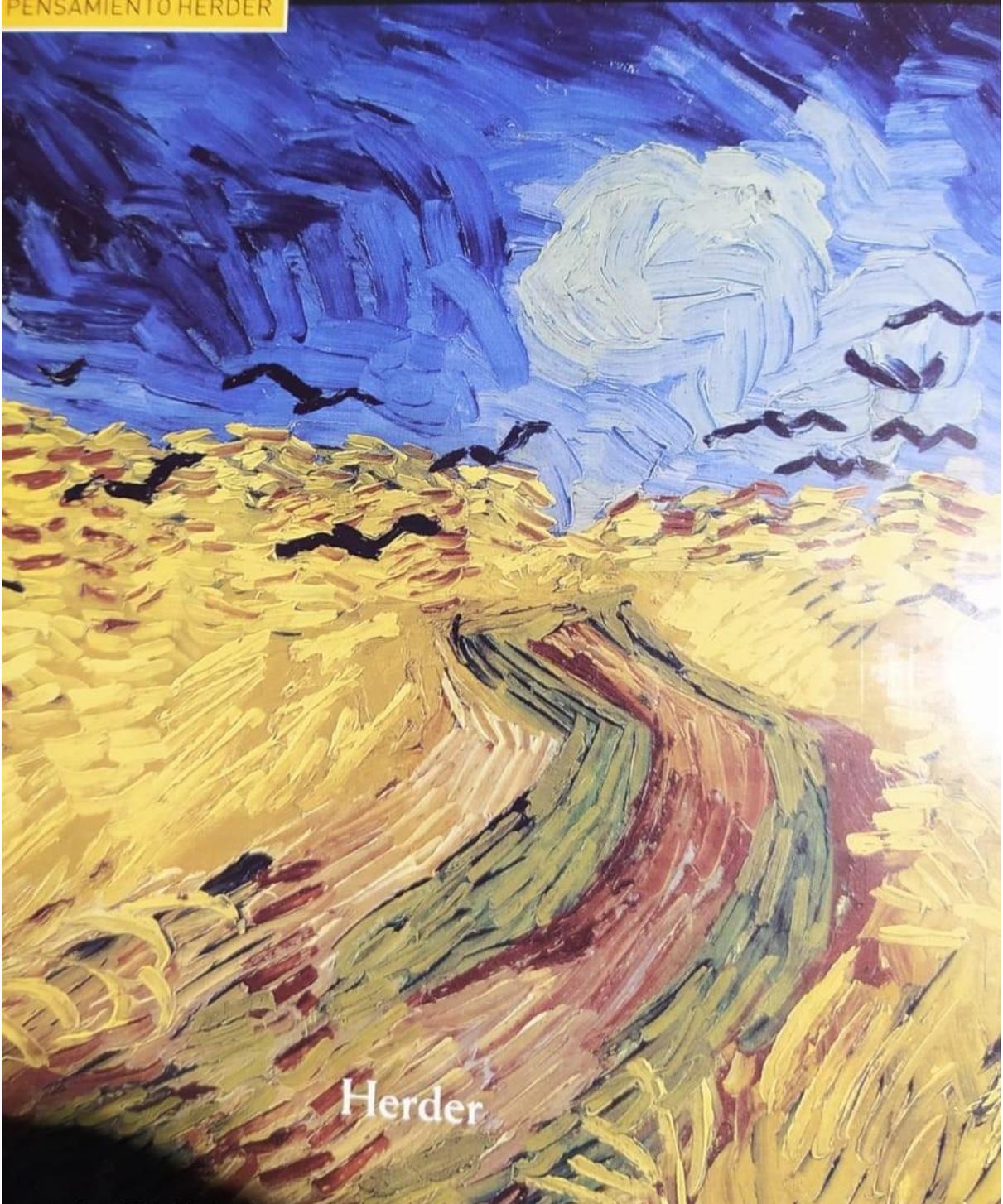


Luis Sáez Rueda
Tierra y destino

PENSAMIENTO HERDER



Herder

La gravedad de la crisis ecológica actual no se debe al riesgo que esta supone para la supervivencia de nuestra especie. Al contrario, hemos reducido nuestra relación con la Tierra al mero afán por sobrevivir, convirtiéndola en un objeto utilitario. El ser humano pierde, de esta manera, los lazos que lo unen a la Tierra como hogar. A través de una novedosa filosofía de la naturaleza, Luis Sáez se aventura en esta Tierra habitable y también autocreadora, definiendo los contornos de una «ecología gestante» y de un «cosmopolitismo telúrico».

