencia ecológica. Nuestro cuerpo materno, la biosfera, no es ninguna cosa abyecta de la que debemos distanciarnos. Bajo lo asqueroso y lo siniestro hay un tipo de *melancolía*, otro término freudiano para designar la indigesta huella mnemónica de los otros seres que llevamos dentro. Indigesta porque, cuando te deshaces de uno, enseguida aparece otro, como si se tratara de las cabezas de la hidra multicéfala. De modo que puedes quedarte atascado en la tragedia, como Wagner y los nazis, la tragedia de caer en la cuenta de que intentar escapar del hilo del destino *es* el hilo del destino. Sin embargo, dentro de la melancolía hay una tristeza incondicional. Y dentro de la tristeza hay belleza. Y dentro de la belleza hay nostalgia. Y dentro de la nostalgia hay un panorama de alegría. La risa en el interior de la tragedia; la comedia, el espacio de posibilidades del que la tragedia es una forma extraña. La comedia, el género de la coexistencia.

Nuestro cuerpo materno *es* la biosfera. Y mi estómago, golpeado con fuerza por los rumores de extinción, no es mi estómago. No estoy hablando de mi humilde yo, la apariencia, que está sufriendo en este momento. Mi estómago también es esta biosfera, que atañe a todos los seres que no son yo.

Me han dado una patada en la biosfera.

Atrévete a llamarlo narcisismo. ¿Por qué arremeter contra una buena retroalimentación de energía física entre el yo y el entorno? Nuestra única tarea consiste en incluir cada vez más seres en ese circuito. En realidad, solo es una cuestión de estar con el dolor sin sufrimiento. No deberíamos quedarnos paralizados de miedo. Ahora conocemos toda esa información que no tenemos para seguir exprimiéndonos. Ciertas soluciones, como la geoingeniería, son formas de no avanzar, de seguir atrapados en el horror o en la tragedia. Descendamos a la tristeza y avancemos a partir de ella.

«Una forma de racionalizar [la epidemia de depresiones] es el fatalismo: *de nada sirve que actúe, porque no puedo hacer nada*. Falso.²³ El sistema de castas es fatalismo agrilogístico. Sabes qué lugar ocupas en el estratificado cuerpo social. Y el Foucault de la popular razón cínica rueda ahora documentales de televisión que dicen algo así como «nuestro lugar en la sociedad se nos asignó antes de que nacióramos». ¿En qué se diferencia del fundamentalismo hindú esa tranquila hipocresía? La sociedad humana ha sido objetivamente depresiva durante doce mil quinientos años. El trabajo dentro de una tubería temporal muy estrecha ha sido malo para las formas de vida, algunas de las cuales son humanas. Ya es hora de ampliar la tubería.

Para agrandar las tuberías habrá que ampliar el narcisismo. Este es inseparable del hecho de ser un ente, y además no se puede destruir de antemano sin violencia, de lo que se deduce que las ampliaciones del narcisismo forman parte de la coexistencia futura.

La entrada es la salida. No podemos aspirar a una sociedad ecognóstica valiéndonos de manipulaciones agrilogísticas. Debemos descender hasta las cosas, como Baudelaire. No intentes huir de ellas a toda velocidad, no intentes encontrar una posición ideal desde donde, como Arquímedes, podamos mover la Tierra; esa es la primera imagen de la geoingeniería. Descendamos primero a un bucle realmente extraño, que emerge al mismo tiempo que el Antropoceno. Bajemos hasta el consumismo. Sus historias se reducen a un meme esclerótico que nunca revisamos: *primero hubo necesidad; luego, carencia*. El hecho de que puedas señalar prácticamente cualquier periodo de la historia humana e identificar ese meme debería hacernos sospechar. Pero también se debe a que la estructura lógica del consumismo revela lo contrario del meme: *la carencia es, por lógica, anterior a la necesidad*. Gracias a esa intuición argumentaré que en el consumismo hay algunos productos «químicos y ecológicos» que se encuentran precisamente donde no se nos ocurriría mirar. Esos productos químicos son esenciales para la formulación de la coexistencia futura.

Al principio, la prioridad de la carencia parece contraria a la intuición. De manera superficial, podríamos alegar algo así como: «Necesitas sal para vivir». Pero eso es abusar de la palabra *necesidad*, que, evidentemente, tiene que ver con los impulsos conscientes. La carencia, que es deseo, es anterior a la necesidad en la medida en que, en cuanto *deseo*, ya trasciende mis aspiraciones conscientes y por tanto se parece mucho más a la sal y a los metabolismos celulares que a Tim Morton. «Necesitas sal», ¿verdad? Bueno, tus células la requieren para ser células, pero ¿hasta qué punto? Es una cuestión variable, porque la homeostasis de las paredes celulares cambia a lo largo del tiempo. El metabolismo requiere flujos variables en diferentes canales iónicos, algunos de los cuales implican la presencia de sodio. No hay ninguna cantidad «exacta», y la exactitud es el lugar donde la necesidad vive los relatos históricos de la carencia frente a la necesidad. En esos relatos, la *necesidad* está medida con precisión para no resultar excesiva. Pero eso es imposible en un sistema dinámico, como el que constituye por ejemplo *una* célula. Y una célula no eres tú ni la conciencia de ti (lo cual no significa que la conciencia se «limite» a mí o los seres humanos y así sucesivamente). *Necesidad* es precisamente el término menos adecuado. Parece así cuando consideramos que, a escala celular, la falta de sustancias químicas hace que yo no pueda controlar los sistemas automáticos. De manera perversa, eso se parece mucho más al deseo que a la necesidad. En el caso concreto de la sal, resulta que no hay ningún interruptor neurológico; a tu cuerpo le importa un bledo que le dé un infarto si tomas muchísima más sal de la que «necesitas».

El deseo es irreductible. Al pensar en ello de manera tan drástica desbaratamos las historias sobre el consumismo y sobre cómo destruimos la Tierra: jeremiadas dignas de cualquier religión agrilogística. Los ataques ambientalistas al consumismo (por no hablar de los ataques marxistas, anarquistas, etcétera), paradójicamente, inhiben las subversiones del espacio de posibilidades consumista. El espacio del consumismo —y en definitiva el ingenioso *-ismo* del *consumir*— surgió al principio del Antropoceno. Con su bohemio consumir por consumir y su disfrute espiritual (eso sí que es tabú), el Romanticismo fue su expresión fundamental.²⁴ Y seguimos estando en ese momento de consumo reflexivo, de igual modo que seguimos estando en el Antropoceno. ¿Qué tiene de «malo» el consumismo? Que es *por su propio bien*. Desaprender esa injusticia es aprender el arqueolítico, es decir, el tiempo atemporal de la coexistencia. Analicemos con más detenimiento por qué hay en el consumismo algunas sustancias químicas que son indispensables para catalizar la conciencia ecológica.

Esa reacción química no es una vuelta, sino un *retorcimiento*. No es un rechazo de la

forma helicoidal, del correlacionismo y del consumismo, comprimidos en la fórmula lacaniana del deseo — $\$ \diamond a$ — y encarnados en la publicidad y en su táctica para dar con una «razón para comprar» (una fantasía) y luego *inventar* el producto al que endilgarle esa «razón». La «razón para comprar» es precisamente la *a* de Lacan (*objet petit a*). Un *objet petit* es como la zanahoria del burro o como la luna vista desde un coche lanzado: el burro nunca alcanzará la zanahoria, y el coche nunca alcanzará la Luna. Eso es, en cierto modo, lo que significa \diamond : ser una persona equivale a ser como el burro o el coche, buscando siempre una fantasía que satisfaga el deseo. La causa-objeto del deseo no es la Coca-Cola o una tarta de fresa: es la fantasía de querer beber una Cola o comer una ración de tarta. El signo \diamond significa «forma un bucle con». Tim es partidario de la Coca-Cola, no de la Pepsi. La fórmula $\$ \diamond a$ es una versión radical del correlacionismo kantiano: el «sujeto» y el «objeto» se implican en bucle.

En el consumismo romántico primordial, mi causa-objeto del deseo es una imagen de mí mismo. Pensar en el consumismo es enfrentarse al bucle del narcisismo, que duda entre el autoafecto y el heteroafecto. Pero, puesto que ser una cosa, por no decir una cosa ecológica, *es* ser narcisista, atacar el consumismo en blanco y negro es como tirar al bebé con el agua del baño, al bebé sin el cual no puede haber relación alguna con el otro ni posibilidad alguna de coexistencia futura.

Esa fórmula para describir qué son las personas es sin duda interesante. En vez de rechazar esa forma helicoidal, debemos percatarnos de que: 1) los objetos del deseo no son pantallas en blanco, y 2) el bucle del deseo forma parte de otro bucle entre el parecer y el ser en pleno centro de cualquier ente. El punto 1) significa que una botella de Coca-Cola no es una botella de Pepsi; una rana no es una tostadora. En un mundo en el que Dios u otra autoridad no te ordenan que bebas Coca-Cola en vez de Pepsi, eso supone que todos los objetos parecen lo que son, esto es, únicos. El punto 2) significa que —con el debido respeto al anticonsumismo predominante en el pensamiento ecológico— el bucle kantiano de Lacan refleja con cierta precisión la esencia de las cosas. Aunque vaya contra la intuición, eso significa que debe haber pasadizos secretos entre el consumismo y la ecognosis. Probemos uno: *entre el deseo y la coexistencia hay relaciones helicoidales*.

La ecognosis es abyección. El consumismo es un problema porque desbarata la idea mesopotámica de que imponemos nuestra voluntad a las cosas. La prioridad del deseo indica que obedecemos órdenes procedentes de los pensamientos y las botellas de Coca-

Cola, pero que no las «necesitamos». El miedo a la pasividad está teñido de miedo al narcisismo. Ese modelo se parece mucho al problema de la ecognosis. ¿Cómo se ve la ecognosis a sí misma? Como una conciencia de las cosas que no me puedo quitar de encima, como una *angustiosa pasividad* a la que llamamos abyección. Una náusea depresiva. La otra cara del consumismo (que se manifiesta en forma de bulimia y anorexia —y música *punk*, y Wordsworth, y Baudelaire—) es abyección, es la sensación de estar rodeados de seres inquebrantables.²⁵ Hay un camino que lleva del consumismo a la náusea de la coexistencia. *La otra cara del consumismo es un indicio de que hay otros seres*. En vez de tenerlos *in mente*, me acostumbro a ellos de manera «pasiva», puesto que ya están escupiendo directrices: me «aclimato» a ellos (*máthēma, göm*). Eso encumbra las ideas de que mi mente «está» en mi cabeza y es mía y es el árbitro.²⁶

Estar rodeado de seres significa que las cosas ya vienen *dadas*. No puedo reducir esa donación a algo previsible y programado sin omitir algún elemento imprescindible de la donación en sí. La donación es siempre *asombrosamente asombrosa*. Así pues, cada vez que la donación se repite, el asombro no disminuye, razón por la cual la donación es asombrosamente asombrosa. La repetición no produce aburrimiento, sino más bien un extraño alivio. Es como si estuviera degustando algo conocido, pero un poco desagradable, como si fuera a darme cuenta, al llevármela a la boca, de que mi bebida favorita está llena de moho. Es como si me emocionara la propia repetición; como si me emocionara el aburrimiento. Otra palabra para describir esa sensación es el *ennui* baudelairiano. El *ennui* es la condición inexcusable de la experiencia consumista: me emociona el aburrimiento de estar siempre emocionado. Con el *ennui* ensalzo el dominguerismo kantiano del consumidor romántico o bohemio.

La experiencia de la experiencia indirecta —preguntarse qué se sentiría siendo el tipo de persona que lleva *esa* camisa— se vuelve demasiado familiar, ligeramente molesta y desagradable. No puedo disfrutarla bien, es decir, soy incapaz de establecer la familiar distancia estética desde donde considerarla hermosa (o no). En ese sentido, la repugnancia es la otra cara del buen gusto: este es la capacidad de indignarse adecuadamente ante las cosas de mal gusto. Yo he tenido demasiadas emociones indirectas, y ahora me parecen un poco desagradables, aunque no lo bastante para alejarme por completo de ellas. Disfruto un poquito de esa repugnancia. Eso es *ennui*.

Puesto que en una era ecológica no hay ninguna escala apropiada para juzgar las cosas (¿lo humano, los microbios, la biosfera, el ADN?), no puede haber belleza pura, sin adulterar, de verdadero buen gusto. La belleza es siempre un poco rara, un poco desagradable. La belleza tiene siempre el gusto ligeramente desagradable del *kitsch*,

siendo este el ligeramente (o muy) desagradable objeto de disfrute del otro, desagradable porque es la cosa de disfrute del otro y, por tanto, me resulta incomprensible. Como si fuera a encontrar en una chamarilería un jarrón de porcelana curiosamente cubierto con lo que resulta ser, al acercármelo a la cara, una capa invisible de mis jugos gástricos. Además, puesto que la belleza ya es una especie de disfrute que no tiene que ver con mi ego, y es por tanto una especie de no yo, la belleza está siempre en contacto con su desagradable doble espectral, es decir, el *kitsch*. El *kitsch* es precisamente el objeto de disfrute del otro: ¿cómo se le ocurre a nadie en su sano juicio comprar esa bola de cristal con la *Mona Lisa* en su interior? Y, sin embargo, ahí están, a cientos, en esa tienda de recuerdos.

Con el *ennui* no le doy del todo la espalda a este mundo exasperante. De todos modos, ¿hacia dónde iba a mirar, teniendo en cuenta que el mundo ecológico es el mundo entero en cada uno de sus trescientos sesenta grados? Mejor dicho, el *ennui* existe, y es como si se tratara del juicio especulativo hegeliano, de la correcta armonía ecológica. El propio consumismo que reside en el ambientalismo —el consumismo al que el ambientalismo se opone por encontrarlo repulsivo— constituye un modelo para el comportamiento de la conciencia ecológica. Un modelo que no depende del ser ecológico «correcto» o «adecuado», y que por tanto no depende de ningún pseudohecho necesariamente metafísico (y, por ende, ilegal en nuestra era). El consumismo es el espectro de la ecología. Bien mirado, la conciencia ecológica incluye la esencia del consumismo, en vez de rehuirla. La conciencia ecológica debe abarcar su espectro.

Con el *ennui*, me encuentro rodeado y repleto de entes que no puedo quitarme de encima. Cuando intento zafarme de uno, se me pega otro, o me doy cuenta de que otro más ya está adherido, o veo que el intento de zafarme de él hace que sus ventosas se agarren con más fuerza. ¿No es esa la quintaesencia de la conciencia ecológica, o sea, la abyecta sensación de estar rodeado y repleto de otros entes como las bacterias estomacales, los parásitos y las mitocondrias, por no mencionar los seres humanos, los lémures y la espuma del mar? Me resulta un poco desagradable, pero fascinante. Me «aburro» en el sentido de que incluir en mi conciencia los seres que intento evitar en todo momento me parece provocador. ¿A quién no le «aburre» de ese modo el discurso ecológico? ¿A quién le interesa saber adónde va a parar en todo momento el agua del inodoro? Y ¿quién quiere saber en realidad que en un mundo en el que sabemos exactamente adónde va a parar, no hay ningún «lugar apartado» en el que desaparezca del todo, de tal manera que el agua del inodoro no se separe fenomenológicamente de nosotros aunque tiremos de la cadena?

¿No es la conciencia ecológica fundamentalmente depresiva, en la medida en que frena mi manía antropocéntrica de pensar que soy distinto de este cuerpo y de su ser fenomenológicamente rodeado y repleto de otros, por no decir compuesto de ellos? Que es como decir: ¿no es la conciencia ecológica una forma de tomar conciencia de los espectros? No sabemos bien si los espectros son tangibles o ilusorios, visibles o invisibles. Lo que preocupa a Baudelaire es el espectro de su bohemio consumismo romántico, de su flotación kantiana, de su disfrute teñido de repugnancia teñida de disfrute. El espectro del *ennui* equivale a estar envuelto en las cosas, como si de una niebla se tratara. Es como estar rodeado por la presencia espectral del disfrute evacuado.

Cuando el pensamiento se vuelve ecológico, los seres que encuentra no pueden calificarse previamente de vivos o no vivos, sensibles o no sensibles, reales o epifenoménicos. Lo que encontramos, en cambio, son seres espectrales cuya condición ontológica es incierta precisamente en la medida en que los conocemos con detalle mucho mejor que antes. Y nuestra experiencia de esos seres espectrales es en sí misma espectral, como el *ennui*. Arrancar el motor de un coche ya no es lo que era, pues ahora sabemos que estamos emitiendo gases de efecto invernadero. Comer pescado equivale a comer mercurio y agotar un frágil ecosistema. No comer pescado implica comer verduras, que, a lo mejor, han sido tratadas con pesticidas y otros productos nocivos de la logística agrícola. A causa de la interconectividad, siempre parece que falta una pieza. Hay algo que no cuadra. No somos capaces de ajustar bien la compasión. Ser buenos con los conejos significa ser malos con sus parásitos. Renunciar al aburrimiento sofisticado es también una opción opresiva.

La decadencia «gótico-bohemia» está en el mapa de la coexistencia futura. La ecognosis es nauseabunda. Sin embargo, una forma irónica de bloquear esos pensamientos es el cliché de los intelectuales modernos: *si es deprimente, entonces debe de ser cierto*.²⁷ La decadencia bohemia aprecia las cosas sin ninguna razón en particular. El consumismo versa 1) sobre tener lo que creo que quiero, pero también 2) sobre obedecer las órdenes que dan las cosas: cómo beber esa copa de vino.²⁸ Abordemos el primer punto, que dimana de la irreductibilidad del deseo. Volvamos a la fórmula lacaniana de $\$ \diamond a$. El «sujeto escindido» (mi humilde yo con mi vacío entre el yo tangible y el sujeto trascendental) está constituido con relación a alguna causa-objeto del deseo. En lenguaje llano y claro, eres lo que comes. O, mejor, *eres lo que deseas*. Es una fórmula estupenda para el correlacionismo: una cosa solo existe en la medida en que está correlacionada (el \diamond) con un sujeto. ¡El correlacionismo forma parte del consumismo! Y, mejor aún, podemos darle la vuelta a la fórmula para obtener *comes lo que eres o deseas*

lo que eres. Esas fórmulas demuestran que el consumismo correlacionista tiene su lado nauseabundo, esto es, la irreducible intimidad con otros seres como condición de posibilidad para el correlacionismo y su problemático remate: «Puedo hacerle lo que quiera a cualquier cosa». Esa condición de posibilidad no es reducible a un correlacionismo extremo. Lo supera: hay más formas de sumergirse en él, inaugurando así una prometedora corriente de pensamiento.

Las personas buscan con afán una razón para tener o consumir. Es como el Coyote persiguiendo al Correcaminos. Este es la razón para consumir. El Coyote es mi pequeño yo, aquel al que puedo ver y tocar, con mi giro möbiano entre mi yo y mi verdadero yo. El Coyote nunca alcanzará al Correcaminos. Las personas se componen de *dos* bucles, no de uno: el bucle básico del yo óntico frente al yo ontológico, y el bucle entre mi yo y mi causa-objeto del deseo. Llamemos *Correcaminos* a ese doble bucle. El Correcaminos susurra la posibilidad de que los sujetos están estrechamente relacionados con otros entes, aunque esos entes sean cosas de la fantasía. El Correcaminos nos muestra que hay algo extraño, que hay algo en ti que no eres tú. Esa hipótesis resulta prometedora porque nosotros queremos que existan otros seres y queremos cuidarlos sin convicción. El denominado *narcisismo* es la expresión mínima de esa relación con un «extraño dentro de mí».

Pero hay un grave inconveniente. Lacan era un correlacionista muy antropocéntrico, un kantiano semihegeliano. Su agrilogística versión del Correcaminos está teñida de violencia sádica. Pero debemos [sub]vertir las cosas en lugar de romperlas, porque las roturas terminan redoblando aquello de lo que se intentaba escapar. Debemos *subscender*. Debemos aceptar el bucle de la existencia. No podemos cortarnos el intelecto o pedir que nos hagan una «ironectomía». John Cleese demanda a la gente por actuar como si él fuese Basil Fawlty.²⁹ De ese modo, él *es* Basil Fawlty. Lo que ocurre con la agrilogística y su metástasis capitalista es que estas no son una solución para la angustia y la «necesidad». Pero ello no se debe a que sean intrínsecamente malas, que es como decir helicoidales. *Se debe a que intentan alisar el extraño bucle*. El trauma de la propia agrilogística, que dura ya doce mil años, es una (fallida) solución para el trauma de los cazadores recolectores, y muestra el arqueolítico, es decir, nuestra relación con los seres no humanos: las ardientes rocas subterráneas donde perviven las antiguas bacterias de algún amanecer hádico, inorgánicas estructuras de cristal, minerales extraterrestres. Una planicie espectral de seres ambiguos, el estuario del centro excluido.

El problema del consumismo no es que nos encierre en un bucle de adicción maligna. El problema reside en que *el consumismo no es siquiera medianamente placentero*.³⁰ El

espacio de posibilidades que hace posible el consumismo contiene muchos más placeres. El consumismo tiene un lado secreto que el marxismo se resiste a percibir, pues el marxismo también está atrapado en la división agrilogística entre necesidad y carencia. El consumismo es una forma de relacionarse al menos con una cosa que no sea yo. Una cosa es como yo me la imagino. Y, sin embargo..., yo no fantaseo sobre una pantalla en blanco, sino sobre una cosa que existe de verdad, y, de todos modos, mi propia fantasía es una cosa independiente. Esa cosa no se deja capturar aunque se vea claramente. *Eres lo que comes*. El mantra del consumismo (inventado casi a la par por Ludwig Feuerbach y Jean Anthelme Brillat-Savarin), ¿no encierra la identidad en un bucle? ³¹ ¿Esa fórmula no esconde a plena luz algo más que el deseo (humano)? Puesto que la «razón para comprar» es también una relación con un ente tan inaccesible como aparente, a saber, ¿*lo que comes?*, imagino que lo que como yo me confiere lujo, o libertad, o conocimiento. Pero heme ahí, comiéndome una manzana. *Yo coexisto*.

¡Eso no puede ser! ¡La ecología avala la fórmula consumista por antonomasia! ¡Qué fantástico bucle! El consumismo no tuerce las cosas rectas para que formen un bucle. El bucle del consumismo expresa e implica seres que ya son bucles. En ocasiones, el consumismo se ve a sí mismo como un sadismo del tipo «puedo hacerle lo que quiera a cualquier cosa», cuyo doble artístico es el constructivismo del tipo «todo es un urinario». Lo que resulta violento es esa imaginación y sus prácticas sociales concomitantes. El salón de los espejos del correlacionismo no reprime con violencia una realidad recta, sino una realidad helicoidal. ³²

El consumismo contiene una ambigüedad fundamental. Me encanta la botella de Coca-Cola porque bebo Coca-Cola. Pero esa botella me enseña cómo sujetarla y llevármela a la boca. ³³ El anticonsumismo es también Harold y el lápiz morado. Supongamos que solo tenemos un lápiz verde. Construyamos de nuevo la realidad con sensaciones verdes sobre una pizarra en blanco. El anticonsumismo es consumismo, es un modo de representación dentro del espacio consumista orientado a objetos de consumo. Es la idea realmente perturbadora de que puedo escuchar a las botellas de Coca-Cola y a los lápices de colores. ³⁴ En ese sentido, el consumismo y la depresión son isomorfos. La depresión o melancolía es la huella que deja en el espacio interior de cada uno lo que Freud denomina *investiduras de objeto abandonadas*. ³⁵ La manera en que Freud se refiere a la melancolía como «un precipitado de investiduras de objeto abandonadas» evoca la estructura química del arqueolítico, que es anterior a la vida. La depresión es la huella interior de la coexistencia, es la armonía con otros seres, la sensación de percibir la plenitud de las cosas. De estar [de/o]primido por ellas. Por tanto,

no nos conviene rechazar la estructura lógica del consumismo. Disfruta las cosas por su sabor. Escuchándolas, en vez de tratándolas sádicamente como si fueran plásticos mudos. *Ecognosis* significa «llegar a ser más sensible».

La melancolía es irreductible *porque* es ecológica; la abyección no tiene salida por culpa de la simbiosis y la interdependencia. Existir es coexistir. Pero esa coexistencia está teñida de placer, un placer que parece perverso desde el punto de vista del sujeto, que cree haberle quitado su esencia a la abyección. Por debajo de la abyección, la conciencia ecológica está muy relacionada con el placer. La ecología es deliciosa en todos los aspectos: culpa deliciosa, vergüenza deliciosa, horror delicioso, tristeza deliciosa, nostalgia deliciosa, deliciosa alegría. Es *ecosexual*.³⁶ El placer y el deleite se van compenetrando *cada vez más* a medida que la *ecognosis* evoluciona.

Anatomía de la ecognosis. La conciencia ecológica es como una tableta de chocolate con capas concéntricas. A la manera de René Wellek, he trazado el mapa de esas capas de forma absurdamente neocrítica, como si se tratara de un cruce entre un carcelero de *Dragones y mazmorras* y Northrop Frye. Al igual que Donna Haraway, yo creo en los cursis y anticuados objetos teóricos, como el cuadrado semiótico de Greimas, que ella desempolva.³⁷ Llamo *conciencia ecológica* a una tableta de chocolate en cierto modo para provocar las reacciones típicas: chocolate, azúcar, adicción, ¡malo! Y también para combinar ese chocolate con la ecología (piadosa, buena, justa) de manera perversa.

Cada capa inferior de chocolate es una compenetración más precisa con la angustia inherente a la compenetración sensible con las cosas, que a su vez es un síntoma de la falta de coherencia que caracteriza la existencia (y la coexistencia). Las maquinaciones destruyen la Tierra y sus formas de vida, pero también proporcionan el material necesario para que los hombres vean el mundo a una escala geotemporal que baste a la conciencia ecológica. Intentamos alcanzar el chocolate porque ya nos compenetramos con la angustia que da lugar a ese irónico bucle de revelación. Algo no va bien; nuestras maquinaciones habituales (físicas o mentales) se ven interrumpidas o alteradas. Necesitamos un poco de chocolate. Pero se trata de un chocolate especial que no alivia la angustia. El modo básico de conciencia ecológica es la angustia, la sensación de que las cosas han perdido su aparente sentido original, la sensación de que algo escalofriante está sucediendo cerca de casa. Por medio de la angustia, la razón misma empieza a vislumbrar lo que las sociedades indígenas —esto es, preagrícolas— han sabido todo el tiempo: que los seres humanos coexisten con multitud de seres no humanos. Pues la

propia razón se muestra por lo menos un poquito no humana. A su vez, la razón descubre el calentamiento global, ese miasma del que los seres humanos son culpables. A causa de la razón no estamos flotando dichosamente en el espacio exterior, sino que nos encontramos, como Jonás, en la ballena de un objeto gigante, es decir, la biosfera. Semejante objeto no es reducible a sus partes, ni sus partes a él; es un conjunto cuyos elementos no lindan exactamente con el todo.

La actitud de renuncia estricta en que consisten algunos discursos ecológicos contiene códigos agrilogísticos ejemplificados en la autoinmunidad del *alma hermosa*, y esa actitud fue descrita por Hegel. El alma hermosa considera que el mundo en sí es tan malvado como puro.³⁸ O al revés: yo, malvado; mundo, puro (los seres humanos son una mancha viral). El alma hermosa está en misión agrilogística, intentando delimitar las rígidas fronteras. El alma hermosa no consiente contradicción alguna: vive en un mundo en blanco y negro. Contiene de manera implícita una metafísica de presencia constante (el mundo es malo todo el tiempo). Su simplismo ético es desastroso. Aspiraciones religiosas aparte, el alma hermosa es la expresión del peor materialismo agrilogístico. Su mirada es el propio mal que ve aquí o allá, en el mundo o en sí misma. El alma hermosa se encuentra en un bucle del que reniega.

El alma hermosa está en conflicto con el arqueológico maremágnun de la coexistencia. Siempre ha sido una adaptación a la ecología. Lejos de ser una forma del sujeto que, nacida en el periodo romántico, se resuelve en la «verdadera» religión, el síndrome del alma hermosa es más fácil de comprender al revés y como forma mucho más antigua que se debe a una prioridad lógica dentro del pensamiento. El síndrome del alma hermosa es el formato de la religión axial, con su bien y su mal, su pureza y su impureza, su política de fronteras. Y ello es así porque ya se ha relacionado con (otras) formas de vida.

La culpa. Cada capa inferior de chocolate es una reducción fenomenológica de la capa que la rodea. Cada capa es una relación con las cosas, algunas de las cuales son pensamientos. A veces es útil —por ejemplo, en el caso de la práctica espiritual— restar el contenido del pensamiento y observar la actitud con que se sostiene. Esa hipótesis es cierta en el caso del marxismo althusseriano, el psicoanálisis y ciertas tradiciones espirituales como el budismo. El problema no reside exactamente en lo que piensas, sino en *cómo lo piensas*. Desde cierto punto de vista, los pensamientos son virus programados para contenerlos de manera específica. Así pues, no examinaremos el

contenido de los pensamientos ecológicos, sino las actitudes con que se sostienen esos pensamientos, actitudes que son mutuamente constitutivas de la realidad que describen. Si queremos una buena realidad —por ejemplo, la coexistencia no violenta de todos los seres—, tal vez debiéramos determinar qué actitudes propician esa realidad.

El recubrimiento de azúcar es la culpa. Es adictiva. No es que la culpa no resulte práctica para la ecognosis. Es solo una versión muy descafeinada de lo que descubrimos al hundirnos en el chocolate. En cierto sentido, *deberíamos* sentirnos culpables. Pero no era pecado porque los bucles no son malos *per se*. La culpa está estrechamente ligada a la cosificación. Tienes una idea muy rígida y cristalizada de ti mismo. Intentas desterrarla. Eso nunca funciona. La culpa es una región del ambientalismo religioso. Si nos quedáramos en eso, los teístas fundamentalistas harían bien en sospechar que la información ecológica es propaganda que podría robarles sus creencias. Es evidente que «la falta de conocimientos científicos» es un cómodo mito que el científicismo (no la ciencia por sí) se cuenta a sí mismo para justificar la negación del calentamiento global, la cual tiene muchas más probabilidades de estar basada en una postura *documentada* y, por tanto, de entrañar creencias conscientes.³⁹ Como dice Simon Keller, la táctica que más nos conviene es la de identificarnos con el escepticismo sobre el calentamiento global. De otro modo, ciertamente, con el debido respeto a la creencia del científicismo en las creencias que lo atan de pies y manos en tales situaciones, los negacionistas verán que se está desarrollando una batalla de creencias cuya suma es cero. La mezcla de la seguridad «casi absoluta» con la seguridad tajante en las ruedas de prensa resulta muy frustrante para quienes sabemos que los pensamientos siempre tienen color y sabor, y nunca son del todo abstractos e incuestionables.⁴⁰ Sin justificar a los negacionistas, el enfoque dominante consiste solo en gastar saliva.

Los medios de comunicación y los expertos suelen usar la culpa para obligarnos a ser ecológicos. ¿Cómo ha funcionado eso hasta ahora? Es como hacernos sentir culpables con respecto al azúcar para impedir que la tomemos. La culpa es el disfrute al revés. ¡No pienses cosas raras! La culpa es un *porque sí* que intenta no serlo. «Esa culpa no es (solo) por el sabor.» ¿Es una redundancia decir que, como producto de la Era Axial, la culpa religiosa es fundacionalmente agrilogística?

Encontraremos distintos tipos de risa en cada nivel de la conciencia ecológica. La risa es ahora *risa culpable*: la risa nerviosa de alguien que empieza a sentirse cómplice de lo que está averiguando; la risa del goce secreto. ¿Cómo sacar la alegría oculta y esparcirla un poco por ahí?

A medida que nos sumergimos en el chocolate, vemos que cada región tiene, *grosso*

modo, un límite superior y otro inferior. El límite superior proclama que hay una forma de librarse de la culpa. El límite inferior te dice que la culpa es irreductible: nunca podrás sacudírtela de encima. Lo que nos lleva a la vergüenza.

La vergüenza. El revestimiento de chocolate es vergüenza, de igual modo que la vergüenza es cronológicamente anterior a la culpa en la infancia y en la historia humana. No ha cristalizado como la culpa; es una repugnante mancha de algo desagradable, es la cosificación sentida como una imprecisa cualquieridad. La vergüenza tiene cierta funcionalidad ecológica. Su forma de abordar el problema es un poco mejor que el método de que se vale la culpa. Ello es así porque la vergüenza está muy vinculada al *estar con*: la siento cuando siento que los demás me miran. Sin embargo, no soporto el afán de considerar la vergüenza como el mejor modo ecológico.⁴¹ Me dan ganas de suicidarme o de matar al otro cuando siento vergüenza.⁴² Podría sentir vergüenza de cómo he tratado los corales con solo ser miembro de la «especie» de los hiperobjetos. Pero solo siento vergüenza si ya *amo* los corales. No es bueno gritar: «¡Debería darte vergüenza!». El límite superior de la vergüenza es una brutal paliza mediante la cual intento quitarme la mancha. Vemos ahí una *risa tímida* que oculta y revela nuestra profunda complicidad *física* con otros seres, más allá de la complicidad de nuestro goce (culpa).

Pero el límite inferior es solo la huella de la violencia: la abyección. Los sujetos nacen cuando se obligan a sí mismos a creer que no están hechos de sustancia abyecta.⁴³ Limpian la abyección, encapsulándola en la leche vomitada sobre el pijama de mi bebé. Es lo mismo que sucede con la frase: «¡Debería darte vergüenza!». Yo no puedo eliminarla. Cruzamos una ambigua frontera entre la vergüenza y una región que está dentro de ella. En esa frontera hay una identificación del trauma, una aceptación de que no hemos limpiado el vómito y de que no podríamos limpiarlo, como tampoco podríamos limpiar, por ende, nuestro cuerpo, los antepasados que llevamos en nuestros huesos, las vejigas natatorias de nuestros pulmones, las bacterias del intestino, los fantasmas. ¿No es eso lo que nos encontramos todos los días en la conciencia ecológica? No podemos desconocer adónde va a parar el agua del inodoro. Pensamos en plásticos venenosos que bajan por la garganta cuando bebemos un inocente vaso de agua, la cual no es inocente.

Para hacernos una idea mejor de la ecología de la vergüenza, fijémonos en lo siguiente. Sin contenido explícito, ¿cómo sería la estética de la vergüenza? El

minimalista James Turrell es un escultor de fotones y la luz electrónica que emplea en obras como *La luz interior* posee una sutileza maravillosa. Turrell se compenetra de manera exquisita con lo elemental, que más arriba describí como «una donación sin contenido explícito, [...] vívida e intensa, pero no vacía». ⁴⁴ Turrell aprovecha el efecto Ganzfeld, que, como dije, despoja de significado conceptos tales como *aquí y allí*, *arriba y abajo*, *primer plano* y *segundo plano*. Uno se sumerge en un color vibrante que parece llegar hasta la punta de la nariz, como la lluvia, el frío o la humedad tropical. Arte elemental: donación viscosa y pegadiza, de la que somos incapaces de desprendernos. ⁴⁵ Para cada correlación sujeto-objeto hay una abyecta exclusión-inclusión. ⁴⁶ Lo sorprendente de Turrell es su habilidad para dejarnos entrar con suavidad en esa abyección, como si sus efectos Ganzfeld fueran versiones hipoalergénicas de las cosas que nos rodean por debajo.

La repugnancia implica cierto metaísmo (entiéndase el prefijo *meta-* como «junto a», «después de», «entre», «con» o «acerca de», según convenga): es *la repugnancia a la repugnancia*. La repugnancia se repugna por último a sí misma, como si quisiera sacarse de su interior. Ese desequilibrio dinámico forma una unidad en la que —de manera cómica desde fuera, de manera trágica desde dentro— la repugnancia es incapaz de salirse de la órbita alrededor de sí misma. El metaísmo es el *estilo* de la repugnancia, el metaísmo en cuanto sinceridad. Muy a su pesar, la repugnancia es esencial. Hace implosión, dando lugar a la melancolía. Ese estado es consciente de ser abyección licuada, o sea, metarrepugnancia transformada en repugnancia. La repugnancia está contaminada por sí misma, de tal forma que esa contaminación resulta ser una irreductible característica de su esencia.

No es de extrañar que la modernidad, el capitalismo y el individualismo hayan tenido problemas con lo esencial, y hayan intentado quitarlo de sus pulidas superficies. En una sociedad en la que se supone que uno se hace a sí mismo, la donación puede entorpecer el paso. ⁴⁷ Pasarse la vida enmoheciendo para al final descubrir que el propio moho era nuestro entorno debe de ser desconcertante. La otra palabra para describir esa donación esencial es *magia*, que es como decir influencia a distancia: [tele]patía. Los elementos corren parejos con las hadas, los duendes, las sirenas..., con los vestigios del arqueolítico. El arqueolítico es el espacio retorcido de la propia causalidad, pues el reino de las *hadas* es el reino del *hado*, y el *hado* es Urðr, quien entreteje el hilo causal. Todavía no hemos llegado, pero parece que en este nivel la arqueolítica niebla élfica estaría empañando nuestras dualistas gafas antropocéntricas. Adentrémonos más en la niebla. Es difícil reírse aquí, abrumados y fascinados por lo que viene dado. Quizá baste

con una risita nerviosa, como la que se va apagando al final de «Welcome to the Machine» [Bienvenido a la máquina].⁴⁸ Alguien —al parecer nosotros— acaba de subir a la fiesta en el ascensor. Se hace el silencio en la sala. Todo el mundo está mirando. Imagínate que entre ese «todo el mundo» hay seres no humanos, y ahí está: la ecognosis, al menos en cierto modo.

La melancolía. La risa se apaga y nos encontramos en el espacio al que yo llamo la melancolía. Para la ecognosis, esa es la verdadera noche oscura del alma. ¿Por qué camino descendemos hasta ella desde lo que nos viene esencialmente dado? La cuestión es como sigue.