El capitalismo salvaje, la racionalización procedimental y el espíritu de cálculo son poderes que se han independizado de la voluntad humana, actuando como un destino fatal que nos desarraiga de esta Tierra. Estos poderes, unidos, conforman uno solo: el poder «gestionario» y «gestotécnico», dirigido a construir artificialmente lo no construible, esa profundidad telúrica que estamos perdiendo.

El destino que nos desarraiga de la Tierra genera un creciente malestar colectivo y anónimo: una *Infirmitas*, la enfermedad de la «falta de firmeza». En las épocas más audaces de la humanidad ha sido el espíritu trágico el que se ha enfrentado al destino y al dolor que provoca, oponiéndoles la resistencia de la dignidad. Ante un mundo en el que los héroes parecen haber muerto, este libro nos interna en esa digna fortaleza que un día despertó el espíritu trágico, con la intención de reactivarlo.



Herder

www.herdereditorial.com

Luis Sáez Rueda

Tierra y destino

Herder

Diseño de la cubierta: XXXX

© 2021, *Luis Sáez Rueda*

© 2021, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-XXXX-X

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta:

Depósito legal: B-

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

INTRODUCCIÓN	II
I. LA TIERRA EN CRISIS ECO-LÓGICA	27
1. ILÓGICA ECOLÓGICA	31
1. Vida autófaga	32
2. <i>Infirmas</i> : desmoronamiento y malestar anónimo	37
2. DESTRUIR EL HÁBITAT, PERDER LA MORADA	45
1. Dos caras de la Tierra: hábitat y morada	45
2. Dos mitologías: naturalismo sagrado y natalismo narcisista	52
3. DOMINIO SOBRE LA TIERRA Y ALIENACIÓN GLOBAL	63
1. Tres fuerzas ciegas: capital, procedimentalización, <i>Mathesis Universalis</i>	63
2. A la conquista de la Tierra invisible: el <i>dominio</i> <i>ontológico</i>	73
3. <i>Infirmas</i> : entre el cieno y el éter	79

II. LA DOMESTICACIÓN DE LA NATURALEZA	87
4. GESTAS DE LA NATURALEZA	91
1. La naturaleza como <i>physis</i> autocreadora	91
2. La autogénesis en el mundo físico	95
5. VIDA GESTANTE	107
1. La vida, gesta excéntrica	107
2. El ser-salvaje en la vida humana	116
6. LA DOMESTICACIÓN GLOBAL DE LO HUMANO SALVAJE	127
1. El inconsciente gestante colectivo	129
2. Las tres fuerzas ciegas como trenzado domesticador	137
3. <i>Infirmas</i> : nihilismo gesto-técnico o ingeniería de lo salvaje	143
III. LA TIERRA SIN TRAGEDIA	135
7. LA GESTA TRÁGICA	139
1. Heroicidad: tensión entre dolor y dignidad	160
2. Huida del dolor y herotecnia en la actualidad	165
8. LO TRÁGICO ERRÁTICO	179
1. Épica del errar: a espaldas de la muerte	180
2. La prisión del vagar: de lo imposible necesario a la deuda infinita	192
9. DE LA TRAGEDIA A LA COMEDIA	209
1. De lo tragicómico presente: la deuda infinita	210
2. Entre la nada y el todo: el nihilismo	222
3. <i>Infirmas</i> : sobre el suelo fangoso del resentimiento cómico	242

CODA. HACIA LA <i>FIRMITAS</i>	253
1. <i>Ecología gestante</i> frente a ecologismo de supervivencia	254
2. Más allá de la universalidad cosmopolita: cosmopolitismo telúrico	263
3. Ante el paradigma gestor: <i>ethos</i> gestante y trágico	276
3.1. El paradigma gestor del poder	278
3.2. <i>Ethos</i> gestante y trágico	295