Las cosas que nos sucedieron nos han hecho daño. Pero, en cierto modo, ser una cosa es haber sufrido. Coexistir es haber sido herido. Tenemos cicatrices de las catexis de objeto: el propio universo podría tener contusiones debidas a una inimaginable colisión con otro universo en tiempos remotos.⁴⁹ Llegar a ser un «yo» es arriesgarse a renegar de esas catexis de objeto, y en eso consiste la depresión. Profundizando en el chocolate, encontramos una cosa más blanda que la culpa o la vergüenza. La depresión es la impronta de la coexistencia. Edipo tiene siempre la cicatriz de la intersección de hierro, martillo, montaña y pie, vestigios de la violencia asesina del padre. Pero la propia forma de nuestros huesos es la expresión de un trauma. El trauma no es solo humano. La forma en que ha sido moldeada una copa de vidrio es la historia de lo que le hizo un soplador a una gota de vidrio fundido. Los hermosos rebordes del vidrio son huellas de las perdidas catexis de objeto de la propia copa. Las cosas están grabadas junto con otras cosas. El trauma tiene algo de no humano, y, sin duda, se trata del *no* de cualquier ser, o sea, la apariencia. La apariencia es un reino del trauma, porque la apariencia es el reino causal, que es como llamarlo reino [tele]pático. Un reino de algo ligeramente «malo»; la fascinación como energía causal. En algún momento, el mal empieza a sonreír y a apreciar su irisación. Y sigue bajando como por inercia. Pero es un largo descenso, un viaje en varias etapas. Primero tenemos que descender en rápel por lo que aquí denominamos el horror.⁵⁰

El horror. El límite superior de la melancolía es un encuentro con el horror. En el nivel de la vulnerabilidad se produce un acto reflejo, un retroceso súbito; tenemos la sensación de habernos adentrado tanto en ese sitio que ya no podemos dar marcha atrás. Queremos

salir del chocolate porque algunos conceptos que viven en el plano del horror pueden ser nocivos para la conciencia ecológica. Tenemos un problema. Podemos verlo y calcularlo. Hemos caído en una trampa hecha a sí misma: la claustrofobia del intelecto paranoide. La tragedia es la forma más elevada del arte del horror: nos convertimos en Edipo abriendo bien los ojos porque vemos con claridad, en el Edipo del linaje de la agricultura armada. Ahí vive la risa maniaca del horror. Pero, pese a nuestra conciencia vívida, seguimos estando en el espacio antropocéntrico: intentamos enderezar los bucles y descubrimos la metaposición perfecta. Una oración digna de Thomas Ligotti, como, por ejemplo, *se comprueba que la razón humana ha sido la ensoñación de un insecto*, se exime a sí misma de ser la ensoñación de un insecto.⁵¹

En el horror encontramos el *valle inquietante*. En el diseño robótico es frecuente observar que un androide, cuanto más se parece a una persona, tanto más aterrador resulta.⁵² Hay un valle experiencial donde los zombis viven entre dos cumbres: los hombres «sanos» vivimos en una cumbre, y los robots más listos en la otra. Los zombis viven en el valle inquietante porque, irónicamente, encarnan el dualismo cartesiano: son cadáveres animados. Son objetos «reducidos» a estatus —el estatus de objeto fácil de pensar— y, mezclados con otros seres, han estado en la tierra. El concepto de *valle inquietante* explica el racismo y *es en sí racista*. La drástica separación entre el «hombre sano» y el robot tipo R2-D2 (por no mencionar a *Blondi*, la perra de Hitler, a la que este tenía mucho cariño) abre una zona prohibida, habitada por seres misteriosos que residen de manera escandalosa en la región del centro excluido. La distancia entre R2-D2 y el hombre sano parece corresponder perfectamente a nuestra forma de sentir y vivir la separación científica entre sujeto y objeto, y ese dualismo implica siempre una abyección reprimida, como ya hemos visto. R2-D2 y *Blondi* son listos porque son claramente distintos y menos poderosos. Esa separación de las cosas en sujetos y objetos es la que da lugar a la misteriosa zona prohibida del centro excluido, en la que viven entes que se parecen a «mí»: el origen del antisemitismo, el interminable control de lo que cuenta como ser humano, la defensa del *Homo sapiens* frente a los neandertales, cuyo ADN (ahora lo sabemos) es inseparable del nuestro.⁵³

A medida que descendemos hacia el abyecto reino de la melancolía, observamos que el valle inquietante se suaviza hasta transformarse en una enorme planicie. Ya le hemos puesto nombre: la *planicie espectral*. Y ya la hemos encontrado en la poesía de Baudelaire. La conciencia ecológica tiene lugar en la planicie espectral, cuya distorsión, el valle inquietante, separa los mundos humano y no humano de manera tan tajante que genera la desautorizada región de los objetos que son también sujetos, porque eso es

precisamente lo que son en sentido no biopolítico. Lo he llamado *animismo* a lo largo de *Ecología oscura*, pero sería mejor escribirlo tachándolo con una raya, como es mi costumbre, ~~animismo~~. El delgado y rígido concepto de *vida* es lo que *Ecología oscura* rechaza. Ese concepto solo puede significar una cosa: que están presentes los tres axiomas de la agrilogística. La vida es la definitiva y no contradictoria sustancia fácil de pensar, que debemos ir acumulando sin razón aparente. Una sociedad futura en la que ser ecológicos supusiera un tipo de violencia aún más aterrador que la del neoliberalismo ahora dominante consistiría en una pertinaz insistencia en la vida y en otras categorías relacionadas con ella, como por ejemplo la salud; haría que la actual *sociedad de control* (como la denomina Foucault) pareciera un pícnic anarquista.⁵⁴ Si eso es lo que significa la coexistencia futura, entonces apaga y vámonos. La vista panorámica de la ecología oscura ve las formas de vida como espectros en un osario donde la vida es un estrecho y metafísico tubo de cemento. La muerte es el hecho que debe encontrar el pensamiento ecológico para seguir siendo suave, para seguir siendo raro.

En la conciencia ecológica, las diferencias entre los seres como R2-D2 y el hombre son mucho menos pronunciadas; todas las cosas adquieren una cualidad inquietante y espectral. La abyección no es algo que puedas quitarte tú mismo. La táctica nazi de eliminar la abyección al mismo tiempo que se defienden los derechos de los animales no es incoherente en modo alguno. La coherencia es su verdadero objetivo. Los nazis intentan mantener el dualismo sujeto-objeto, mediante el cual yo me reconozco a mí mismo como categóricamente distinto de un ser no humano o, para ser más directo, de un no alemán; se trata de un reconocimiento en el que todo lo demás parece el material para mi proyecto de *Lebensraum* («espacio vital»). Así pues, poco sentido tiene tachar de fascista la política ecológica.⁵⁵ Pero tiene mucho sentido calificar de fascistas las políticas basadas en la naturaleza. En ese sentido, la ecología está sin la naturaleza.

El realismo científicista especulativo vive en el horror, en el nivel superior del reino de la abyección, el nivel en el que aún no hemos descubierto la planicie espectral. Vagando por las laderas del valle inquietante, lo impensable e indescriptible se convierte en el pensamiento filosófico favorito, y la actitud favorita con que ese pensamiento se multiplica es el horror: una versión demoniaca del prodigio que Sócrates y Platón identifican con el afecto filosófico básico. Tal vez los monstruos infrinjan la ley de no contradicción y tal vez eso sea perturbador, pues demuestra la imposibilidad de la *vida* como concepto.⁵⁶ Así pues, el horror especulativo elimina por completo el concepto de *vida* con el fin de suprimir el bucle que supone la contradicción. Incapaz de descansar en la contradicción, el horror la rodea con sus aterradas manos, pero su certeza es

sombría.⁵⁷ Esa es otra paradoja más de lo que supone estar en un bucle mientras se reniega de estar en un bucle. Empeñarse en que lo espectral es lo horrible es no haber renunciado del todo a la vida, la cual, como hemos visto, es nociva en su sentido fácil de pensar. Lo que antes definí como *vida* (con *v* minúscula) es un estremecimiento entre dos tipos de muerte. Un ser se estremece, y la emoción que sazona el fenómeno de ese ser en mí se está estremeciendo. Carne estremecida, no escalofriante, que me quiero arrancar. La reacción procede del reino de los mirones, aunque estén figoneando de manera masoquista su propio fallecimiento óptico u ontológico.

Estalla una guerra progresiva que genera versiones más atroces de la cosa en sí. ¿Qué es la química fenomenológica del horror? Recordemos que este horror consiste en la existencia indudable de lo no humano. Hay algo que no está correlacionado, pero lo intuyo. La otra cara de un ser situado fuera del pensamiento es el pensamiento que paradójicamente toma conciencia de ese ser. El sabor de ese pensamiento es una oración del tipo «esto no es (solo) pensamiento en bucle». Estoy atrapado en una red alienígena, como los fascinados médicos de *Alien: Resurrección*.⁵⁸ Y me encanta, aunque sea de manera suicida. Reina un machismo masoquista gracias al cual demuestro que mi invertida versión satánica de un dios monoteísta en una Era Axial (quizá se llame Cthulhu⁵⁹), que quiere matarme, es mucho más aterradora que la tuya.

Hemos visto que la conciencia ecológica es depresión y que la agrilogística también. ¿Por qué esa ambigüedad? La depresión puede producir un síndrome autoinmune del mismo modo que lo produce una reacción alérgica, y esa reacción guarda relación con la agrilogística. La depresión es una reacción alérgica del intelecto a su huésped, el pobre ser sensible, encarnado y frágil, similar al modo en que los glóbulos blancos empiezan a atacar al cuerpo que los generó. Se vuelven virales, y echan del mundo a los espíritus y fantasmas, esas «patéticas» sensaciones y sentimientos.⁶⁰ La variante política extrema es el aceleracionismo: el capitalismo debería acelerarse en nombre del anticapitalismo a fin de sacar a la luz sus contradicciones, con la esperanza (subrayemos, esperanza) de que se desmorone. Pero esa manifestación es como invitar a un gigantesco alienígena mecanizado, procedente del futuro, a que venga a destruir a los pobres seres humanos de una vez por todas. Es como permitir que la agrilogística destruya a su huésped: el futuro menos la Tierra. Eso es lo que está esperando el aceleracionismo. Esa esperanza se llama *desesperación*.

El intelecto es, de hecho, un órgano de extinción, y eso no es nada bueno.⁶¹ No deberías ufanarte de esas cosas. Al igual que todos los sistemas autoinmunes, la intelectualidad-depresión se hace más resistente. ¿Cómo subvertir un bucle que se

refuerza a sí mismo? Desechar el intelecto equivaldría al absurdo antiintelectualismo que forma parte del problema, intentando volver a un estado de la naturaleza que se caracteriza por arrebatarse a la «civilización» sus simbioses —el intelecto, el plástico, el cáncer— y por hacer desaparecer la propia forma de bucle que constituye la estructura de los seres. Eso es absurdo, porque la «civilización» ya es tierra quemada de la agrilogística, y se retira con los seres no humanos que fueron expulsados. Despojar de simbioses el reino humano es... agrilogística. La seriedad mortal de Justine en *Melancolía*, de Lars von Trier, evoca el realismo del horror especulativo. «Sé cosas. Y cuando digo que estamos solos, es que estamos solos [en el universo].»⁶² *Estamos solos* significa que no hay sino materia muerta, y que los fortuitos ramalazos de inteligencia y sensibilidad no son más que un problema pasajero en una insignificante parte de la oscuridad.⁶³ Esas afirmaciones no son precisas desde el punto de vista científico, aunque lo pretendan. Y, además, aceptan sin reparo la sustancia fácil de pensar: primero había fragmentos de lo que fuere, y luego había bonitas apariencias, en su mayoría lastimosas. Nos hemos vuelto alérgicos al chocolate. Pero hemos ido demasiado lejos. No podemos volver a nuestra querida culpa. Tenemos demasiada ecognosis. Deberíamos buscar una alternativa al horror como huésped del intelecto. No a un lado del intelecto, sino en su interior. Un remedio homeopático.

Necesitamos encontrar en el horror alguna forma de *risa*. Empecemos pues por algo gracioso acerca del propio intelecto. El rostro del terror conocido no es más que el rostro del niño Macaulay Culkin en *Solo en casa*. El estereotipado comportamiento de alguien encasillado en su papel sin saberlo es intrínsecamente divertido.⁶⁴ La risa se vuelve *ridícula*. Y casi sin darnos cuenta, habremos descubierto que en esta etapa de nuestro descenso a la ecología oscura parece que hemos entrado en una región llamada el *Reino de los Juguetes*.

El Reino de los Juguetes. ¡Y el primer juguete es el estilo del horror! Pronto descubriremos que el Reino de los Juguetes sirve de trampolín para el ordenamiento ecológico, un ordenamiento que incluye tanto a los seres no humanos como a los humanos. Los intentos de crear una política en los estratos superiores de la ecognosis implican el riesgo de violencia. Resulta extraño y conveniente que la coexistencia futura menos violenta se encuentre en los estratos más profundos. A lo mejor por eso es difícil de expresar. Una política ecológica basada en la culpa subyace a las tácticas del «retorno a la naturaleza». Basar la política en el horror hace necesario algún tipo de resignación

teñida de *Schadenfreude* («regodeo», «alegría por la desgracia ajena») para poder gritar con los ojos bien abiertos mientras Roma arde. Lo que más dificulta la ecognosis es la seriedad plomífera; necesitamos políticas lúdicas que no se tomen a sí mismas tan en serio. Una forma de vida, una solución ingenieril, una política social, otra forma de vida: al juntarse se convierten en un juguete distinto, en una especie de Lego ecológico. Pero no como modelos de ninguna forma seria. ¿Por qué? Porque, a causa de la interdependencia, al rompecabezas siempre le falta una pieza. No puede existir «el Juguete», un juguete que los gobierne a todos. Los intentos de imponer un sistema vertical de arriba abajo han sido siempre menos eficaces, a la hora de alimentar a tanta gente, que los enfoques a pequeña escala. ⁶⁵

La idea del «accidente por encargo», que se le ocurrió a David Holmgren, coincide con la hipótesis que yo esbozo aquí. Por razones ontológicas, cuando no políticas, las soluciones de arriba abajo son del todo imposibles, por lo que los intentos de imponerlas están condenados al fracaso y son necesariamente violentos. ⁶⁶ Por eso, Hermann Scheer propuso que las ciudades pequeñas se hicieran cargo de su propio suministro de energía, y se desvincularan de la energía basada en el petróleo, la cual no hace más que generar una despótica violencia para todos. ⁶⁷ Hasta la ONU admite ahora que la agricultura orgánica a pequeña escala es la única solución posible. ⁶⁸

O juegas o te deslumbran los faros. Despojados de la cosificación, el horror se parece más al latín *horrēre*, que significaba «erizarse», «temblar». Theodor Adorno lo expresa mejor:

Al final, habría que definir el comportamiento estético como la capacidad de estremecerse, como si la carne de gallina fuera la primera imagen estética. Lo que más tarde se llama subjetividad, liberándose del miedo ciego del estremecimiento, es al mismo tiempo su propio despliegue; no es vida en el sujeto nada más que el estremecimiento, la reacción al hechizo total que lo trasciende. La consciencia sin estremecimiento es la consciencia cosificada. El estremecimiento en que la subjetividad se agita sin ser todavía es el hecho de estar impresionado por lo otro. El comportamiento estético se amolda a ese estremecimiento en vez de someterlo. Esa relación constitutiva del sujeto con la objetividad en el comportamiento estético une al eros con el conocimiento. ⁶⁹

«El estremecimiento en que la subjetividad se agita sin ser todavía es el hecho de estar impresionado por lo otro.» Dicho de otro modo, ese formato horroroso es ecológico, es un aspecto de la sensación de estar vivo. Esas son las últimas frases de un libro muy inquisitivo: Adorno lo dice *realmente* en serio, y Adorno es un filósofo que solo habla en serio.

Fabricar juguetes implicaría significativas colaboraciones entre las artes, las humanidades y la ingeniería, en lugar del recelo recíproco que reina hoy en día. Los humanistas están paralizados por el cinismo y los ingenieros están paralizados por los

contratos de las multinacionales. Pero todos fabricamos juguetes: mundos de juguete, prototipos, formas de pensar, en nuestra cabeza, sobre el papel, con la madera y el plástico. ¿Qué ocurriría si los humanistas colaboraran con los ingenieros en sugerencias y modelos para futuros juguetes, juguetes que no estuvieran vinculados a la temporalidad de las actuales necesidades empresariales? Podríamos coger nuestro propio marcapasos y rediseñarlo para dentro de dos mil años, cuando el clima hubiera cambiado a causa de cualesquiera factores y hubiera otras formas de vida dominantes. Esa costumbre nos permitiría crear no solo juguetes interesantes, sino también una muy necesaria cantidad de interesantes *temporalidades lúdicas* que van más allá del agrilogístico diámetro temporal.

Los juguetes están suspendidos entre el ser y el parecer. *Juguete* es un término genérico para cualquier cosa.⁷⁰ Los juguetes juegan. Hay cosas, y por eso tenemos apariencia. Pero no podemos quitarle a la cosa el aspecto aparente. Un gato, cuando te mordisquea, te está diciendo: «Esto duele y esto no». ⁷¹ Se está contradiciendo aunque diga la verdad. Los seres no humanos saben jugar. Una cosa juega para ser una cosa. Heráclito: la naturaleza es un niño jugando. No tienes que quedarte paralizado de miedo ante los fantasmas, aunque no puedas hacerlos desaparecer a todos.

Cuando gobernó Reikiavik, el Mejor Partido jugó con la idea de hacer una política que no fuese vertical y unificadora. Tal vez el Mejor Partido sea un modelo de futuras políticas ecológicas. La coexistencia futura —desde un futuro plenamente futuro, no desde una previsible ampliación de la agrilogística— acepta la contradicción y la ambigüedad. No es ni una progresión ni una regresión con respecto a la agrilogística consumista contemporánea. Ha aceptado el hecho de que los mesopotámicos no matamos a la despiadada hidra. Los seres humanos deberían cambiar sus condiciones materiales, pero esas condiciones no son una sustancia fácil de pensar. Esas condiciones podrían ser avispas, micelios, esporas y leopardos. Estamos acostumbrados a que nuestra ontología venga con una ética o una política discernible y ajustable, en vez de que sea como complejas piezas de Lego que debemos ensamblar. Pensemos en cómo recuperarnos de la agrilogística. No sería cuestión de dismantelar la agricultura global y sustituirla por otra solución vertical. Lo que necesitamos son muchas estructuras lúdicas, muchas temporalidades.

Shelley escribió que al hombre le falta creatividad para imaginar lo que sabe, y eso fue en 1821. Por el contrario, el marxismo y el científicismo convencionales imaginan que nada falta en nuestra idea del conocimiento. El problema es que no hemos sido bastante puros, bastante fuertes o bastante fieles a nuestras creencias. Pero si nuestros

«cálculos han superado nuestras concepciones», entonces moverse por caminos trillados no es más que dilatar el problema.⁷² Los juguetes conectan a los seres humanos con los no humanos: la mano de un niño con el brazo de un robot, una hoja de lechuga con un conejo. Y los juguetes son seres no humanos en sí mismos. Debido a la naturaleza de la ecognosis, un futuro ecológico consta de juguetes en todas las escalas sin un nivel superior que lo sensibilice todo para siempre. A lo mejor ese fue el único problema durante todo el tiempo. De repente, el horror parece ridículo y surge otro tipo de risa.

Lo ridículo. En la película *La Cosa*, de John Carpenter, cuando nada puede ir peor, el metamórfico, viral y supurante alienígena que imita a los demás, engañando y luego comiéndose a quienes se relacionan con él, absorbe a uno de los miembros de la estación antártica. Los demás científicos queman a la inmundada Cosa con un lanzallamas. Pero se les pasa por alto algo con la forma de la cabeza de su última víctima. Bajo la mesa, a la cabeza del revés le salen patas de araña con las que reptaba para salir de la habitación emitiendo gemidos estentóreos. En ese momento, uno de los miembros de la estación pronuncia las famosas palabras «debes de estar de puta coña», tras lo cual los demás flamean la cabeza de araña.⁷³ Como podemos conjeturar por la imagen en la que se quema un juguete que parece un híbrido de hombre y araña, lo ridículo circula en ambas direcciones: hacia la destrucción violenta de lo abyecto o hacia la aceptación. La aceptación se logra dirigiendo la risa hacia el sujeto horrorizado.

En esta región de la melancolía nos topamos con el arte de lo absurdo. El humor negro de Samuel Beckett se posiciona entre la risa y la desesperación. En esa comarca, los juguetes parecen marionetas diabólicas. Sigue habiendo maestros que se distinguen de las marionetas. Tiene lugar entonces un *jugueteo*, un maltrato. Lo ridículo es un lugar donde se queman los juguetes por ser anómalos. En ese nivel todavía hay grandes parches de la ley de no contradicción. Lo ridículo es el reino de la sátira y el sarcasmo, de la comedia coja. En él persiste el metaísmo.

En el horror, la emergencia ecológica se parece a la tragedia. Pero, como sabían los antiguos griegos, lo trágico puede interpretarse de otro modo para sacar a la luz su comedia implícita. Durante las Dionisias, por cada tres tragedias había una sátira, seguida de dos días de poesía cómica y drama. Las obras satíricas fundamentaban las maquinaciones agrilogísticas de la tragedia en su ambiguo estado arqueolítico entre el Neolítico y el Paleolítico, por donde vagan «monstruos» e híbridos humanos (sátiros y centauros). Las tragedias tebanas de Esquilo iban seguidas de una obra satírica

denominada *La esfinge*, ese agrilogístico ser fronterizo. Que *La esfinge* siguiera a lo que obligó a la esfinge a quitarse la vida es una maravillosa representación de cómo continúa creciendo el arqueolítico entre las grietas del cemento. La obra satírica era procaz, física, subida de tono: algo así como una comedia escatológica para mitigar la tensión trágica, situándola en el amplio contexto de lo ridículo. El propio intento de huir del hilo del destino *es* el hilo del destino; entonces te das cuenta de que estás atrapado en el bucle y de que tú eres el bucle. A continuación, vienen dos días de risa. Es como si, estableciendo la frontera de la agrilogística, la obra satírica evocara el espacio equiprimordial del arqueolítico, el ambiguo reino de la coexistencia entre seres humanos y no humanos.

Lo etéreo. Llega un momento en que ya no quieres quemar juguetes contradictorios. Empiezas a coleccionarlos. Una abyección menos violenta flota aquí como una niebla pálida. Es casi hermosa. Descubrimos los caprichosos juguetes del *kitsch*. Lo etéreo está impregnado de una extraña sensación gótica, como la habitación del diseñador de replicantes J. F. Sebastian en *Blade Runner*.⁷⁴ Lo gótico es aquí el envés abyecto (y muy popular) del Romanticismo, un poco demasiado melodramático y oscuro, y con placer incluido, aunque sea un placer un tanto raro. No hay que llevar las cosas hasta extremos horribles, lo cual reproduciría la fenomenología básica del dualismo sujeto-objeto, incluso sin aferrarse a él como discurso. Siendo menos Robert Frost que Robert Smith, lo gótico pone al experimentador/consumidor en una situación de «ligereza», de erotismo ligeramente retorcido, ligeramente oscuro, pero sin sobrecargar el sistema con tanto horror, obligándolo así a claudicar y a dejarse llevar hacia las modalidades más superficiales de la conciencia ecológica. Baudelaire, intrigado por su abyección, esperando a solas y sintiéndose raro sin estremecerse de horror y sin contextualizar su experiencia, como si la belleza fuese todavía posible, pero solo a condición de que abandonemos el antropocentrismo y nos identifiquemos con una belleza verdaderamente incondicional, incluyendo la incondicionalidad de ningún estándar (humano) del gusto: es la separación de la belleza con respecto a la fascinación, al asco y al miedo sin intentar borrarlos de la foto. El asco, el miedo y la fascinación son entes ajenos a mí, pero que se me adhieren o se me acercan a toda prisa.

El *kitsch* son los objetos de gozo (inevitablemente raros o repugnantes) de los otros, pues evoca el aspecto intrínsecamente no humano del gozo como tal. «¿Por qué diablos iba a querer tanta gente una bola de cristal con la imagen de Gandalf?» Pero eso sugiere

ideas muy interesantes. Incluso cuando disfruto, el gozo no es «mío», pues supera mi comprensión conceptual. Me disgusta achacárselo a la vanguardia, pero el arte, en una era ecológica, se transformará en *kitsch*, porque no habrá rasero con que juzgarlo. Para dar cuenta de esa circunstancia habrá que reevaluar por completo el *kitsch*, sacándolo de su fútil condición de cubo de la basura para las cosas que nos parecen fascistas o simplemente inaceptables.⁷⁵ El rechazo preteórico del simbolismo en clase de teoría tendrá que justificarse sin recurrir a la repugnancia instintiva. La inalterable idea de que el arte debería alterar la onfaloscopia burguesa es lo que hay que doblar con cuidado y guardar en algún sitio. Insisto en que no deberíamos rechazar la química del consumismo, porque es el consumismo el que ventila el mundo del *kitsch*.

A medida que descendemos a la melancolía, la diferencia que algunos quieren establecer entre *interés* y *fascinación* se evapora cuando el no yo ejerce su atracción gravitatoria. El guardián de esa región es Wall·E, el robot basurero que tiene una colección de chismes y artilugios que los seres humanos han ido dejando tras de sí en una Tierra inhabitable.⁷⁶ La salida de la modernidad está en algún lugar del mercadillo con sus cutres y horteras adornos de Navidad para árboles repletos de ligero consumismo pagano. Ya no hay montones de basura, porque ya no hay antropocentrismo. Lo que parecía basura eran objetos provistos de lo que Jane Bennett denomina *vibrante vida propia*.⁷⁷ Resuena una risa caprichosa, la risa de Miranda en *La tempestad*, maravillada por la singularidad de otras formas de vida. Fascinado, empiezo a reírme con los seres no humanos, que no de ellos (horror y ridículo), ni de ellos ni con mis semejantes a cuenta de ellos (vergüenza y culpa).

Es la melancolía mecánica de Wall·E la que salva la Tierra, es esa propensión a quitarse su revestimiento humano, tan implacable cuanto suave y triste. El guardián es Wall·E, no la Justine de Lars von Trier en *Melancolía*. Justine es la guardiana del horror. Ella (piensa ella) sabe demasiado. Wall·E no tiene ni idea de nada. Precisamente por eso, el robot no es partidario de dejar toda esperanza. Sin el horror, la depresión *es* una absurda colección de otros seres, un montón de basura conservado con amorosa tristeza, como en un museo o un zoo. Ese triste esteticismo sin criterios, esa colección de *kitsch*, es un lugar extraordinario. Pero, aun así, seguimos esperando algo mejor. El duelo inerte y la limpieza obsesiva no agotan la ecognosis. La melancolía no sabe qué quieren los juguetes. Sin embargo, ha ocurrido algo muy importante: la travesía de la melancolía ha visto la transformación del valle inquietante en planicie espectral. Ya no hay sujetos ni objetos (no OOO), sino solo distintos tipos de espectros. Si vas a ser el espectro del

consumismo, es mejor que hables desde este nivel (u otro inferior) y dejes de obsesionarte con el espectro de lo no humano.

El hoyo. Hay algo extrañamente hermoso en la región de abajo, y lo percibimos gracias a la melancolía. Es como si los rayos y las centellas de lo que está debajo subieran titilando de manera incondicional en los fascinantes reflejos de los angustiados juguetes. Mas para llegar a esa extraña belleza debemos cruzar a nado el hoyo, una región fronteriza. Intentar huir de la depresión es deprimente. Empezamos a ver ese bucle como un vaciado. Empezamos a comprender la situación sin salida de Alicia, que intenta salir de la casa del espejo y termina siempre en la puerta de entrada.⁷⁸ El ahuecamiento de la depresión lo vemos en cambio como una *cosa*, es decir, una cosa con todo su taciturno misterio.

¿Qué sucede cuando nos metemos en ese chocolate? Un perverso hegelianismo invertido. No es Hegel cabeza abajo en el sentido marxista, ni lo que Hegel denomina *Aufhebung* («sublimación») mediante la cual seguimos trascendiendo y trascendiendo cada vez más. Nos hundimos en una multitud de objetos cada vez más reales. Con *reales* quiero decir no cosificados, no dependientes de un sujeto, no debilitados ni sobreexplotados: no reducidos a átomos, flujos o procesos, o ascendidos a correlatos de algún árbitro. Alguien está gastando una broma extraña. Tal vez su estilo decadente lo perciba mejor Syd Barrett, inventor del *glam*, de lo gótico y de los juguetes caprichosos, enloquecido, y deprimido, y triste, y *El flautista en las puertas del alba*:

Y el mar no es verde
y amo a la reina
y ¿qué es en realidad un sueño?,
y ¿qué es en realidad una broma?⁷⁹

Ahora me ves, ahora no. Se oyen risas fugaces. Empieza a gustarnos la contradicción («y el mar no es verde»). Empezamos a relajar nuestra defensa contra la paranoia ontológica («y ¿qué es en realidad un sueño?»). Disfrutamos de la ambigüedad («¿qué es en realidad una broma?»).

La tristeza. Dentro del hoyo coagulado hay una tristeza líquida. Esa tristeza no es el trauma de identificarse con las heridas producidas por otras cosas, las heridas que me convierten en lo que soy. Esa tristeza es el interior líquido de las cosas, y no tiene un

objeto, sino que *es* un objeto. Ese *ser un objeto* está estrechamente relacionado con la experiencia de la belleza kantiana, gracias a la cual encuentro indicios experienciales sin postular la existencia al menos de otro ser. La tristeza es el ajuste de la coexistencia despojada de su contenido conceptual. Hay una risa triste de la coexistencia, que empieza a creer en sus poderes mágicos, como el doloroso reconocimiento-desconocimiento de los personajes que se travisten en la *Noche de Epifanía*.⁸⁰ Puesto que el rígido criterio del gusto, con sus refinadas distancias, se ha desmoronado, en este nivel resulta imposible reconstruir la distinción que perdimos en lo etéreo entre estar *interesado en o preocupado por* (este cuadro, este oso polar) y estar *fascinado por...* Estar interesado significa que yo estoy al mando. Estar fascinado significa que otra cosa lo está. La fascinación de la belleza es lo que algunos filósofos intentan rechazar a toda costa.

Cuando experimentas la belleza en tu espacio interior, tienes indicios de que existe al menos una cosa que no eres tú. Una huella evanescente en tu espacio interior: no has de demostrar que las cosas son reales golpeándolas o comiéndotelas. Una coexistencia no violenta sin coerción. El problema fundamental de la belleza es que es inasible. No puedo señalarla directamente y tampoco puedo decidir si soy yo o la cosa lo que despide belleza. Hay una indecidibilidad (no indeterminación total) entre dos entes: yo y no yo, esto es, la cosa. Hay una profunda ambigüedad. La belleza es triste porque es inasible; tiene una cualidad elegíaca. Cuando la toco, se retira, como cuando meto la mano en el agua. Pero reaparece. Esa cosa que me parece bella es bella para mí. Es como si fuese sin duda esta cosa y no aquella otra. He aceptado que las cosas son narcisistas; ya no intento eliminar mi propio narcisismo. La experiencia de la belleza es tan solo narcisismo con la inclusión de algún que otro ente. Se trata de un narcisismo en mí que no soy yo, incluyéndome a mí y a la cosa en su circuito: ecognosis.

La belleza es virtual: no sé si reside en mí o en la cosa; es *como si* estuviera en la cosa, donde es imposible sujetarla. Lo subjetivo, flotando *como si* fuese la realidad virtual de la belleza, es un poco mareante; se percibe bien en el uso que hace Nicholas Royle del término *virar* para describir la experiencia estética.⁸¹ *De veer* («virar») *podemos obtener environment* («medio ambiente») y *perversion* («perversión»). Cuando un barco vira, no se sabe bien si la nave está actuando sobre el mar o si está dejando que el mar actúe sobre ella. Del mismo modo, la belleza requiere un viraje hacia alguna cosa. La cosa emite un rayo tractor en cuyo vórtice me encuentro yo, que viro hacia él.

La dimensión estética dice algo cierto sobre la causalidad en la era moderna: no estoy seguro de cuáles son las causas y los efectos sin recurrir a ilegales maniobras

metafísicas.⁸² Las cosas se influyen recíprocamente de tal forma que se enredan y se manchan unas a otras. Algo ligeramente siniestro se ha puesto en marcha; el enmarañamiento básico es tal que no sé quién o qué lo inició. La belleza es como una versión humanizada y ampliada de lo que le ocurre a un diminuto diapasón cuando lo metes en una cámara de vacío donde casi se alcanza el cero absoluto. El dispositivo empieza a mostrarte que está —y no está— allí todo el tiempo: según Aaron Douglas O’Connell, quien llevó a cabo uno de los experimentos, el diapasón «respira».⁸³

La belleza es la donación de los datos. Las cosas me afectan antes de poder contenerlas, usarlas o pensarlas. Esa influencia no se puede sujetar. Es como si oyese la respiración de las cosas a mi lado. Y ese es el verdadero origen de la misteriosa inercia que percibimos cerca de ellas. Está sucediendo algo ligeramente «malo»: hay algo que ya nos tiene controlados, y eso es diabólico en la medida en que proviene «de otro sitio». Esa diabólica proximidad «saturada» es el elemento esencial del ser ecológico y de la conciencia ecológica, pues no se trata de ninguna naturaleza lejana.⁸⁴

La interdependencia, que es ecología, también es triste y contingente. Cuando me porto bien con un conejo no me estoy portando bien con sus parásitos. Haría falta una violencia asombrosa para adaptar una forma a todas las cosas a la vez. Si lo intentas, entonces reduces los conejos y todo lo demás a piezas de una máquina, a piezas de recambio cuyo único aspecto importante es su existencia. Doy por hecho que eres consciente de la emergencia ecológica a la que denominamos *presente*, la cual se lleva produciendo de diversas formas desde hace doce mil años. La generosidad, que es una función de la interdependencia, tiene límites lógicos. Ni siquiera el *bodhisattva* Avalokiteśvara podía salvar a todos los seres sensibles al mismo tiempo. Por eso, la cabeza se le dividió en mil cabezas. Así es como se percibe la compasión (que es el sentido de la belleza). Ahí es donde encontramos una risa más profunda que la de lo absurdo. La risa es como sentir una cosa, pero no comprenderla, como saber algo, pero no poder expresarlo. Esos pares se contradicen, pero van juntos, lo cual no se debe solo a la percepción o la razón (humanas). Hay una región de entes que apoyan los bucles de los denominados sujetos: la infantil fantasía de ser el juez. Esos entes también están en un bucle. El estilo de una cosa es siempre la imitación bufonesca de una cosa. Los juguetes están en un bucle irreductible entre ellos y ellos mismos. Los juguetes de esa región son *tontos*. Ahora llegamos a un nivel verdaderamente cómico, el de la amplitud de la coexistencia. Empieza a oírse una risa frívola, *por culpa de la tristeza*.

La interdependencia es la verdadera razón por la que, a alta resolución, el lenguaje de los derechos se descompone para imaginar cómo proceder ética y políticamente con

respecto a los seres no humanos. Conceder derechos a todas las cosas es absurdo, porque el lenguaje jurídico es normativo: algunos seres tienen derechos en la medida en que otros carecen de ellos. El lenguaje jurídico se anula a sí mismo o genera casos marginales que los seres humanos debemos volver a vigilar. Y el lenguaje jurídico, puesto que se basa en la propiedad, tiene su origen en alguna de las virulentas líneas del código agrilogístico. Si todas las cosas tienen derechos, entonces nada puede ser propiedad de nadie, por la misma razón por la que el lenguaje jurídico es normativo. Por otra parte, la única cosa que no podemos poseer, en sentido ontológico, es a nosotros mismos. Antes bien, uno se siente «poseído» por toda clase de (otros) seres.

Los derechos universales están socavados por las nociones de *finitud e hiperobjeto*. El ser humano como especie no es una finitud universal, sino una finitud inmensa y absolutamente concreta. Es mejor pensar, como Feuerbach, que el ser humano no es una categoría abstracta, sino un ser real que existe a escala muy grande.

Por todas esas razones *ya* no hay derechos universales (humanos), declaraciones internacionales aparte; ese hecho lo corroboran por desgracia las pruebas. Y, aunque el lenguaje jurídico sirva para ir tirando si queremos impedir que se enjaule a los chimpancés (por ejemplo), el hecho de que siempre falte una pieza cuando pensamos en la interdependencia, o actuamos al respecto, significa que no podemos conceder derechos a todos los seres no humanos a la vez. Resulta chocante decir que el sida tiene tanto derecho a existir como un ser humano, pero por suerte eso es una tontería. La bondad no se puede automatizar a la perfección.

La nostalgia. En el interior de la tristeza líquida llegamos a la región de la nostalgia. El narcisismo abre ese espacio de posibilidades. En la tristeza se encuentra el amor sin motivo, el amor incondicional. Ese sentimiento no es distinto de la nostalgia, no es una plenitud desvirtuada por la supuesta superficialidad de la añoranza. *Necesidad y deseo* significan, sin duda, lo mismo en este lugar: «Te necesito». ¿Por qué añorar un oso polar o un bosque, o incluso a una persona? No hay razón alguna para ello. En cuanto hayas enumerado todas las buenas razones a tu antojo, el bosque se habrá quemado.⁸⁵ El oso polar se habrá ahogado. El movimiento hacia el centro del chocolate discurre desde la compasión hasta la pasión, que es la condición de posibilidad de la compasión. De otro modo, esta sería solo «compasión idiota», o sea, una lástima condescendiente que consolida las actuales relaciones de poder: «No existiría la piedad / si no hiciéramos pobre a alguien».⁸⁶ Tenemos ansiedad porque la queremos; es un chocolate muy

cariñoso. Nos volvemos hacia el chocolate a causa de la nostalgia, aunque al principio pueda parecer culpa, y descendemos por las subsiguientes apariencias, por las muchas capas del cuidado. La nostalgia es como una depresión derretida. La risa de la nostalgia es una risa de energía liberada que ya no depende de ningún concepto ni de ningún objeto (objetivado), que flota libremente, asombrada de su propia abundancia.

La nostalgia es espiritual en el sentido de que no es razón cínica, pues no considera que la conciencia sea un instrumento cosificado. Pero es no religiosa en cuanto al compromiso de conocer la realidad o, mejor aún, a quienes son reales. Es no teísta, que no es lo mismo que ser atea. Para pensar aquí abajo debemos flexibilizar la ley del centro excluido. La línea divisoria entre la tristeza y la nostalgia es indecible. Agridulce, como el buen chocolate. Y significa que nos sacudimos todas las inhibiciones con respecto a la *espiritualidad*, ese temible producto de la *new age*.

La alegría. ¿A qué se debe la nostalgia? A la alegría. Que la naturaleza de las cosas sea como un juguete quiere decir que la realidad es básicamente traviesa, delirante, saltarina, elemental. Esa afirmación es difícil de aceptar en una era ecológica deprimente, y más en concreto durante la vigencia de la agrilogística, que es una forma social con un diámetro temporal depresivamente estrecho. Así pues, tal vez conviniera explorar un poco la comedia y la risa antes de seguir adelante. La risa de la alegría es hilaridad absoluta, y rastrea con precisión la hilaridad ontológica. El arte empieza a sonar a música de baile.

Para encontrar el camino de la alegría, tendremos que investigar por qué las cosas se vuelven tan serias. Cuando eres gracioso es porque permites que se manifieste sin alteración alguna el vacío irreductible que hay entre lo que eres y quien crees ser. Cuando eres muy gracioso es porque permites que la gente te vea así, viviendo ese vacío. Estás aceptando radicalmente tu finitud.⁸⁷ La depresión es un trastorno autoinmune del intelecto como reacción a su pobre anfitrión fenomenológico, que se reduce a ti. Las «lágrimas de payaso» de la depresión cómica brotan cuando la depresión dice: «No soy (solo) un ser finito». Esa frase suena de manera sospechosa a virus agrilogístico. El deseo surge para que se lo considere como un actor «serio» cuyo vacío irreductible está sellado. Al igual que los glóbulos blancos, el intelecto no soporta la mortalidad ni la finitud. Quiere que vivas para siempre. Eliminará cualquier contradicción que encuentre en su camino para llevar a cabo esa (absurda, imposible, destructiva) misión. La conclusión «lógica» de ese camino es la eliminación suicida del huésped: algo así como entrar en *shock* anafiláctico.

La logística agrícola que ahora domina la Tierra es esa mente depresiva que se manifiesta en el espacio global, y elimina de manera objetiva la finitud y las anomalías que en realidad le permiten desarrollarse, o sea, los pobres topes y las malas hierbas. El grado de conciencia ecológica tras la culpa y la vergüenza tiene que ver con la depresión, con estar [de]primidos por la abrumadora presencia de procesos y entes que no podemos sacudirnos. La idea de que a lo mejor *podríamos* quitárnoslos de encima es la base de la depresión. La depresión es, en efecto, un síntoma de la agrilogística, la cual es una tendencia depresiva a eliminar la contradicción, cuya violenta y absurda consecuencia es la delimitación de la naturaleza y la cultura (humana). Depresión dentro de una caja, depresión mesopotámica, reproducida hasta la obsesión y ahora globalizada. Lo que hay que hacer es salir de la periferia (*especiecida* y suicida) y acercarse como sea a la comedia, acercarse a la aceptación de la irreductible distancia que hay entre lo que una cosa es y lo que parece, permitiendo que se manifieste.

El neurólogo Adam Kaplin afirma: «Lo peor de la depresión es que estrecha el campo visual hasta convertirlo en un tubito que impide que los pacientes puedan ver otras opciones». ⁸⁸ Según mi experiencia personal de la depresión, el estrechamiento máximo del tubo es de cinco minutos (futuros o pasados). A los seres humanos les cuesta trabajo sobrevivir si su temporalidad se reduce a un diámetro de diez minutos. Percibimos de nuevo una resonancia ecológica: la agrilogística comprime la temporalidad hasta diámetros que resultan peligrosos para las formas de vida, incluidas las humanas, y nuestro modo de habitar la Tierra y coexistir con otros seres también nos afecta. «Cada año se suicidan 34.000 personas, casi el doble de las que mueren asesinadas: aproximadamente una muerte cada quince minutos. En 2030, la depresión superará al cáncer, a los infartos, a la guerra y a los accidentes como principal causa de discapacidad y muerte», según la Organización Mundial de la Salud. ⁸⁹ Pensar que tú o ellos podéis animaros es una bobada propia de los drogadictos y parecida a lo que Gregory Bateson denomina el estilo *heroico* del alcoholismo: «Soy capaz de controlarme». ⁹⁰ Lo malo es que ese pensamiento *es en sí mismo una depresión*.

La agrilogística es un espacio-tiempo fácil de pensar. Una temporalidad depresiva de talla única, un tubo gris, estrecho, rígido y triste. Vivimos en una depresión objetivada en el espacio construido. Así se extienden por todas partes los campos de colza. Así es como los enormes y solitarios jardines delanteros difunden absurdas declaraciones universales sobre la individualidad. Así es como los centros comerciales tienen grandísimos aparcamientos, y las parcelas tienen enormes McMansiones sin un solo jardín. Con su diminuto intervalo de tiempo, la depresión agrilogística ha transformado

la superficie de la Tierra en un lugar fatídico. No solo la superficie terrestre, sino también los mares, que son los retretes por donde se tiran los productos químicos. Como hemos visto, hay un sencillo concepto freudiano para describir la funesta obsesión que sigue retuiteando si parar: *pulsión de muerte*.