Introducción

La grave crisis ecológica del presente hace necesaria una reflexión acerca de la relación del ser humano con la Tierra. Algo debe marchar mal en esa relación si la comunidad humana no deja de avanzar en la destrucción del complejo equilibrio natural que lo envuelve y de la variedad admirable de vida que este hace posible. Ahora bien, tan pronto enunciamos este problema cabe percatarse de que posee una profundidad mayor que la que le otorgamos cuando pensamos en lo más evidente, en la mencionada destrucción del *hábitat* que mantiene a salvo la vida, incluida la de nuestra especie. Y es que la relación del ser humano con la Tierra, que es la clave del desastre ecológico, no se limita a la que mantiene con ella en cuanto *medio de supervivencia*. La Tierra es algo más que el lugar en el que encontramos los bienes materiales para perdurar como especie, es decir, para *mantenernos en vida* generación tras generación. Y parece claro, al menos de entrada, que hasta que no comprendamos qué es este *plus* de la Tierra más allá del mero *hábitat* no podremos entender tampoco en qué sentido y por qué la estamos conduciendo a un proceso destructivo, así como tampoco imaginar el modo de rectificar. En las reflexiones que contiene este libro pretendo abordar la crisis ecológica, pero interrogando, al mismo tiempo, por lo que excede al *hábitat* físico. ¿Qué tipo de

realidad es esta que se presenta cuando pronunciamos la palabra *Tierra*? ¿Qué es la Tierra y qué tipo de relación tiene con ella el ser humano, relación que ahora se ha convertido en hostil? En este sentido, el primer propósito de este libro es el de intentar desarrollar una teoría de la naturaleza en su más amplio sentido, así como del modo en que el ser humano se vincula con ella.

La Tierra es, naturalmente, el planeta, pero no solo eso. Referirse al lugar donde el ser humano ha aparecido y desarrolla su vida equivale a nombrar la punta de un iceberg, cuya profundidad sumergida es mucho mayor que la superficie a través de la cual se muestra a la vista. Expresado de un modo sucinto, defenderé al respecto que *Tierra* es el nombre, ineludiblemente, de tres realidades simultáneas: de tres *territorios*, podríamos decir. Designa, en primer lugar, la *naturaleza externa* que envuelve en su amplio espacio a la humanidad. Es un *territorio envolvente* en el cual no solo sobrevivimos, sino que *habitamos*, porque nuestra especie no puede dejar de convertirla en un hogar, en una morada, sin enfermar profundamente. Ahora bien, la naturaleza no solo rodea, abarca y permite habitar. Atraviesa internamente el psiquismo individual y a la vida colectiva, forjándolos en su inmanencia, discurriendo a su través. En este segundo sentido, la Tierra reside en la profundidad humana; es su «naturaleza interna», su *adentro* en cuanto corporalidad. Se trata de un *territorio inherente* al cual he dado el nombre de *ser-salvaje*, porque, como se verá, se hace a sí mismo o, de otro modo, se manifiesta como autogestante. Ocurre con la Tierra, además, que no es ajena a la comunidad humana. Naturaleza y cultura no están desvinculadas, sino que se interpenetran. No puede el ser humano tener a la Tierra ni como naturaleza externa ni como naturaleza interna si no es perteneciendo, al mismo tiempo, a una convivencia articulada como sociedad y cultura. Solo por la mediación de este espacio cobra presencia para nosotros lo natural externo y lo natural interno. En él se cruzan ambos territorios, exógeno y endógeno, de manera

que la Tierra no puede dejar de ser, en tercer lugar, el subsuelo del *territorio sociocultural*. La Tierra que de este modo abordo no se reduce, pues, a la visible o tangible. Ni la que habitamos, ni la que nos dinamiza internamente y se genera a sí misma, ni la que es autogestante y se localiza en el fondo de la cultura, son visibles y tangibles. Pero no por ello son territorios menos reales. Es más: pretendo mostrar que son los más reales, aunque ello pueda resultar extraño. Esta Tierra invisible es un *espacio telúrico*, una territorialidad cualitativa que no se mide o se pesa, pero que opera y actúa bajo la Tierra extensa y cuantificable, es decir, bajo el hábitat que nos permite sobrevivir. Es ella la que más radicalmente está en crisis.

En breve ofreceré algunos detalles más acerca de estos tres territorios de la Tierra, con el fin de perfilar con mayor claridad los caminos que emprenderá la investigación. Antes de ello, quisiera sintetizar el segundo objetivo central del libro, a saber, el de elaborar una teoría del poder que sea capaz de explicar la *crisis ecológico-telúrica*, es decir, el sojuzgamiento de esta Tierra cualitativa, así como, derivadamente, la *crisis ecológico-ambiental*, a saber, la crisis de la Tierra cuantitativa que sirve de hábitat. Defiendo en estas páginas que la causa de estas crisis no radica meramente en las acciones humanas intencionadas. Y es que, de las acciones y las intenciones humanas han surgido procesos que, tras un gran desarrollo a lo largo de siglos, han adoptado una inercia tan intensa que los ha independizado, de tal forma que ya no necesitan al ser humano para proceder y expandirse. Autonomizados, estos procesos se han convertido en *fuerzas ciegas* que se vuelven contra la humanidad que las desató y que ahora la dirigen de forma anónima. En ese sentido, el ser humano no se enfrenta en el presente exclusivamente a decisiones que adopta y que se muestran erróneas o peligrosas, decisiones explícitas de gobiernos o de grupos que acaparan un gran poder. Se enfrenta, además –y fundamentalmente– a poderes que ya no son humanos

y que discurren según su propia lógica y tendencia interna. Se han convertido en un destino.

Desde el comienzo del pensamiento trágico, a las fuerzas extrañas que se ciernen sobre los seres humanos sustrayéndoles su libertad se les ha llamado *destino*. Y, si en la época más remota era enviado por los dioses como un castigo o, incluso, llegaba a ser personificado, él mismo, como una divinidad, hoy el destino es ocupado por estos poderes anónimos que he mencionado. A la vista de esto, resulta bastante ingenua la idea de que la amenaza que se cierne hoy sobre la Tierra procede de los proyectos y las planificaciones ordinarias y circunstanciales de la comunidad. Estas amenazas ya no nos pertenecen como un arma a un verdugo. La amenaza misma, sin rostro humano, es el verdugo y la comunidad humana, la víctima propiciatoria, culpable por cuanto ha sido ella la que ha desatado el destino que ahora se le enfrenta. Este dominio de fuerzas ciegas, este nuevo destino en la versión de nuestra época, dirige tanto a la comunidad humana como a las acciones destructivas de esta sobre la Tierra.

En la tragedia el héroe azotado por el destino no queda, sin embargo, expuesto fatídicamente a este. Le opone la resistencia de la dignidad cuando se hace consciente de él, para lo cual ha de descifrarlo antes y comprenderlo. Si no comprendemos qué tipo de fuerzas oprimen hoy como un destino a la Tierra y cómo proceden, no podremos hacerles frente consciente y dignamente. A lo largo de las páginas que siguen intento descifrar el origen y los modos de funcionamiento de poderes ciegos que, teniendo diferente procedencia, se han vinculado, con el tiempo, de diversos modos: el capital, en primer lugar; la racionalización procedimental (formal e instrumental), en segundo lugar; el espíritu de cálculo emanado del proyecto de saber que una vez fue llamado *Mathesis Universalis*, en tercer lugar. Mediante este análisis del poder característico de nuestra época me alejo de las perspectivas unidimensionales que hacen depender todos los males presentes

de un único tipo de dominio y sometimiento, sea el que fuere. Estas fuerzas no existen hoy por separado; están trenzadas y solo por su compleja relación dan lugar a un movimiento inercial en el que ya no nos reconocemos. Los dispositivos de poder que surgen de la relación entre estos tres dinamismos anónimos son variados y, en su conjunto, sorprendentemente versátiles, pues se adaptan a ámbitos diversos de la sociedad y engullen de manera contextualizada formas de resistencia y procesos de liberación. Para dar cuenta de tal versatilidad, analizo el entrelazo de las tres fuerzas en varios lugares del libro, examinándolo desde diferentes ópticas y a propósito de diversos contextos temáticos.