Ahora, para pensar en la alegría, solo tenemos que invertir esos parámetros. A diferencia del fatídico juego de «controlarse», la ecognosis significa comprender la ironía de estar atrapado en un bucle, y darse cuenta de que el bucle no proporciona velocidad de escape a esa ironía. En palabras de Jeffrey Kripal, la gnosis es un «pensamiento que tiene relaciones sexuales consigo mismo». ⁹¹ Esto no es un baile en el vacío de una nada ukóntica. Eros es armonía, y, si hay armonía, también hay «ser ya». Una danza que se conoce a sí misma: a diferencia de la mujer patriarcal —una *jora* (receptáculo) que no se reconoce como tal—, la ecognosis es una *jora* que sí se reconoce. ⁹²

«Algo» hay «ahí»: la donación elemental del arqueolítico. Este no es un espacio donde las relaciones entre distintos seres separables es lo que las hace reales. La relación *entre un ser* —la relación entre un ser y sí mismo— es la condición de posibilidad de cualquier otra reciprocidad. La armonización en sí es un no yo gracias al cual, cuando el pensamiento está en armonía consigo mismo, ya hay un ser, aunque yo no pueda aprehenderlo. La cálida seguridad de la tristeza depende de la seguridad y de los cuidados de la nostalgia, la cual a su vez depende de la efervescencia básica de la alegría, o sea, el brote de un «ser ya». Esa armonía es en sí misma ecológica, porque la alegría funciona sin mí. No hay ninguna realidad (mundana, objetivada) fuera del bucle. El bucle como tal es una danza, un modelo que excede a lo que está modelado, apuntando al infinito. Esa alegría no está ahí a pesar del árbol, de la gaviota, del líquen; es el elixir de su finitud.

En cierto modo *todos los juguetes son juguetes sexuales* en la medida en que establecen vínculos entre seres y *entre un ser*. La amenazadora sensiblería del *Avatar*, de James Cameron, alcanza la cima en los dispositivos vivientes que conectan a los na'vi con la internet biosférica, como cuando estos enchufan la cola en el cráneo de unos lagartos voladores. ⁹³ ¿Es necesario señalar el erotismo subyacente? La unión erótica de seres sugiere la unión entre un ser: la gnosis definitiva de *Avatar* sería enchufarse la cola a sí mismo... En la alegría hay un exceso de vínculos entre un ser con relación a los vínculos entre distintos seres. ¿Es demasiado agramatical decir *entre el mismo ser*? Entre el ser que es uno mismo, incluso entre el pensar y sí mismo. Aunque la clonación es cronológicamente anterior al sexo, tal vez el sexo sea lógicamente anterior a la

clonación. No estamos hablando en absoluto de un sexo heteronormativo, sino del sexo por el sexo, cuyo prototipo es reprobado por narcisista. El tantra budista proporciona un modelo: la realidad absoluta es vista como un vacío (la radical inaccesibilidad de las cosas) en la unión sexual con la apariencia (su brillante donación), que aun siendo distinta es la misma.

Las regiones esotéricas en las religiones de la Era Axial, a menudo perseguidas por los [orto]doxos (los enderezadores), parecen evocar algún aspecto del arqueolítico, que es el tiempo atemporal de la coexistencia y de la ontológica confusión y profusión. Por el contrario, la triste reproducción agrilogística de la existencia por su propio bien es *heterosexualidad como clonación*. Fijémonos tan solo en el predominio de las imágenes agrícolas en las peores actividades sexuales, repletas de nabos y papayas. Recordemos la clónica infinitud de la expansión urbana y el implacable conformismo de su formato agrilogístico. Recordemos que la agrilogística es un bucle y un *porque sí* que rechaza el esteticismo; rechazo cuya función consiste en reproducir un juguete, una forma política hasta la saciedad, un megajuguete que pone fin al juego.

Sería un grave error (el error de la terrible seriedad) intentar deshacerse del «por su propio bien», que no es sino la intrínseca forma helicoidal del ser, por no hablar del ser ecológico, por no hablar de la reprimida (y por ende peligrosa) forma de la agrilogística. Esa forma de bucle es lo que nos hace sospechar de la estética. El grito de «¡tenemos que hacer algo!», que se define a sí mismo como una militante oposición al concepto cosificado de *no hacer*, significa «tenemos que interrumpir el bucle a toda costa». Hay que ahondar más en la forma helicoidal, en las angustiosas regiones del consumismo, el esteticismo y el narcisismo. Como señaló Adorno, la vía de escape parece una regresión.⁹⁴ El arqueolítico se presenta como decadencia y por tanto nadie le presta atención. No interrumpamos el bucle. Interrumpamos la violencia que intenta enderezarlo. Desde esa perspectiva, no es solo que la heteronormatividad de algunos discursos ambientalistas deba ser rebatida desde ninguna parte, porque no se ajusta al conocimiento, la ética y la política actuales; es que *ese ambientalismo heteronormativo es agrilogístico*, y por ende enmascara el fundamento arqueolítico de la coexistencia ecológica.

La alegría es lógicamente anterior a la vida y está en lo más hondo de ella, como estremecimiento entre dos muertes. En lo más profundo de la vida hay marionetas en la cuerda. De igual modo que los virus son lógicamente anteriores a las bacterias, los pensamientos son lógicamente anteriores a las mentes, las alucinaciones son lógicamente anteriores a los pensamientos, las flores son lógicamente anteriores a las plantas, los

modelos son lógicamente anteriores a la evolución.⁹⁵ En *Una mirada a la oscuridad*, las florecillas azules de las que se extrae la Sustancia D son anteriores a su «principio activo». Se trataba de una florecilla azul, extrañamente ajena a un plan agrilogístico reconocible, el cual consistía en encoger las flores y maximizar los granos productores de sustancias, para eliminar la inquietante jovialidad de los modelos. El hecho de que una molécula pueda formar un modelo es una condición de posibilidad de su capacidad de autorreplicación, lo cual origina la danza entre organismo y entorno en la que consiste la evolución. Algo radicalmente no utilitarista, ajeno a la «vida», financia la aparición utilitarista de la evolución, con su juego, su empatía y su ayuda mutua. La vida es ya una especie de pulsión de muerte, una puesta en marcha que aprovecha la capacidad de las moléculas para generar modelos sin ton ni son. Algo no utilitarista es una condición de posibilidad de la «función» de elementos tales como la evolución, la cultura y la agricultura, las máquinas de vapor y el mundo adulto. El juego de los niños no se ciñe a una versión falsa de sí mismo, a una versión de banda estrecha que finge ser la «realidad» que esconde las cosas infantiles.

En una ecognosis plena, el chocolate se vuelve del revés. Un diminuto cristal de azúcar culpable está contenido dentro de una bolita de vergüenza envuelta en una sólida esfera de melancolía, nadando en una galaxia de tristeza contenida dentro de un plasma de alegría. Ese campo de plasma es un efecto Ganzfeld del afecto, como sucede durante una ventisca o en una instalación lumínica de James Turrell, donde la sensación de distancia desaparece. Cuando estoy en una exposición de Turrell, el entorno en su forma más pura parece absorberme desde todos los lados, sin objetos; o, más bien, el propio entorno se transforma en un objeto gigantesco, no solo en una pizarra en blanco, un escenario vacío o un envoltorio.⁹⁶ Ni siquiera en lo que en algunas investigaciones fenomenológicas recibe el nombre de *alrededores*.⁹⁷ ¿Qué son exactamente los alrededores? A eso se reduce todo. Me siento expulsado de mi habitual sentido de dónde parar y comenzar; como las paredes curvas y los suaves aunque luminosos colores que diluyen la diferencia entre *aquí* y *allá*. Se trata de una doble invaginación: primero, se abre el objeto de arte cosificado, permitiendo que su donación lo impregne todo; luego, también se abre esa misma apertura, y nos encontramos, curiosamente, dentro de un ente que no podemos aprehender, pero que es palpable, luminoso y de ese mismísimo tono rosado.⁹⁸

La abyección se transfigura en lo que Irigaray denomina *proximidad*, esto es, una donación pura en la que algo está tan cerca que no se puede *poseer*: esa obviedad también es aplicable al «yo».⁹⁹

La alegría no es abstracta o uniforme, sino tan íntima que no la puedes ver, y no sabes si está dentro o fuera: es la experiencia «celular» de los lazos que se aprietan entre las cosas.¹⁰⁰ No es una emoción que me esté conmoviendo a mí. Me conmueve una pasión que no está dentro de mí.¹⁰¹ El efecto Ganzfeld que produce la alegría es háptico, elemental: está tan cerca que pierdes de vista lo que hay que ver. El propio pensamiento es una forma de colocarse: la sintonía humana con el pensar se ha embriagado tanto que llega a reconocer su condición no humana. No se trata solo de pensar ecológicamente (el pensamiento ecológico), sino más bien del pensamiento como susceptibilidad, el pensar en cuanto ecología. La estructura del pensamiento no humano. La ecognosis.



Terminar antes del principio

La era ecológica en que nos encontramos —tanto si nos gusta como si no, tanto si la reconocemos como si no— hace necesaria una reconsideración de la filosofía, la política y el arte. La idea misma de estar «en» una era es cuestionable. Estamos «en» el Antropoceno, pero esa era también está «en» un momento de mucha mayor duración.

¿Qué es el presente? ¿Cómo se puede pensar en él? ¿Qué es la presencia? La conciencia ecológica nos obliga a pensar y sentir en múltiples escalas, escalas que provocan la confusión de conceptos normativos tales como *presente, vida, humano, cosa, pensamiento y lógica*. *Ecología oscura* argumenta que hay capas de sintonía con la realidad ecológica que son más precisas que lo que es habitual en los medios de comunicación, en las universidades y en la sociedad en general.

Esas estructuras armónicas son necesariamente *raras*, término preciso que exploraremos más a fondo. La rareza entraña la hermenéutica sagacidad propia de las prácticas que las humanidades mantienen. La armonización, a la que yo denomino *ecognosis*, implica una útil pero muy poco habitual visión de lo que podría ser la política ecológica. En parte, la ecognosis supone darse cuenta de que los seres no humanos están instalados en niveles muy profundos de lo humano; no solo biológica y socialmente, sino también en la estructura misma del pensamiento y la lógica. La coexistencia con esos seres no humanos es pensamiento, arte, ética y política económicas.

Ecología oscura sigue el rastro de la crisis ecológica hasta un «programa» logístico que ha estado ejecutándose sin discusión desde el Neolítico. *Ecología oscura* argumenta que la realidad ecológica requiere una conciencia que al principio tiene las características de la melancolía trágica y la negatividad en lo que atañe a la inextricable coexistencia con muchos entes que nos rodean y atraviesan, pero que se convierten de manera paradójica en un cómico y sarcástico sentido de la coexistencia. En «El primer hilo» de este libro, argumento que la conciencia ecológica adopta la forma de un bucle. En ese bucle tomamos conciencia de nosotros en cuanto especie, tarea esta mucho más difícil de lo que parece a simple vista. También nos familiarizamos con el espacio psíquico, filosófico y social de lo humano, un conjunto de procedimientos (con doce mil años de antigüedad) causante del propio calentamiento global que estaba programado para evitar.

«El segundo hilo» muestra que la logística reprime el paradójico reino de las relaciones entre seres humanos y no humanos. Ese reino incluye seres engañosos que tienen forma de bucle, razón por la cual los fenómenos ecológicos y la conciencia ecológica también la tienen. La creciente familiaridad con ese estado de cosas es una manifestación de la ecología oscura. Esta comienza en la oscuridad en cuanto depresión. Atraviesa la oscuridad con carácter de misterio ontológico. Termina como dulzor oscuro. «El tercer hilo» traza el mapa de esas etapas mientras esboza la ética y la política que surgen de la ecología oscura.

La ciudad rusa de Níkel, en el Ártico, tiene un aspecto horroroso al principio, como algo sacado de *Stalker (La zona, 1979)*, de Andréi Tarkovski, pero durante un mal «viaje». Un bosque devastado por una fábrica de fundición de hierro. Lóbregos e inhóspitos edificios soviéticos. Cúmulos de basura sobre montículos de escoria. Un postrer árbol, el último de los pinos destruidos por el dióxido sulfúrico. Éramos los de Sonic Acts, un pequeño grupo de músicos, artistas y escritores. Habíamos viajado hasta allí a finales de 2014 para iniciar un proyecto de investigación denominado Ecología Oscura.

Entonces, Níkel se vuelve bastante triste y melancólica. Una colección de cosas rotas. Cosas del pasado. Garajes reconvertidos en viviendas. Estructuras metálicas rotas en las que viven las personas, que se aferran a las cosas sin motivo alguno. A veces, la planta de fundición está cerrada porque el precio del hierro cae en picado. Entonces, todos pierden su trabajo. Entonces, todo se vuelve a poner en funcionamiento. Los noruegos pagan a la planta industrial para que no dirija el humo hacia su frontera. Eso significa que la fábrica dirige el humo hacia Rusia. Paredes desconchadas que cuentan historias de decisiones e indecisiones y no decisiones.

Y entonces, por alguna extraña razón, aquel lugar se vuelve cálido. Hay un Palacio del Futuro, lleno de arte *kitsch* comunista, pantallas que parecen esculturas de Terry Gilliam,¹ pálidos azules, rosas y amarillos de una luminosidad inquietante, y el edificio se endurece como una estupa tibetana. Y, en las afueras, la realidad de la muerte es más que explícita. Es un osario casi idéntico al del monte Kailás, otro lugar muy agradable donde las ofrendas (¿o son enormes montones de basura?) ensucian la cima y las monjas sirven de intermediarias en una tierra sembrada de trozos de cadáveres, como si fuera una morgue. ¿Las personas se están muriendo, o van a vivir, o ya están muertas? Hay mucha sangre y miembros amputados. Muchos cuidados intensivos.

Es hasta un poco divertido. Una *drag queen* posa para un fotógrafo ante un edificio metálico. Hay allí una especie de alegría. Los demonios y los fantasmas no son

demonios o fantasmas. Son hadas y duendes. El arqueolítico.

La ecología oscura piensa la verdad de la muerte, un enorme alivio cognitivo que, si se integrara en la forma social, encarnaría la no violencia. Uno se pregunta si a lo mejor no deberíamos almacenar el plutonio ni a mucha profundidad, con advertencias militares, ni en los cuchillos y tenedores, sin advertencia alguna (esa idea se propuso a finales de la década de 1990). Tomemos pequeños trozos de plutonio, almacenémoslos de manera que podamos monitorizarlos, y envolvámoslos en una sustancia que no deje pasar la radiación, en la superficie, para poder mantener su estructura y asumir la responsabilidad de lo que pase. Tú, el ser humano, fabricaste el plutonio, o tú, el ser humano, comprendes qué es ese elemento químico y, por tanto, eres responsable de sus consecuencias. Coloquemos esas estructuras en el centro de las plazas del país. Un día habrá romerías y peregrinaciones. En torno a ellas surgirá toda una espiritualidad del cuidado. El horror y la depresión darán paso a la tristeza y la alegría. Se nos eriza el plutonio. O sentimos deseos plutonianos de suicidarnos. O lloramos plutonianamente. O incluso danzamos plutonianamente. El arqueolítico. Siempre habrá ya una relación con un ser no humano.

Adelantándonos a ese futuro, fabriquemos estuches de metal para los empleados y plantémoslos en la plaza del pueblo. En los estuches se leerá la siguiente frase: «LAS PERSONAS DEL FUTURO GUARDARÁN PLUTONIO AQUÍ». O colaboremos con algunos físicos y hagámonos con un acumulador de plutonio. Encerrémoslo en una cámara blindada. Llévemolo al MoMA. Ese podría ser un buen comienzo.

El traje funerario de Jae Rhim Lee² está plagado de micelios. Con pelos, escamas, pinzas y placas de Petri, se puede entrenar a los hongos para que reconozcan tu piel y disfruten comiéndosela. Así, cuando te mueras, te pueden meter con tu traje en el féretro de cartón con respiraderos, donde los hongos tardarán dos días en digerirte. Es incluso mejor que dejarte a merced de los buitres, porque los hongos metabolizan el mercurio. O, como a una semilla egipcia, te podrían criogenizar durante varios siglos, para que las personas del futuro, al abrir la cámara, se alegren de verte. ¿Cómo se las arreglaron sin ti? El hecho de que la cámara haya consumido más energía que tú cuando estabas vivo les parecerá un detalle sin importancia. Descomponauta o crionauta: depende de si estás dispuesto a tener más amplitud de miras, apartar los ojos del telescopio de la vida, renunciar al tubo agrilogístico y descansar en la fosa común.³

Vertamos el óleo de la muerte en las turbulentas aguas de la agrilogística. Vámonos a la discoteca.



Este libro es una versión de las conferencias que pronuncié en mayo de 2014 en la Universidad de California (Irvine). Doy las gracias a Georges van den Abbeele, decano de Humanidades, por haberme invitado y haber servido de inspiración para este proyecto. Georges y una multitud de eruditos donaron su intelecto durante tres días en la Universidad de California en Irvine, junto al plató de *La conquista del planeta de los simios*, entre los que se encontraban Ackbar Abbas, Ellen Burt, David Theo Goldberg, Martin Harries, Andrea Henderson, Jayne Lewis, Julia Lupton, Glen Mimura, Beryl Schlossman, Gabriele Schwab, Michael Szalay y Christopher Tomlins.

Estoy tan agradecido a Jennifer Crew, mi correctora de Columbia University Press. Su generosidad intelectual y su aguda percepción fueron de inestimable ayuda para mí. Doy las gracias también a mi decano, Nicolás Shumway, cuyo inquebrantable apoyo ha sido un regalo para mí durante los últimos tres años.

Gran parte del trabajo de investigación que contiene este libro no habría sido posible sin la constante y generosa correspondencia con Dirk Felleman, Jarrod Fowler y Cliff Gerrish. Gracias, amigos. Y gracias a mis incansables ayudantes de investigación, Jade Hagan y Mallory Pladus.

En el otoño de 2014, un colectivo de arte sonoro que se llama Sonic Arts dio inicio al proyecto artístico Ecología Oscura, inspirado en mis ideas sobre el tema que nos ocupa desde 2004. Doy las gracias a todos aquellos que me han invitado a dar charlas en numerosos eventos y a visitar la fundición de hierro en Níkel, en la Rusia ártica. Estoy especialmente agradecido a Arie Altena, Lucas van der Velden y Annette Wolfsberger. Durante los últimos tres años, las invitaciones de Katherine Behar a participar en los grupos de feminismo orientado a objetos de la Sociedad para el Estudio de la Literatura, la Ciencia y las Artes han sido inestimables.

Una multitud de artistas, conservadores y profesores universitarios han aportado a este proyecto ideas de valor incalculable. Los pensamientos son interactivos y las sesiones de «ruegos y preguntas» son mi laboratorio. Por su increíble ayuda y amabilidad, doy también las gracias de todo corazón a Mirna Belina, Klaus Biesenbach, Dominic Boyer, Joseph Campana, Martin Clark, Thomas Claviez, Jeffrey Cohen, Tom Cohen, Claire Colebrook, Dipesh Chakrabarty, Lowell Duckert, Olafur Eliasson, William Elliott, Ine Gevers, Alejandro Gherzi, Jón and Jøga Gnarr, Rune Graulund, Richard Grossinger, Björk Guðmundsdóttir, Graham Harman, Erich Hörl, Cymene

Howe, Serenella Iovino, Chuck Johnson, Toby Kamps, Douglas Kahn, Jeffrey Kripal, Jae Rhim Lee, Charles Long, Frenchy Lunning, Andrea Mellard, James Merry, Hilde Methi, Julia Nuesslein, Hans Ulrich Obrist, Henk Oosterling, Serpil Opperman, John Palmesino, Heather Pesanti, Karen Pinkus, Albert Pope, Ann Sofi Rönnskog, Judith Roof, Nicholas Royle, Miljohn Ruperto, Maria Rusinovskaya, Roy Sellars, Rhoda Sepowitz, Christopher Schaberg, Emilija Škarnulyte, Haim Steinbach, Thom van Dooren, Leslie Uppinghouse, Gediminas Urbonas, Lynn Voskuil, Laura Walls, Cary Wolfe, Carolyn Wyatt y Marina Zurkow.