Suced, además, que el poder anónimo que se extiende en la Tierra con la inexorabilidad de un destino termina generando enfermedades. Esta es una tercera tesis que articula mis reflexiones. Ahora bien, por «enfermedad» no se entiende aquí una *anomalía*, un estado que se distingue de lo *normal*. Tiene el significado, más allá, de un derrumbamiento con el cual caen también todas las distinciones entre normalidad y anomalía. Puesto que los poderes ciegos que nos oprimen son hoy universales, minan la condición entera del ser humano y se oponen a la Tierra en cuanto tal. A la Tierra cuantificable la esquilman y le roban su equilibrio natural, poniendo en peligro a las especies vivientes que sobreviven en ella. Este es el tipo de derrumbamiento que ocasionan en el hábitat. Pero ¿cómo afectan a una Tierra cualitativa que no es ni visible ni tangible? También a esta la hacen tambalear, tendiendo a desmoronarla, lo que significa, en este caso, sustraerle su firmeza, debilitarla. En realidad, es este el sentido de la enfermedad, si nos retrotraemos a su ascendencia latina, que es la que utilizo a lo largo de las reflexiones del texto. *Infirmitas* es la expresión latina de la que procede el vocablo español *enfermedad* y lleva en sí el sentido de una debilidad, de una flaqueza, bien sea corporal, bien se refiera a las *enfermedades del alma*. De un modo franco y abierto, quiere decir «falta de firmeza». Pues bien, creo que

nuestra crisis podría ser asociada a este significado amplio de generación de enfermedad. No es esta crisis meramente política, ni exclusivamente económica. En realidad, no se deja confinar en ninguna perspectiva precisa. Está, por supuesto, en cada una de ellas, pero posee un exceso que las desborda a todas y cada una. Y es que arraiga en lo que, en filosofía, podríamos llamar «fondo ontológico», es decir, en el *modo de ser* de la época en su conjunto. La enfermedad de la Tierra es tanto objetiva como subjetiva. De un modo objetivo sufre la Tierra, en la época de la *Infirmas*, un desmoronamiento, es dañada en su propio suelo y, por ello, padece una falta de firmeza en sí misma. Subjetivamente, se trata de un malestar interno de la comunidad: una falta de suelo psíquico, de firme sobre el que apoyarse, de consistencia o solidez, cuya expresión no es meramente individual, pues está más allá de los seres humanos singulares y de la suma de todos ellos: se instala en el inconsciente colectivo al que he llamado *gestante*. A lo largo de la investigación esta noción de enfermedad irá siendo concretada de diversos modos.

De la Tierra como naturaleza externa se ocupa la primera parte del texto. Es esa que nuestro progreso está transformando hacia condiciones que ponen en peligro a la misma especie humana. La que compartimos con otras especies de seres vivos, muchas de las cuales han sido y son exterminadas por el avance civilizatorio. Pero es, al mismo tiempo, la Tierra que *habita* el ser humano, como he señalado, pues no estamos en la naturaleza solo como vivientes en un medio físico-químico, sino también como *existentes* en un mundo natural. Quiere esto decir que la especie a la que pertenecemos experimenta a la naturaleza como un hogar en el que se siente *recogida*. Por eso le otorga, desde que apareció sobre su faz, caracteres divinos. En la civilización occidental la Tierra misma llegó a ser vivida como una diosa, *Gea*, que, según la mitología de la Grecia clásica, surgió del Caos victoriosamente. Lo que las narraciones míticas expresan no es fruto de una inte-

ligencia insuficiente o defectuosa. Constituye, por el contrario, un suelo sobre el que se erige toda cumbre civilizacional, pues se refiere a la íntima experiencia de la Tierra como un *orden* del que se forma parte, de una organización con sentido. Todo lo que existe es, para el ser humano, elemento singular en una composición integral de fondo. Decir «realidad» sería imposible sin suponer esa configuración tectónica y ordenada. Sin ella no hay conceptos ni ideas relacionadas entre sí, es decir, pensamiento. Pero en el psiquismo de la especie el orden es, al mismo tiempo, la firmeza que otorga refugio contra el riesgo permanente de la disolución en el caos. Tierra es, en definitiva, *morada* que ampara al ser humano y le prodiga sus bienes. Estos dos sentidos de la Tierra envolvente, hábitat y morada, son inseparables. Uno es asequible a la ciencia; el otro, a la vivencia. Y ambos forman parte, por tanto, de cualquier ecología imaginable. De hecho, el significado originario de esta noción nos retrotrae al estudio (*logos*) del hogar (*oikos*). Hábitat y morada son dos caras diferentes de una misma moneda y el ecologismo —pensado como movimiento crítico y reivindicativo— está comprometido, por su propio sentido, con la defensa de ambas. Saber qué hacemos para destruir la Tierra como hábitat implica, ineludiblemente, averiguar qué estamos haciendo para perderla como morada. Cada una de estas dos perspectivas se explica por sí misma y a través de la otra. El destino con el que se confronta la Tierra adopta aquí la forma de un allanamiento reductivo: reduce la riqueza y la variedad del hábitat al monótono ser de lo consumible y utilizable; reduce la intimidad de la morada al liso y llano espacio neutral que nos contiene, pero que no nos acoge y mantiene al abrigo. La *Infirmetas* nos desvela, por su lado, uno de sus contenidos: extenuación material del medio y falta de una firmeza inmaterial habitable.

Los capítulos de la segunda parte se ocupan de la naturaleza interna o territorio inherente. Hace siglos que la civilización occidental viene separando cuerpo y alma, sensibilidad y razón,

naturaleza y cultura. Sin embargo, los polos de estas oposiciones están intrincados y no son más que rostros de una unidad. En el interior del ser humano así llamado «civilizado» late un *ser-salvaje*. Este no alude simplemente a la comunidad primitiva, a la horda, sino a la naturaleza actuante en cualquier individuo o colectividad y es la base de una facultad para transformar el medio elaborando un mundo simbólico, es decir, una facultad para crear. Ser-salvaje y creatividad se copertenecen. Este ser-salvaje creativo de la naturaleza interna no puede ser confundido con una mera espontaneidad opuesta a las regulaciones de nuestra conducta y de los órdenes sociales, como si fuese la plataforma para lo arbitrario, para un libre arbitrio sin orientación, fuente de relativismos en la vida humana. Lo más sorprendente en él es que opera gestando reglas desde sí, normas, patrones de comportamiento y de organización, pero desde un fondo que no es, él mismo, un conjunto de reglas profundas. Creación y reglamentación se conjugan en el modo de proceder de este ser-salvaje según una fascinante paradoja: constituye la potencia para *gestar reglas sin regla*. Sucede, entonces, que las fuerzas ciegas que trezadamente discurren en el presente como un destino amenazan con domesticar esta naturaleza inventiva de la que emanan formas normadas; la someten a una ley extraña a ella, autonomizada de lo humano y, por tanto, inhumana. Este es el destino que se opone a la Tierra en este ámbito. Se opone al ser-salvaje como paradigma actual de dominio: tiende a instaurar una inflexible *reglamentación de lo irreglable*. La *Infirmitas*, consecuentemente, muestra otro de sus rostros: falta de firmeza del individuo y de la cultura en su potencia natural interna para reglamentar desde lo irreglable. En este punto mantengo la tesis de que tal *Infirmitas* es hoy propagada por un conjunto de prácticas y técnicas dirigidas a reglar al ser-salvaje: la *gestotecnia*. Es nuestro tipo de técnica más estructural y paradigmático en el presente.

El orden es el principio de la inteligencia y de la vida habitable, pero un orden que se hace a sí mismo –*autopoiético*–, no el que viene impuesto desde fuera, que es el orden del destino, sea cual fuere. El primero es el que nace de la naturaleza en su más íntimo sentido, de una naturaleza autogestante que fue llamada en los comienzos del pensamiento racional *physis*, naturaleza que hace naturaleza, poder para autoorganizarse, para modelarse a sí misma. El segundo no es un orden autocreador o autogenético, sino la ley desnuda. Todo ser vivo se adapta al medio, pero, al mismo tiempo, lucha para no fundirse con él, pues en tal caso es reintegrado a las leyes físico-químicas. Paradójicamente, para vivir ha de adaptarse a lo que lo rodea y, al unísono, permanecer distante, es decir, ha de des-adaptarse lo suficiente como para generar en sí mismo una autoorganización propia que lo separe de las rígidas leyes. Cuando esta autoorganización cesa en la vida, se abre el turno a la muerte: el verdadero caos del viviente es el orden no autogestante, el orden inexorable y ciego, el destino.