El encantador uroboros lo hizo para mí el genial Ian Bogost.

Notas

1. Hardy, Thomas, *Tess of the D'Urbervilles*, Harmondsworth, Penguin, 1984, págs. 136-139 (trad. cast.: *Tess*, Barcelona, Backlist, 2012).

2. Morton, Timothy, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.

3. Engelhardt, Tom, «The 95 % Doctrine: Climate Change as a Weapon of Mass Destruction», openDemocracy, 27 de mayo de 2014, en <<http://www.opendemocracy.net/print/83094>> (visitada el 11 de junio de 2014).

4. En 2013, Paul Kingsnorth publicó un ensayo titulado «Dark Ecology: Searching for Truth in a Post-Green World», *Orion*, enero-febrero de 2013. *Ecología oscura* es una expresión que había acuñado yo en 2004 y que había analizado en *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

5. *Oxford English Dictionary*, *weird*, adj., <<http://www.oed.com>> (visitada el 9 de abril de 2014).

6. Hagen, S. N., «On Nornir 'Fates'», *Modern Language Notes*, 39, 8, diciembre de 1924, págs. 466-469.

7. *Oxford English Dictionary*, *weird*, n. i.a., i.b., 2.a, <<http://www.oed>> (visitada el 4 de octubre de 2012).

8. *Oxford English Dictionary*, *worth*, vi, <<http://oed.com>> (visitada el 4 de octubre de 2012).

9. *Oxford English Dictionary*, *weird*, adj. I, 2.a., 3, <<http://www.oed.com>> (visitada el 11 de diciembre de 2013).

10. *Oxford English Dictionary*, *faerie, fay*, n. 2, <<http://www.oed.com>> (visitada el 25 de septiembre de 2014).

11. Holling, C. S., y Gary K. Meffe, «Command and Control and the Pathology of Natural Resource Management», *Conservation Biology*, vol. 10, n.º 2, abril de 1996, págs. 328-337.

12. Wines, Michael, «Mystery Malady Kills More Bees, Heightening Worry on Farms», *New York Times*, 28 de marzo de 2013, <http://www.nytimes.com/2013/03/29/science/earth/soaring-bee-deaths-in-2012-sound-alarm-on-malady.html?pagewanted=all&_r=0> (visitada el 31 de marzo de 2013). Plumer, Brad, «We've Covered the World in Pesticides: Is That a Problem?», *Washington Post*, 18 de agosto de 2013, <<http://www.washingtonpost.com/blogs/wonkblog/wp/2013/08/18/the-world-uses-billions-of-pounds-of-pesticides-each-year-is-that-a-problem/>> (visitada el 25 de agosto de 2013).

13. Goldenberg, Suzanne, «Americans Care Deeply about ‘Global Warming’ — but Not ‘Climate Change’», *Guardian*, 27 de mayo de 2014, <<http://www.theguardian.com/environment/2014/may/27/americans-climate-change-global-warming-yale-report/print>> (visitada el 2 de junio de 2014).

14. Carroll, Lewis, *Alice Through the Looking Glass* in *The Annotated Alice: The Definitive Edition*, Nueva York, Norton, 2000, pág. 157 (trad. cast.: *Alicia a través del espejo y lo que Alicia encontró allí*, Madrid, Nórdica Libros, 2016).

15. Crutzen, Paul, y Eugene Stoermer, «The Anthropocene», *Global Change Newsletter*, vol. 41, n.º 1, 2000, págs. 17-18.

16. Kolbert, Elizabeth, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Nueva York, Holt, 2014 (trad. cast.: *La sexta extinción*, Barcelona, Crítica, 2015).

17. Shu-zhong Shen, *et al.*, «Calibrating the End-permian Mass Extinction», *Science Express*, 17 de noviembre de 2011.

18. Chakrabarty, Dipesh, «The Climate of History: Four Theses», *Critical Inquiry*, vol. 35, invierno de 2009, págs. 197-222 (206-207).

19. La perspectiva que califico de anticuada nos la explica Peter Sloterdijk en su libro *In the World Interior of Capital*, Cambridge, Polity, 2014 (trad. cast.: *En el mundo interior del capital*, Siruela, Madrid, 2007).

20. Un pasaje modélico se encuentra en el propio Sloterdijk, *Ibidem*, págs. 251-254.

21. Pongo un guion entre *pos* y *moderna*, a la manera de Iain Thomson. Véase Heidegger, *Art, and Postmodernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; «Heidegger's Aesthetics», en Edward N. Zalta (comp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, verano de 2011, <<http://plato.standord.edu/entries/heidegger-aesthetics/>> (visitada el 30 de noviembre de 2014).

22. El necesario componente fantástico de ese imaginario se encuentra en la Europa premoderna, lo que complica las recientes explicaciones de Sloterdijk (y las de muchos más pensadores como, por ejemplo, Deleuze), según quien la tendencia a la homogeneidad y la velocidad es un síntoma de lo moderno. Véase Timothy Morton, *The Poetics of Spice: Romantic Consumerism and the Exotic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

23. Véase Morton, *Hyperobjects*, *op. cit.*

24. Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York, Random House, 1994, pág. 387 (trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 2006).

25. Me refiero al Gobierno de Maldivas en 2009.

26. Crítico y teórico literario marxista, centrado en el estudio de la cultura contemporánea y sus distintas tendencias. Su obra más significativa es, quizá, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991. (N. del E.)

27. Meillassoux, Quentin, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

28. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), *Climate Change 2014: Summary for Policymakers*, <http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/SYR_AR5_SPM.pdf> (visitada el 23 de noviembre de 2014).

29. Chakrabarty, «The Climate of History», art. cit.

30. Las afinidades genéticas entre el *Homo sapiens* y los neandertales son cada vez más evidentes. Carl Zimmer, «Neanderthals Leave Their Mark on Us», *New York Times*, 29 de enero de 2014, <http://www.nytimes.com/2014/01/30/science/neanderthals-leave-their-mark-on-us.html?hpw&rref=science&_r=0> (visitada el 31 de enero de 2014).

31. Morton, Timothy, *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*, Ann Arbor, Open Humanities, 2013.

32. Meillassoux y Ray Brassier defienden esa postura.

33. De ahí el encanto del documental *Your Inner Fish* (*Tu pez interior*, PBS, 2014), de Neil Shubin.

34. Darwin, Charles, *The Origin of Species*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pág. 160 (trad. cast.: *El origen de las especies*, Madrid, Edaf, 2010).

35. Derrida, Jacques, «Hostipitality», *Angelaki*, vol. 5, n.º 3, diciembre de 2000, págs. 3-18; Morton, Timothy, *The Ecological Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, págs. 14-15, 17-19, 38-50 (trad. cast.: *El pensamiento ecológico*, Barcelona, Paidós, 2018).

36. «We Are All Earthlings», *Sesame Street Platinum All-Time Favorites* (Sony, 1995); USA for Africa, «We Are the World», Columbia, 1985.

37. Véase, por ejemplo, Robinson, Kim Stanley, *Red Mars*, Nueva York, Random House, 1993 (trad. cast.: *Marte rojo*, Barcelona, Booket, 2012); *Green Mars*, Nueva York, Random House, 1995 (trad. cast.: *Marte verde*, Barcelona, Booket, 2013); *Blue Mars*, Nueva York, Random House, 1997 (trad. cast.: *Marte azul*, Booket, Barcelona, 2014).

38. Carroll, Lewis, *Alice Through the Looking Glass*, *op. cit.*, pág. 187.

39. Lovelock, James, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, Nueva York, Basic Books, 2006, págs. 6-7 (trad. cast.: *La venganza de la Tierra: por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, Barcelona, Booket, 2008).

40. Kahn, Douglas, *Earth Sound Earth Signal: Energies and Earth Magnitude in the Arts*, Berkeley, University of California Press, 2013.

41. Latour, Bruno, «Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied», <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf>> (visitada el 12 de mayo de 2015).

42. Esa idea se les está ocurriendo a bastantes personas a la vez. Véase, por ejemplo, Mann, Charles C., «State of the Species: Does Success Spell Doom for Homo Sapiens?», *Orion*, noviembre-diciembre de 2012, <<http://www.orionmagazine.org/index.php/articles/article/7146>> (visitada el 14 de noviembre de 2012).

43. Uso el término *óntico* en el sentido que le da Heidegger en *Being and Time*, Albany, State University of New York Press, 2010, pág. 11 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971).

44. Klein, Naomi, «Climate Change Is the Fight of Our Lives — Yet We Can Hardly Bear to Look at It», *Guardian*, 23 de abril de 2014, <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/apr/23/climate-change-fight-of-our-lives-naomi-klein/print>> (visitada el 26 de abril de 2014).

45. Agradezco esa información a Toby Bates, uno de mis alumnos de doctorado.

46. Charles Long, *Catalin*, The Contemporary Austin, marzo de 2014.

47. Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000 (trad. cast.: *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2004); «Marx's Ecological Value Analysis», *Monthly Review*, septiembre de 2000, págs. 39-47.

48. Esa estrechez afecta a las definiciones de *materialismo*, por ejemplo, en Galloway, Alexander, «The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism», *Critical Inquiry*, vol. 39, n.º 2, invierno de 2013, págs. 347-366. El materialismo en ese sentido significa realmente «metabolismo económico humano».

49. Sloterdijk, *Interior, op. cit.*, págs. 223-232 (224).

50. *Ibidem.*

51. *Oxford English Dictionary*, *cattle*, n.I.i, 2.a., 3, 4, <<http://www.oed.com>> (visitada el 6 de diciembre de 2014).

52. Marx, Karl, *Capital*, Harmondsworth, Penguin, 1990, libro 1, págs. 283-284 (capítulo 7) (trad. cast.: *El capital*, Siglo XXI, Madrid, 1975).

53. Sasaki, T., y S. C. Pratt, «Ants Learn to Rely on More Informative Attributes During Decision-Making», *Biology Letters*, vol. 9, n.º 6, 2013, DOI: 10.1098/rsbl.2013.0667.

54. Morrison, Jessica, «Bees Build Mental Maps to Get Home», *Nature News*, 2 de junio de 2014, <<http://www.nature.com/news/bees-build-mental-maps-to-get-home-1.15333>> (visitada el 11 de junio de 2014).

55. McNamee, David, «Rats ‘Experience Regret, Too’», Medical News Today, 9 de junio de 2014, <<http://www.medicalnewstoday.com/articles/277959>> (visitada el 15 de julio de 2015).

56. Hurlbert, Stuart H., «Pseudoreplication and the Design of Ecological Experiments», *Ecological Monographs*, vol. 54, n.º 2, 1984, págs. 187-211.

57. Morton, *Realist Magic*, op. cit.

58. Suk-Young Chwe, Michael, «Scientific Pride and Prejudice», *New York Times*, 31 de enero de 2014.

59. Heidegger, Martin, *What Is a Thing?*, Chicago, Henry Regnery, 1967 (trad. cast.: *La pregunta por la cosa: sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, Gerona, Palamedes, 2009).

60. Carrington, Damian, «Earth Has Lost Half of its Wildlife in the Past 40 Years, Says WWF», *Guardian*, 29 de septiembre de 2014, <<http://www.theguardian.com/environment/2014/sep/29/earth-lost-50-wildlife-in-40-years-wwf/print>> (visitada el 30 de septiembre de 2014).

61. Pross, Addy, «Toward a General Theory of Evolution: Extending Darwinian Theory to Inanimate Matter», *Journal of Systems Chemistry*, vol. 2, n.º 1, 2011, págs. 1-14. Para un análisis de las teorías de replicación, véase Shapiro, Robert, «A Replicator Was Not Involved in the Origin of Life», *Life*, 49, 2000, págs. 173-176.

62. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Nueva York, St. Martin's, 1965, págs. 84-85, A45-A47/B63-64 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Orbis, 1985).

63. Véase, por ejemplo, la retórica del «estás con nosotros o contra nosotros» que utiliza Galloway, «The Poverty of Philosophy», art. cit.

64. Posner, Eric, y David Weisbach, «Public Policy over Massive Time Scales», *The History and Politics of the Anthropocene*, University of Chicago, 17-18 de mayo de 2013.

65. Hernández, Sean, «The Darkest of Greens: Measuring the Incidence and Character of Eco-Depression in Undergraduates», ponencia presentada en *Approaching the Anthropocene: Perspectives from the Humanities and Fine Arts*, 7-8 de mayo de 2015.

66. Plass, Gilbert N., «The Carbon Dioxide Theory of Climate Change», *Tellus*, vol. 8, n.º 2, 1956, págs. 140-154 (143-144, 149-150).

67. Miller, Gifford H., et al., «Unprecedented Recent Summer Warmth in Arctic Canada», *Geophysical Research Letters*, vol. 40, n.º 21, 16 de noviembre de 2013, págs. 5745-5751.

68. Freud, Sigmund, *The Uncanny*, Londres, Penguin, 2003 (trad. cast.: *Lo siniestro*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1979).

69. Para un análisis exhaustivo de los dilemas éticos que se plantean durante la era del calentamiento global, véase Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm: the Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

70. Levin, Kelly, Benjamin Cashore, Graeme Auld y Steven Bernstein, «Playing it Forward: Path Dependency, Progressive Incrementalism, and the ‘Super Wicked’ Problem of Global Climate Change», *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, vol. 6, sesión 50, DOI: 10.1088/1755-1307/6/50/502002, <<http://iopscience.iop.org/1755-1315/6/50/502002/>> (visitada el 1 de mayo de 2015).

71. *The Ramayana of Valmiki*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharial, 1976 (trad. cast.: *Atalanta*, Gerona, 2010).

72. Génesis 3:17-19.

73. Véase un exhaustivo acopio de información en Cohen, Mark Nathan, y George J. Armelagos, *Paleopathology at the Origins of Agriculture*, Gainesville, University Press of Florida, 2013.

74. Smith, Joseph Russell, *Tree Crops: A Permanent Agriculture*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1929, pág. 4.

75. Benstock, Jes, y Luke Losey, vídeo para Orbital, «The Box» (*Technobabble*, 1996).

76. Hurst, Blake, «Big Farms Are about to Get Bigger», *American*, 11 de diciembre de 2013, <http://www.american.com/archive/2013/december/big-farms-are-about-to-get-bigger/article_print> (visitada el 14 de diciembre de 2013).

77. Curry, Andrew, «The Milk Revolution», *Nature News and Comment*, 31 de julio de 2013, <<http://www.nature.com/news/archaeology-the-milk-revolution-1.13471>> (visitada el 9 de octubre de 2013).

78. Hay demasiados textos que mencionar, pero dos de los que me han llamado la atención son Hartman, Geoffrey, *The Fateful Question of Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1997, y Eagleton, Terry, *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell, 2000 (trad. cast.: *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 2009).

79. En Nueva Guinea, los cerdos no saben arar, y por eso se volvió a tener en cuenta la agrilogística.

80. Zalasiewicz, Jan, «The Geological Basis for the Anthropocene», *The History and Politics of the Anthropocene*, Universidad de Chicago, 17-18 de mayo de 2013.

81. Diamond, Jared, «The Worst Mistake in the History of the Human Race», *Discover Magazine*, mayo de 1987, págs. 64-66. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Nueva York, Oxford University Press, 1984 (trad. cast.: *Razones y personas*, Boadilla del Monte, Antonio Machado Libros, 2004). El autor presenta un análisis ligeramente modificado en «Overpopulation and the Quality of Life», en *Applied Ethics*, Peter Singer (comp.), Nueva York, Oxford University Press, 1986. Agamben, Giorgio, *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998 (trad. cast.: *Homo sacer*, Pre-Textos, Valencia, 2005).

82. Sobre la cuestión del patriarcado en lo que atañe a la filosofía como tal, Luce Irigaray es concisa: la mujer ha sido considerada «quoad matrem [...] en toda la tradición filosófica. Es incluso una de las condiciones de su posibilidad. Una de las necesidades, también, de su fundación: partiendo de la [re]productora tierra-madre-naturaleza, la producción del logos intentará arrebatarse su poder, apuntando al poder de los inicios en el monopolio del origen», *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pág. 102 (trad. cast.: *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltes, 1982).

83. Shelley, Percy Bysshe, *Shelley's Poetry and Prose*, Donald H. Reiman y Neil Fraistat (comps.), Nueva York y Londres, Norton, 2002 (trad. cast.: *Poesía selecta*, Barcelona, Yunque, 1940).

84. Jakob Johann von Uexküll (1864-1944) fue un biólogo y filósofo nacido en la actual Estonia, pionero en el estudio del comportamiento humano y animal. (*N. del E.*)

85. Véase, por ejemplo, Pedro Barbosa (comp.), *Conservation Biological Control*, San Diego, Harcourt Brace, 1998.

86. Stoppard, Tom, *Darkside: a Play for Radio Incorporating the Dark Side of the Moon*, Parlophone, 2013.

87. Rosen, Rebecca J., «How Humans Created Cats», *Atlantic*, 16 de diciembre de 2013, <<http://www.theatlantic.com/technology/archive/2013/12/how-humans-created-cats/282391/>> (visitada el 21 de noviembre de 2014); Everding, Gerry, «Cat Domestication Traced to Chinese Farmers 5,300 Years Ago», *Washington University St. Louis Newsroom*, 16 de diciembre de 2013, <<https://news.wustl.edu/news/Pages/26273.aspx>> (visitada el 21 de noviembre de 2014); Driscoll, Carlos A., «The Taming of the Cat», *Scientific American*, vol. 300, n.º 6, junio de 2009, págs. 68-75; Yaowu Hu et al., «Earliest Evidence for Commensal Processes of Cat Domestication», *PNAS* vol. 111, n.º 1, 7 de enero de 2014, págs. 116-120.

88. Véase, por ejemplo, Haraway, Donna, *When Species Meet*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2007.

89. Para argumentos que apoyen esta hipótesis, véase O'Connor, Terry, *Animals as Neighbors: The past and Present of Commensal Animals*, East Lansing, Michigan State University Press, 2013.

90. Scaven, Victoria, y Nicole Rafferty, «Physiological Effects of Climate Warming on Flowering Plants and Insect Pollinators and Potential Consequences for Their Interactions», *Current Zoology*, vol. 59, n.º 3, 2013, págs. 418-426. Sandrock, Christoph, et al., «Sublethal Neonicotinoid Insecticide Exposure Reduces Solitary Bee Reproductive Success», *Agricultural and Forest Entomology*, vol. 16, 2014, págs. 119-128. «U.S. Beekeepers Lost 40 Percent of Bees in 2014-15», *Science Daily*, 21 de mayo de 2015, <<http://www.sciencedaily.com/releases/2015/05/150513093605.htm>> (visitada el 21 de julio de 2015). Kuhlmann, Michael, Danni Guo, Ruan Veldtman y John Donaldson, «Consequences of Warming Up a Hotspot: Species Range Shift Within a Center of Bee Diversity», *Diversity and Distributions*, vol. 18, 2012, págs. 885-897.

91. Roth, Philip, *Nemesis*, Nueva York, Vintage, 2011 (trad. cast.: *Némesis*, Debolsillo, Barcelona, 2012).

92. Nesme, Joseph, et al., «Large-Scale Metagenomic-Based Study of Antibiotic Resistance in the Environment», *Current Biology*, vol. 24, n. os 1-5, mayo de 2014, <<http://dx.doi.org/10.1016/j.cub.2014.03.036>> (visitada el 21 de julio de 2015), págs. 1, 2-3.

93. Derrida, Jacques, «Violence and Metaphysics», *Writing and Difference*, Londres, Routledge, 2001, págs. 162-166 (trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2012).

94. Stoppard, *Darkside*, op. cit.

95. Manning, Richard, «The Oil We Eat», *Harper's Magazine*, 4 de febrero de 2004, <<http://www.wesjones.com/oilweeat.htm>> (visitada el 17 de febrero de 2014). Véase Manning, Richard, *Against the Grain: How Agriculture Has Hijacked Civilization*, Nueva York, North Point, 2005.

96. Gardiner, *Perfect Moral Storm*, op. cit., págs. 213-245.

97. Diamond, «The Worst Mistake», art. cit., págs. 64-66.

98. Ellis, Erle, «Overpopulation Is Not the Problem», *New York Times*, 13 de septiembre de 2013, <http://www.nytimes.com/2013/09/14/opinion/overpopulation-is-not-the-problem.html?smid=tw-share&_r=0&pagewanted=print> (visitada el 6 de abril de 2019 [N. del T.]).

99. Agamben, *Homo sacer*, op. cit.

100. Vocablo despectivo utilizado por los propios presos de los campos de concentración para referirse a los reclusos que, vencidos por el hambre y el agotamiento, se resignaban a morir. (*N. del E.*)

101. Parfit, *Reasons and Persons*, págs. 433-441.

102. May, Robert M., «Necessity and Chance: Deterministic Chaos in Ecology and Evolution», *Bulletin of the American Mathematical Society*, vol. 32, n.º 5, julio de 1995, págs. 291-308 (306).

103. Daly, Mary, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon, 1990, págs. 40-46.

104. Dick, Philip K., *A Scanner Darkly*, Nueva York, Houghton Mifflin Harcourt, 2011, pág. 264 (trad. cast.: *Una mirada a la oscuridad*, Barcelona, Minotauro, 2006).

105. *Ibidem*, pág. 274.

106. *Ibidem*, pág. 287.

107. *Ibidem*, págs. 97-98. Véase Theodor Adorno, «Progress», *Philosophical Forums*, vol. 15, n. os 1-2, otoño-invierno de 1983-1984, págs. 55-70 (61-63).

108. Dick, *A Scanner Darkly*, op. cit., pág. 283.

109. *Ibidem*, pág. 276 .

110. Descartes, René, *Meditations and Other Metaphysical Writings*, Londres, Penguin, 2000 [1998] (trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977).

111. Johnson, Eric Michael, «Fire Over Ahwahnee: John Muir and the Decline of Yosemite», *Scientific American*, 13 de agosto de 2014, <<http://blogs.scientificamerican.com/primate-diaries/2014/08/13/fire-over-ahwahnee-john-muir-and-the-decline-of-yosemit/>> (visitada el 26 de noviembre de 2014).

112. Morton, *Ecology Without Nature*, op. cit.

113. Sobre la concordancia entre la maquinación (logística) y las experiencias vividas, véase Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, págs. 95-96 (trad. cast.: *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003) .

114. Dick, *A Scanner Darkly*, op. cit., pág. 275.

115. *Ibidem*, págs. 97-98.

116. Gasché, Rodolphe, «Reading Chiasms: An Introduction», en Andrzej Warmiński, *Reading in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987, págs. ix-xxvi (xx). En *A Scanner Darkly (Una mirada a la oscuridad)*, la paranoia de Arctor se fundamenta en que los hemisferios cerebrales funcionan por separado cuando se seccionan. Una forma de conseguirlo en el laboratorio es cortando el quiasma óptico (Dick, *A Scanner Darkly*, pág. 120).

117. Por lo general se acepta que las concentraciones de O18, un isótopo de oxígeno, rastrean la estabilidad del clima. Las concentraciones de O18 fueron muy estables desde el comienzo de la agrilogística hasta el comienzo del Antropoceno.

118. Zalasiewicz, Jan, conferencia en History and Politics of the Anthropocene, Universidad de Chicago, mayo de 2013.

119. Doy las gracias a Jan Zalasiewicz por haber hablado conmigo sobre esta cuestión.

120. Esto es un escollo intencionado para el de otro modo excelente y audaz Julian Jaynes. Véase Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Nueva York, Houghton Mifflin, 1976 (trad. cast.: *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009).

1. Isaías 2:4, Joel 3:10. Véase, por ejemplo, Heidrick Agricultural History Center, Gibson House Museum, 1962, Hays Lane, Woodland (California), 95616, <<http://www.aghistory.org>> (visitada el 8 de diciembre de 2014).

2. Goux, Jean-Joseph, *Les iconoclastes*, Paris, Seuil, 1978.

3. Elliott, William, «Losing Alaska to the Name Itself: Elegy and Futurity in a Changing North», tesis doctoral, Universidad de California, Davis, 2014.

4. Schopenhauer relaciona los chistes con ese vacío kantiano. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, 2 vols., Nueva York, Dover, 1969, vol. 1, págs. 76-77 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, RBA, 2014).

5. A este respecto, difiero de Goux, quien está dispuesto a interpretar el papel de la esfinge (y su consiguiente olvido) como una «castración» del potencial humano (masculino) para traspasar los límites de sus condiciones físicas. Por muy fascinante que resulte —Goux señala en efecto que la trascendencia del progreso no es más que una ilusión, y que seguimos atrapados en un atolladero incestuoso con nuestra dimensión física—, es como si Goux pensara que, si Edipo hubiera sido más tradicional, más «viril», habría salido mejor parado. La agrilogística 1.0 sería mejor que la agrilogística 2.0. Como es lógico, yo rechazo ambas versiones.

6. Carson, Anne, y Bianca Stone, *Antigonick*, Nueva York, New Directions, 2012, pág. 20.

7. Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2000, págs. 112-126 (trad. cast.: Introducción a la metafísica, Buenos Aires, Editorial Nova, 1966).

8. Cixous, Hélène, «The Laugh of the Medusa», *Signs*, vol. 1, n.º 4, verano de 1976, págs. 875-893 (882) (trad. cast.: *La risa de la medusa*, Barcelona, Anthropos, 1995).

9. Lonzi, Carla, *Let's Spit on Hegel*, [1970], pág. 13, disponible en <secunda.tumblr.com> (visitada en el 4 de marzo de 2013) (trad. cast.: *Escupamos sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981). Véanse también Bono, Paola, y Sandra Kemp (comps.), *La féminisme ou la mort*, Oxford, Blackwell, 1991, págs. 40-59.

10. Eaubonne, Françoise d', *La féminisme ou la mort*, Paris, P. Horay, 1974.

11. Latour, Bruno, *We Have Never Been modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, págs. 30, 151 (trad. cast.: *Nunca hemos sido modernos*, Barcelona, Debate, 1993). El estudio más valioso sobre el abigarrado campo del ecofeminismo es el de Alaimo, Stacy, *Undomesticated ground: Recasting nature as Feminist Space*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.

12. Véase, por ejemplo, Zerzan, John, «The Catastrophe of Postmodernism», *Future Primitive Revisited*, Feral House, Port Townsend, Washington, 2012, págs. 64-90. El primer demonio que se menciona es el *narcisismo consumista*. Por el contrario, la mente neandertal estaba plenamente presente para sí y para su entorno en una circularidad pura y sin desvíos, comparada con la cual hasta las divisiones preneolíticas del trabajo y las pinturas rupestres se parecen al pecado original: «Running on Emptiness: The Failure of Symbolic Thought», *Running on Emptiness: The Pathology of Civilization*, Los Ángeles, Feral House, 2002, págs. 1-16 (2-3).

13. Jaynes, Julian, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, op. cit.

14. Previsiblemente, la argumentación de Harari se basa en una metafísica que separa lo objetivo de lo subjetivo. Pese al prometedor argumento orientado a objetos que propone Jared Diamond, según quien los cultivos básicos domesticaron a los seres humanos y no al revés, el hincapié que hace en el poder de la cognición (humana) y la diferencia entre el conocimiento y todo lo demás llevan a Harari a una conclusión transhumanista. La solución a la violenta trascendencia de lo no humano es... más trascendencia. Harari, Yuval Noah, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, Nueva York, HarperCollins, 2015 (trad. cast.: *Sapiens, de animales a dioses: breve historia de la humanidad*, Barcelona, Debate, 2015).

15. Sacks, Oliver, *Hallucinations*, Nueva York, Vintage, 2013, págs. ix-xiv (trad. cast.: Alucinaciones, Barcelona, Anagrama, 2013).

16. *Sugarhill gang*, «Rapper's Delight», Sugar Hill Records, 1979. Respecto a la función fática, véase Roman Jakobson, «Closing Statement: Linguistics and Poetics», en A. Sebeok, Thomas (comp.), *Style in language*, Cambridge: MIT Press, 1960, págs. 350-377 (trad. cast.: *Lingüística y poética*, Cátedra, Madrid, 1985).

17. Heidegger, Martin, *Being and Time*, Albany, State, University of New York Press, 1996, sección 1, capítulo 6, págs. 169-211 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971).

18. *Finding Nemo (Buscando a Nemo)*, dirigida por Andrew Stanton y Lee Unkrich, Walt Disney y Pixar Animation, Burbank, 2003.

19. Matthews, Clifford N., «The HCN World», *Cellular Origin, Life in Extreme Habitats and Astrobiology* 6, 2005, págs. 121-135. Sugita, Seiji, y Peter H. Schultz, «Efficient Cyanide Formation Due to Impacts of Carbonaceous Bodies on a Planet with a Nitrogen-Rich Atmosphere», *Geophysical Research Letters*, 36, 2009, doi: 10.1029/2009GL040252. Con relación a la formación de compuestos orgánicos en cometas y asteroides, véase Cody, George D., et al., «Establishing a Molecular Relationship Between Chondritic and Cometary Organic Solids», *PNAS* vol. 108, n.º 48, 29 de noviembre de 2011, <www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1015913108> (visitada el 23 de noviembre de 2014).

20. Alusión al primer teorema de incompletitud de Gödel: «Cualquier teoría aritmética recursiva que sea consistente es incompleta». (*N. del E.*)

21. Gilbert, Scott F., Jan Sapp y Alfred I. Tauber, «A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals», *Quarterly Review of Biology*, vol. 87, n.º 4, diciembre de 2012, págs. 325-341.

22. Nietzsche, Friedrich, «On Truth and Lies in a Nonmoral Sense», en Pearson, Keith Ansell, y Duncan Large (comps.), *The Nietzsche Reader*, Oxford, Blackwell, 2006, págs. 114-123 (118).

23. Wolfe, Cary, *What is Posthumanism?*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2012.

24. *Oxford English Dictionary*, *gather*, 4.a., b., c.; *glean*, <<http://www.oed.com>> (visitada el 17 de diciembre de 2012): «1. para recoger o coleccionar mazorcas de maíz que han sido dejadas por las cosechadoras».

25. Irigaray, Luce, *This Sex Which Is Not One*, op. cit., pág. 29.

26. *Ibidem.*

27. Platón, *Timaeus*, «Space», secciones 48e-53c (trad. cast.: Timeo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2012). Véase Edward Casey, *The Fate of Place*, Berkeley, University of California Press, 1998.

28. Lévi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1974, págs. 4-5 (trad. cast.: Antropología estructural, Barcelona, Paidós, 2000).

29. Lingis, Alphonso, *The Imperative*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, pág. 68.

30. En esta cuestión coincido con Heidegger: *El ser y el tiempo*, op. cit.

31. Heidegger, *Being and Time*, op. cit., vol. 1, pág. 180 .

32. Marion, Jean-Luc, *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

33. Brown, Bill, «Thing Theory», *Critical Inquiry*, vol. 28, n.º 1, otoño de 2001, págs. 1-22.

34. Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998, pág. 159 (trad. cast.: *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971).

35. Heidegger, Martin, «Language», *Poetry, Language, Thought*, Nueva York, Harper and Row, 1971, págs. 187-210 .

36. Derrida aclara esta cuestión en la introducción de *Of Grammatology*, pág. 9.

37. Morton, Timothy, *The Ecological Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, págs. 8, 28-38
(trad. cast.: *El pensamiento ecológico*, Barcelona, Paidós, 2018).

38. Derrida, *Of Grammatology*, pág. 70.

39. *Ibidem*, pág. 167 .

40. *Ibidem*, pág. 92, 149, 222, 254, 287, 288, 299, 332, 348.

41. *Ibidem*, pág. 287.

42. *Ibidem*, pág. 299.

43. A este respecto, la reflexión de Heidegger sobre la tecnología (de donde tomo la idea de *cosmovisión*) es demasiado optimista y anacrónica. «The Question Concerning Technology», en Heidegger, *Basic Writings: From «Being and Time» to «The Task of Thinking»*, Nueva York, HarperCollins, 1993, págs. 307-341.

44. Nesme, Joseph, Sébastien Cécillon, Tom O. Delmont, Jean-Michel Monier, Timothy M. Vogel y Pascal Simonet, «Large-Scale Metagenomic-Based Study of Antibiotic Resistance in the Environment», *Current Biology*, vol. 24, n.º 10, mayo de 2014, págs. 1096-1100.

45. Mi visión de las dialeteias está influida por Graham Priest. Véase, por ejemplo, Priest, Graham, y Francesco Berto, «dialetheism», en Zalta, Edward N. (comp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, primavera de 2013, <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/dialetheism/>> (visitada el 14 de mayo de 2015).

46. Me refiero, claro está, a *The Gods Must Be Crazy* (*Los dioses deben estar locos*), dirigida por Jamie Uys, Ster Kinekor, Twentieth Century Fox, 1980.

47. Taussig, Michael, «Viscerality, Faith and Skepticism», en Meyer, Birgit, y Peter Pels (comps.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003, págs. 272-341 (273).

48. Mathias, Guenther, *Tricksters and Trancers: Bushman Religion and Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pág. 66.

49. *Ibidem*, págs. 226-247.

50. Bellah, Robert N., *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Belknap, 2011, págs. 150-153 (trad. cast.: *La religión en la evolución humana: del Paleolítico a la Era Axial*, Madrid, CIS, 2017).

51. Jaynes, *The Origin of Consciousness*, op. cit., págs. 75-81, 84-94.

52. *Ibidem*, págs. 66, 84-85, 126-145.

53. Schrödinger, Erwin, «What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell», en *What Is Life? With Mind and Matter and Autobiographical Sketches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 (trad. cast.: ¿Qué es la vida?, Barcelona, Tusquets, 2015).

54. O'Connell, Aaron, «Quantum Ground State and Single-Phonon Control of a Mechanical Resonator», *Nature*, vol. 464, abril de 2010, págs. 697-703.

55. Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1983, pág. 122 (trad. cast.: *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2009)

56. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Nueva York, St. Martin's, 1965, págs. 84-85, A45-A47/B63-64 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Victoriano Suárez, 1928).

57. Platón, *Phaedrus*, 55; 265e, <<http://classics.mit.edu/Plato/phaedrus.html>> (visitada el 30 de abril de 2015)
(trad. cast.: *Fedro*, Madrid, Alianza, 2004).

58. Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy*, op. cit., pág. 153.

59. Wolfe, Cary, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2013, págs. 45-46. El bioarte de Oron Catts (The Tissue Culture and Art Project, desde 1996) muestra cómo se sintetiza la carne artificial.

60. Husserl, Edmund, «Prolegomena to Pure Logic», en Moran, Dermot (comp.), *Logical Investigations*, Londres, Routledge, 2006, vol. 1, págs. 1-161 (trad. cast.: «Prolegómenos a la lógica pura», en *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999).

61. Munn, Henry, «The Mushrooms of Language», en Harner, Michael J. (comp.), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford, Oxford University Press, 1973, págs. 86-122. McKenna, Terence, *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge: A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*, Nueva York, Bantam, 1992 (trad. cast.: *El manjar de los dioses: una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*, Barcelona, Paidós, 1993).

62. Lin Zhang, et al., «Exogenous Plant MIR168a Specifically Targets Mammalian LDLRAP1: Evidence of Cross-Kingdom Regulation by MicroRNA», *Cell Research*, 2012, págs. 107-126.

63. Kripal, Jeffrey J., *Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, págs. 162, 188 (trad. cast.: Autores de lo imposible: lo paranormal y lo sagrado, Barcelona, Kairós, 2012).

64. Véase, por ejemplo, de Royle, Nicholas, el magnífico *Telepathy and Literature: Essays on the Reading Mind*, Blackwell, Oxford, 1991.

65. Taylor, Bron, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley, University of California Press, 2010.

66. A lo largo de este proyecto me he inspirado en la obra de Royle, Nicholas, *Veering: A Theory of Literature*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2011. La cita es de las págs. 2-5.

67. Sharov, Alexei, y Richard Gordon, «Life Before Earth», 2013, arXiv:1304.3381.

68. England, Jeremy L., «Statistical Physics of Self-Replication», *Journal of Chemical Physics*, 139, 121923, 2013, doi: 10.1063/1.4818538.

69. Awramik, Stanley M., y Kathleen Grey, «Stromatolites: Biogenicity, Biosignatures, and Bioconfusion», en Hoover, Richard B., Gilbert V. Levin, Alexei Y. Rozanov y G. Randall Gladstone (comps.), *Astrobiology and Planetary Missions*, actas de la SPIE, 5906, 2005, doi: 10.1117/12.625556.

70. Johnson, George, «A Tumor, the Embryo's Evil Twin», *New York Times*, 17 de marzo de 2014, <http://www.nytimes.com/2014/03/18/science/a-tumor-the-embryos-evil-twin.html?_r=0> (visitada el 21 de marzo de 2014).

71. Chalmers, David John, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (trad. cast.: *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*, Barcelona, Gedisa, 2014. Strawson, Galen, *Mental Reality*, Cambridge, MIT Press, 2010.

72. Filme de los hermanos Marx, dirigido por Leo McCarey, *Duck Soup* (Sopa de ganso), Paramount Pictures, 1933.

73. Lunbeck, Elizabeth, *The Americanization of Narcissism*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

74. Derrida, Jacques, *Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl's Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2011, págs. 56, 67 (trad. cast.: *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-textos, 1985); *On Touching — Jean-Luc Nancy*, Stanford, Stanford University Press, 2005, págs. 246-247 (trad. cast.: *El tocar: Jean Luc Nancy*, Madrid, Amorrortu, 2011).

75. Hegel, G. W. F., *The Science of Logic*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010), págs. 337-505 (trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1956).

76. Hegel, G. W. F., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pág. 9 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966).

77. Lunbeck, Elizabeth, *The Americanization of Narcissism*, op. cit., pág. 271.

78. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, op. cit., vol. 1, pág. 137n13, §26.

79. Messenger, Stephen, «Extinct Tree Grows from Ancient Jar of Seeds Unearthed by Archaeologists», *Treehugger*, 5 de octubre de 2013, <<http://www.Treehugger.com/natural-sciences/extinct-tree-grows-anew-after-archaeologists-dig-ancient-seed-stockpile.html>> (visitada el 7 de octubre de 2013).

80. Milton, John, *Paradise Lost*, Londres, Longman, 1971 (trad. cast.: *El paraíso perdido*, Barcelona, Austral, 2015).

81. Lacan, Jacques, *Le séminaire*, libro III: Les psychoses, París, Seuil, 1981, pág. 48 (trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, Barcelona, Paidós, 1994).

82. Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pág. 6 (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2016).

83. Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, Indianápolis, Hackett, 1993, págs. 16-17 (trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Oviedo, KRK, 2011).

84. Véase Daniel Chamovitz, *What a Plant Knows: A Field Guide to the Senses*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2013.

85. Eliot, T. S., Burnt Norton, *Four Quartets*, Orlando, Mariner, 1968, ll. págs. 28-29 (trad. cast.: *Cuatro cuartetos*, Barcelona, Altaya, 1997).

86. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, op. cit., 1.3.201.

87. Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, Indianápolis, Hacke tt, 1987, §58, págs. 221-222 (trad. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1984).

88. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, op. cit., 1.3.222.

89. *Ibidem*, 1.3.182 .

90. Darwin, Charles, *The Descent of Man*, Londres, Penguin, 2004, págs. 114-116 (trad. cast.: *El origen del hombre*, Barcelona, Austral, 2012).

91. *Ibidem*, págs. 241-249 .

92. Roughgarden, Joan, *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, Berkeley, University of California Press, 2009, pág. 30.

93. Me baso en Judith Roof y su valioso concepto de ADN como cifra y no como código. Roof, Judith, *The Poetics of DNA*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2007, págs. 78, 81-82.

94. Kant, *Critique of Judgment*, op. cit., pág. 49.

95. Derrida, Jacques, «There Is No One Narcissism: Autobiographies», en *Points: Interviews, 1974-1994*, Stanford, Stanford University Press, 1995, págs. 196-215 (199) (trad. cast.: «No hay “un” narcisismo: autobiografías», en *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 2014).

96. La cita de Pascal es uno de los epígrafes del libro de Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998, pág. vii (trad. cast.: *De otro modo de ser*, Salamanca, Sígueme, 2003). El análisis más profundo de esta cuestión se encuentra en Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969, págs. 37-38 (trad. cast.: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2016). Véase también «Interview with François Piorié», en Robbins, Jill (comp.), *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2001, págs. 22-83 (53).

97. Atterton, Peter, «Do I Have the Right to Be?», *New York Times*, 5 de julio de 2014, <<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/07/05/do-i-have-the-right-to-be/>> (visitada el 7 de julio de 2014).

98. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, op. cit., pág. 9.

99. Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, Mineola, Dover, 2004, págs. 8-79 (trad. cast.: *Filosofía de la historia universal*, Buenos Aires, Losada, 2010).

100. *Yellow Submarine*, dirigida por George Dunning, Apple and United, 1968.

101. Hofstadter, Douglas R., *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Nueva York, Basic Books, 1999, pág. 76 (trad. cast.: *Gödel, Escher, Bach*, Barcelona, Tusquets, 2007).

102. Tillich, Paul, *Systematic Theology I*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, pág. 188 (trad. cast.: *Teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 2014).

103. Para profundizar en esta cuestión, véase Macauley, David, *Elemental Philosophy: Earth, Air, Fire, and Water as Environmental Ideas*, Albany, SUNY Press, 2010.

104. Tillich, Paul, *Systematic Theology I*, op. cit., pág. 188.

105. Taylor, Jane, «The Star», en *Rhymes for the Nursery*, Londres, 1806, pág. 10.

106. Pustil'nik, L., y G. Yom Din, «On Possible Influence of Space Weather on Agricultural Markets: Necessary Conditions and Probable Scenarios», *Astrophysical Bulletin*, vol. 68, n.º 1, 2013, págs. 1-18.

107. Avicena, *Metaphysics*, I.8, 53, págs. 13-15. Recojo la versión comúnmente citada, que parece ser una traducción de *La métaphysique* de Avicena, París, Vrin, 1978, libros I-V, citada, por ejemplo, en Horn, Laurence R., «Contradiction», en Zalta, Edward N. (comp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, primavera de 2014, <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/contradiction/>> (visitada el 15 de julio de 2015). La traducción al inglés más accesible es de Michael E. Marmura, Provo, Brigham Young University Press, 2005, pág. 43.

108. The Doors, «The Celebration of the Lizard», en *Absolutely Live*, Elektra, 1970. Beatles, «I Am the Walrus», en *Magical Mystery Tour*, EMI, 1967. George W. Bush, rueda de prensa, 18 de abril de 2006, <<https://youtube/irMeHmlxE9s>> (visitada el 23 de julio de 2015). La paródica mezcolanza de Bush y los Beatles está disponible en <<https://youtube/1ks3ljV9ZA>> (visitada el 23 de julio de 2015).

109. Bergson, Henri, «Laughter», en Sypher, Wylie (comp.) *Comedy: An Essay on Comedy by George Meredith and "Laughter" by Henri Bergson*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1956, págs. 59-190 (trad. cast.: *La risa: ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid, Alianza Editorial, 2016).

1. Baudelaire, Charles, «Spleen», en *Les fleurs du mal*, Brighton, Harvester, 1982, pág. 76 (trad. cast.: *Las flores del mal*, Madrid, Cátedra, 2006).

2. Priest, Graham, «The Logic of Buddhist Philosophy», *Aeon*, 2014, <<http://aeon.co/magazine/world-views/logic-of-buddhist-philosophy/>> (visitada el 30 de abril de 2015).

3. «This Cold Snap Is Making It Colder than the Surface of Mars», *Smithsonian Smart News*, 2 de enero de 2014, <<http://blogs.smithsonianmag.com/smartnews/2014/01/this-cold-snap-is-making-it-colder-than-the-surface-of-mars/>> (visitada el 8 de enero de 2014).

4. Schulte-Moore, Lisa A., «Prairie Strips: Bringing Biodiversity, Improved Soil Quality, and Soil Protection to Agriculture», *Missouri Prairie Journal*, 35, 2014, págs. 12-15.

5. Furuno, Takao, «The Power of Duck: Integrated Rice and Duck Farming», Shaikh Tanveer Hossain et al., «Effect of Integrated Rice-Duck Farming on Rice Yield, Farm Productivity, and Rice-Provisioning Ability of Farmers», *Asian Journal of Agriculture and Development*, vol. 2, n.º 1, 1992, págs. 79-86.

6. José, S., A. R. Gillespie y S. G. Pallardy, «Interspecific Interactions in Temperate Agroforestry», *Agroforestry Systems*, 61, 2004, págs. 237-255.

7. Emden, H. F. van, «Conservation Biological Control: From Theory to Practice», en Pedro Barbosa (comp.), *Conservation Biological Control*, San Diego, Harcourt Brace, 1998, págs. 199-208.

8. McLeod, A., et al., «'Beetle Banks' as Refuges for Beneficial Arthropods in Farmland: Long-Term Changes in Predator Communities and Habitat», *Agricultural and Forest Entomology*, 6, 2004, págs. 147-154.

9. «Alberta Artist Copyrights Land as Artwork to Keep Oil Companies at Bay», *Cantech Letter*, 27 de mayo de 2014, <<http://www.cantechletter.com/2014/05/alberta-artist-copyrights-land-artwork-keep-oil-companies-bay>> (visitada el 11 de junio de 2014).

10. Gnarr, Jón, *Gnarr! How I Became the Mayor of a Large City in Iceland and Changed the World*, Nueva York, Melville House, 2014 (trad. cast.: *De cómo me convertí en alcalde y cambié el mundo*, Madrid, Capitán Swing, 2015).

11. Guenther, Mathias, *Tricksters and Trancers: Bushman Religion and Society*, Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

12. Graeber, David, «What's the Point if We Can't Have Fun?», Baffler, 24, 2014, <http://thebaffler.com/past/whats_the_point_if_we_cant_have_fun> (visitada el 15 de febrero de 2014).

13. Perlman, Fredy, «Against His-Story, Against Civilization!», en Zerzan, John (comp.), *Against Civilization: Readings and Reflections*, Port Townsend, WA, Feral House, 2005, págs. 27-30 (28).

14. Bateson, Gregory, «A Theory of Play and Fantasy», en *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, págs. 177-193.

15. Schiller, Friedrich, *On the Aesthetic Education of Man In a Series of Letters, English and German Facing*, Oxford, Clarendon, 1983, pág. 107 (trad. cast.: *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid, Aguilar, 1969).

16. Agradezco a Federico Campagna este quiasmo asimétrico.

17. Eslogan situacionista.

18. Scranton, Roy, «Learning How to Die in the Anthropocene», *New York Times*, 10 de noviembre de 2013, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/11/10/learning-how-to-die-in-the-anthropocene/?_r=1&&pagewanted=print> (visitada el 11 de noviembre de 2013).

19. Véase «Sobre esta cuestión, sobre si la cosa...».

20. Freud, *The Uncanny*, op. cit.

21. Descartes, *Meditations*, op. cit.

22. Freud, *The Uncanny*, op. cit. The Cure, «A Forest», en *Seventeen Seconds*, Elektra/Asylum, 1980.

23. Rottenberg, Jonathan, «The Depression Epidemic Will Not Be Televised», *Huffington Post*, 22 de mayo de 2014, <http://www.huffingtonpost.com/jonathan-rottenberg/the-depression-epidemic-will-not-be-televised_b_5367479.html> (visitada el 10 de noviembre de 2014).

24. Campbell, Colin, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Nueva York, Basil Blackwell, 1987; «Understanding Traditional and Modern Patterns of Consumption in Eighteenth-Century England: A Character-Action Approach», en Brewer, John, y Roy Porter (comp.), *Consumption and the World of Goods*, Nueva York, Routledge, 1993, págs. 40-57.

25. Wolfe, Cary, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, pág. 6.

26. Jaynes, Julian, *The Origin of Consciousness*, op. cit.

27. Kripal, Jeffrey, *The Serpent's Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, págs. 6-7.

28. Lingis, Alphonso, *The Imperative*, op. cit., pág. 2.

29. John Marwood Cleese es un actor cómico británico conocido por ser uno de los seis miembros del grupo cómico británico Monty Python. *Fawlty Towers* es una sitcom creada por Cleese, donde este interpreta al personaje de Basil. (N. del E.)

30. Soper, Kate, «Alternative Hedonism, Cultural Theory and the Role of Aesthetic Revisioning», *Cultural Studies*, vol. 22, n.º 5, septiembre de 2008, págs. 567-587.

31. Brillat-Savarin, Jean Anthelme, *The Physiology of Taste*, Harmondsworth, Penguin, 1970, pág. 13 (trad. cast.: *Fisiología del gusto*, Barcelona, Bibliok, 2016). Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke II*, Berlín, Akademie, 1972, págs. 4-27 (trad. cast.: *Textos escogidos*, Caracas, Instituto de Investigaciones, 1964).

32. Irigaray, Luce, *This Sex Which Is Not One*, op. cit., págs. 88-96.

33. Lingis, *The Imperative*, op. cit., pág. 38.

34. Ese hecho está estrechamente relacionado con la historia de las definiciones de homosexualidad . Si desear una cosa es intrínsecamente perverso porque 1) el gusto no tiene explicación y 2) esa cosa te tienta, entonces el consumismo como tal tiene algún «defecto». Ese argumento está relacionado con la defensa de las adicciones. Véase Sedgwick, Eve, «Epidemics of the Will», en *Tendencias*, Durham, Duke University Press, 1993, págs. 130-142.

35. Freud, Sigmund, «The Ego and the Id», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Nueva York, Norton, 1990, vol. 19, pág. 24 (véase, por ejemplo, la edición *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*, Madrid, Alianza, 1984).

36. Véase Sprinkle, Annie, y Stephens, Elizabeth, «Sexecology: Where Art Meets Practice Meets Activism», <<http://sexecology.org>> (visitada el 16 de mayo de 2015).

37. Haraway, Donna, «The Promises of Monsters: a Regenerative Politics for Inappropriate/d Others», en Grossberg, Lawrence, Cary Nelson y Paula A. Treichler (comps.), *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 295-337.

38. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, op. cit., págs. 383-409.

39. Braman, Donald, Dan M. Kahan, Maggie Wittling y Paul Slovic «The Polarizing Impact of Science Literacy and Numeracy on Perceived Climate Change Risks», *Nature Climate Change*, 732, 2012.

40. Keller, Simon, «Empathizing with Skepticism about Climate Change», documento presentado en el *Cultures of Energy Seminar*, Rice University, 5 de diciembre de 2012.

41. Véase, por ejemplo, Jordan, William, *The Sunflower Forest: Ecological Community and the New Communion with Nature*, Berkeley, University of California Press, 2003.

42. Para un análisis más exhaustivo, véase Leys, Ruth, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

43. Kristeva, Julia, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, págs. 5-6.

44. Véase página 78.

45. Como el aire de Irigaray. Véase Irigaray, Luce, *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, Austin, University of Texas Press, 1999.

46. Kristeva, *Powers of Horror*, op. cit.

47. Véase Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, Nueva York, Fordham University Press, 2010.

48. Pink Floyd, «Welcome to the Machine», en *Wish You Were Here*, EMI, 1975.

49. Según algunas interpretaciones de las zonas de energía en la «radiación cósmica de fondo»: Feeney, Stephen M., et al., «First Observational Tests of Eternal Inflation: Analysis Methods and WMAP 7-Year Results», *Physical Review, D* 84, n.º 4, 2011, doi: 10.1103/PhysRevD.84.043507. Freud, «Abandoned Object Cathexes», en *The Ego and the Id*, op. cit., pág. 24.

50. Algunas de las mejores reflexiones sobre esta cuestión son obra de Trigg, Dylan, *The Thing: A Phenomenology of Horror*, Alresford, Zero, 2014.

51. Brassier, Ray, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007, pág. 48.

52. Mori, Masahiro, «*The Uncanny Valley (Bukimi no tani)*», *Energy*, vol. 7, n.º 4, 1970, págs. 33-35.

53. Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford University Press, 2004, págs. 33-38 (trad. cast.: *Lo abierto, el hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005).

54. Foucault, Michel, «*Society Must Be Defended*»: Lectures at the Collège de France, 1975-1976, Nueva York, Picador, 2003), págs. 243-247 (trad. cast.: «*Hay que defender la sociedad*»: curso del Collège de France [1975-1976], Madrid, Akal, 2003).

55. Véase, por ejemplo, Ferry, Luc, *The New Ecological Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1995 (trad. cast.: El nuevo orden ecológico, Barcelona, Tusquets, 1994).

56. Thacker, Eugene, *In the Dust of This Planet: Horror of Philosophy I*, Alresford, Zero, 2011, pág. 104 (trad. cast.: El horror de la filosofía, Segovia, Materia Oscura, 2015).

57. No es una coincidencia, argumenta Graham Harman, que los cuatro primeros filósofos del realismo especulativo admiren a Lovecraft. Entre los estudios más significativos sobre esta cuestión se encuentran estos dos: Harman, Graham, *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Alresford, Zero, 2012, y Thacker, *In the Dust of This Planet*, op. cit.

58. *Alien Resurrection*, dirigida por Jean-Pierre Jeunet, Twentie th Century Fox, 1997.

59. Ser extraterrestre de ficción creado por Lovecraft. Su aspecto y sus capacidades hacen de él casi un dios para los seres humanos. (*N. del E.*)

60. Brassier, *Nihil Unbound*, op. cit., pág. XI.

61. *Ibidem*, pág. 239.

62. *Melancholia* (Melancolía), dirigida por Lars von Trier, Magnolia Pictures, Dallas, 2011.

63. Tal es la opinión de Quentin Meillassoux; véase Dolphijn, Rick, e Iris van der Tuin, *New Materialisms: Interviews and Cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities, 2012, pág. 71.

64. Bergson, Henri, *Laughter*, op. cit., pág. 10.

65. Véase, por ejemplo, Lappé, Frances Moore, *Diet for a Small Planet*, Nueva York, Ballantine, 1971.

66. Holmgren, David, «Crash on Demand: Welcome to the Brown Tech Future», <<http://holmgren.com.au/wp-content/uploads/2014/01/Crash-on-demand.pdf>> (visitada el 26 de noviembre de 2014). «Crash on Demand: A Concise Version», <<http://holmgren.com.au/wp-content/uploads/2014/02/cons-COD.pdf>> (visitada el 26 de noviembre de 2014).

67. Scheer, Hermann, *The Solar Economy: Renewable Energy and a Sustainable Future*, Nueva York, Routledge, 2004 (trad. cast.: *Economía solar global*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000).

68. Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo, «Wake Up Before It Is Too Late: Make Agriculture Truly Sustainable Now for Food Security in a Changing Climate» («Despertemos antes de que sea demasiado tarde»), *Trade and Environment Review 2013*, Nueva York, Naciones Unidas, 2013.

69. Adorno, Theodor, *Aesthetic Theory*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1997, pág. 331 (trad. cast.: *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004).

70. Como han señalado muchos artistas. Véase, por ejemplo, <<http://collectingseminar.wordpress.com/2008/11/02/claes-oldenburgs-the-ray-gun-wing/>> (visitada el 17 de julio de 2015).

71. Bateson, «A Theory of Play and Fantasy», art. cit., pág. 182.

72. Shelley, «A Defence of Poetry», en *Shelley's Poetry and Prose*, op. cit., pág. 530.

73. *The Thing* (La Cosa), dirigida por John Carpenter, Universal Studios, 1982.

74. *Blade Runner*, dirigida por Ridley Scott, Warner Brothers Pictures, Inc., 1982.

75. Tiffany, Daniel, allanó bien el camino en *My Silver Planet: A Secret History of Poetry and Kitsch*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014. Estoy pensando en las tradicionales críticas del kitsch, sobre todo las de Clement Greenberg y Adorno.

76. *Wall·E*, dirigida por Andrew Stanton, Pixar Animation Studios, 2008.

77. Bennett, Jane, «Vitality and Self-Interest», en *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010, págs. 110-122.

78. Carroll, Lewis, *Alice Through the Looking Glass*, op. cit., pág. 157.

79. Barrett, Syd, «Jugband Blues», en Pink Floyd, *A Saucerful of Secrets*, EMI, 1968.

80. Shakespeare, William, *Twelfth Night*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (trad. cast.: *Noche de Epifanía*, Madrid, Espasa Calpe, 1924).

81. Royle, Nicholas, *Veering: A Theory of Literature*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011, pág. 5.

82. Pearl, Judea, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, págs. 78-85.

83. O'Connell, Aaron Douglas, et al., «Quantum Ground State and Single-Phono Control of a Mechanical Resonator», *Nature*, 464, abril de 2010, págs. 697-703.

84. Véase de nuevo Marion, *De surcroît*, op. cit.

85. Lingis, *The Imperative*, op. cit., págs. 159-163.

86. Blake, William, «The Human Abstract», en *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, Nueva York, Doubleday, 1988, ll., págs. 1-2 (trad. cast.: *Canciones de inocencia y de experiencia*, Madrid, Cátedra, 1987). Para la compasión idiota, véase Trungpa, Chögyam, *Training the Mind and Cultivating Loving-Kindness*, 1993, págs. 18-19.

87. Véase Johnson, Trebbe, *Radical Joy for Hard Times*, en <<http://www.radicaljoyforhardtimes.org>> (visitada el 16 de mayo de 2015).

88. Citado en Holmes, Lindsay, «Six Things Not to Say to Someone with Depression», *Huffington Post*, 29 de enero de 2014, <http://www.huffingtonpost.com/2014/01/29/what-not-to-say-to-someon_n_4675854.html> (visitada el 30 de abril de 2015).

89. Melnick, Meredith, «Robin Williams's Death Reveals How Hard It Can Be to Climb Out of Depression», *Huffington Post*, 11 de agosto de 2014, <http://www.huffingtonpost.com/2014/08/11/robin-williams-depression_n_5670256.html> (visitada el 10 de noviembre de 2014).

90. Bateson, Gregory, «The Cybernetics of 'Self': A Theory of Alcoholism», en *Steps to an Ecology of Mind*, op. cit., págs. 309-337 (320-322).

91. Kripal, *The Serpent's Gift*, op. cit., pág. 125.

92. Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, op. cit., pág. 101. La adaptación feminista de la jora de Platón es interpretada por Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, Nueva York, Columbia University Press, 1984, págs. 25-42.

93. *Avatar*, dirigida por James Cameron, Twentieth Century Fox, 2009.

94. Adorno, Theodor, *Prisms*, Cambridge, MIT Press, 1983, pág. 72 (trad. cast.: *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962).

95. Bellah, Robert N., *Religion in Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Belknap, 2011, págs. ix-xi (trad. cast.: *La religión en la evolución humana*, Madrid, CIS, 2017).

96. Véase Ingold, Tim, «Footprints Through the Weather-World: Walking, Breathing, Knowing», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, mayo de 2010, págs. 121-139.

97. Véase, por ejemplo, Mazis, Glen, *Humans, Animals, Machines: Blurring Boundaries*, Albany, SUNY Press, 2008.

98. Prefiero eso a la imagen del hombre flagelado que aparece en un libro de Serres, Michel, *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies*, Nueva York, Continuum, 2009, pág. viii.

99. Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, pág. 31.

100. El concepto deleuziano de suavidad podría aplicarse aquí: una estructura tan granulosa que nos impide fijarnos en los detalles. Véase, por ejemplo, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1993 (trad. cast.: *El pliegue*, Barcelona, Paidós, 1998). También me he valido de Rubaii, Kali, «In the Path of the Witness Perpetrator: Concrete and Chemicals in Anbar, Iraq», conferencia pronunciada en la Universidad de Berkeley, California, el 17 de abril de 2015.

101. Blake, William, «Auguries of Innocence», en *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, II., págs. 111-112.

1. Actor y director británico, alcanzó notoriedad como miembro del grupo Monty Python. (*N. del E.*)

2. Artista de origen coreano que trabaja en la interrelación entre el arte, la ciencia y la cultura. El traje funerario al que se hace referencia es una indumentaria creada a partir de una mezcla de hongos que descomponen rápidamente los cadáveres y proporciona nutrientes a la tierra. (*N. del E.*)

3. En <<http://infinityburialproject.com>> (visitada el 12 de mayo de 2015).

Ecología oscura
Timothy Morton

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *Dark Ecology*
Publicado originalmente en inglés por Columbia University Press, EE. UU.

© del diseño de la portada, Planeta Arte & Diseño
© de la ilustración de la portada, Zentilia / Shutterstock

© Columbia University Press, 2016

© de la traducción, Fernando Borrajo Castanedo, 2019

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2019
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): septiembre de 2019

ISBN: 978-84-493-3622-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

Índice

Sinopsis	4
Portadilla	5
Cita	7
Dedicatoria	8
Asombrosa era la pureza del sentimiento...	9
Cita	10
Empezar después del final	11
El primer hilo	13
El segundo hilo	60
El tercer hilo	103
Terminar antes del principio	143
Este libro es una versión de las conferencias...	147
Notas	149
Créditos	483