La naturaleza entera, comprendida como *physis*, es esta *gesta*. Tal y como la entiendo y procuro describir, la gesta natural tiene dos significados unitarios: movimiento capaz de engendrarse a sí mismo, de hacerse nacer desde sí, por un lado, y lucha contra las fuerzas inerciales, por otro, que disolverían la organización libre y autogestante en un destino. Cuando pensamos en las gestas que los seres humanos pueden llevar a cabo nos referimos a ambos aspectos: por medio de ellas un individuo o un pueblo gesta su propio cosmos habitable, una morada en la que residir; al mismo tiempo, libra una guerra, se opone al caos, que no es un desorden, sino todo lo contrario, un orden completo y sin fisuras regido, digámoslo una vez más, por leyes y normas rígidas que actúan como un destino. Pues bien, sostendré que lo natural entero es una gesta en un sentido no antropomórfico, muy anterior y más profundo que el que posee la humana, que es su expresión tardía. Hay, pues, un devenir épico que pertenece a la Tierra en un

sentido no humano. Pero el libro no pretende narrar un mito. Se mueve en el plano filosófico del concepto y busca justificaciones argumentadas. Sobre esta aventura épica del núcleo salvaje de la Tierra intento, por ello, realizar un estudio partiendo de aspectos centrales de la biología y de la filosofía de la naturaleza actuales.

La gesta humana, que es tanto la vida individual en su desarrollo como la vida social y colectiva en su historia, se desvela finalmente como un proceso que se haría imposible si no es alentada por una tensión a la que dedicaré bastante atención. Se trata de la tensión entre la pertenencia *céntrica* a un mundo sociocultural concreto –como todo ser vivo respecto a un medio– y la simultánea distancia respecto a él, una distancia reflexiva y crítica, pero fundamentalmente afectiva, hundida en su *excentricidad* más honda. Esto lo convierte en un *ser errático*, lo cual ha sido objeto de investigaciones anteriores (que he llevado a cabo en *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* y en *El ocaso de Occidente*). En este texto prolongo el análisis e intento mostrar que el ser errático es *ser gestante* (en el sentido indicado anteriormente) y *ser trágico*.

La idea de tragedia había sido elevada por la Grecia clásica a rango primero de expresión humana, pero la modernidad ha ido minando esa experiencia y ha acabado por desterrarla. La *Infirmitas* es también este destierro de lo trágico en la actualidad. En el lenguaje cotidiano persiste con un significado peyorativo, como sinónimo de sufrimiento y de mal. Originariamente, sin embargo, la experiencia trágica expresa la lucha del ser humano por hacerse su propio camino en el mundo, una lucha entre la fuerza de los padecimientos –que lo abaten y lo reducen a un destino sobrenido– y la fuerza de la dignidad, que hace nacer en él una resistencia al dolor y que lo eleva a lo humano universal. Lo trágico no es el sufrimiento aisladamente, sino la tensión entre este y la aventura de la libertad. Y esa batalla pertenece a la condición humana, es propia de su vida.

En la época actual hay razones para avivar esa elevación que produce la dignidad trágica. El tercer sentido de la Tierra se refiere al mundo sociocultural generado por el ser-salvaje, un mundo que es naturaleza y cultura a un tiempo: *physis cultural*. Quiero decir que la cultura, en la medida en que, como intentaré mostrar, es *physis*, pertenece al espacio simbólico humano, por supuesto, pero solo por una de sus dos caras; por la otra, por la más profunda, la cultura pertenece a la Tierra, es un tercer territorio a través del cual esta se expresa. Pues bien, este territorio sociocultural se está volviendo hoy contra la Tierra, de la que surge, en su totalidad y amenaza con transformarla en un espacio inhóspito. Situado en ella, empieza el ser humano a vivir de un modo global en virtud del cual ya no se encuentra «a gusto en casa, en el mundo interpretado», como dice Rilke en la primera de sus *Elegías a Duino*. Las fuerzas ciegas que la colectividad ha desatado desde el comienzo de la modernidad y que la enajenan no solo deterioran al planeta y cercenan la vida natural; le hacen padecer y sufrir a ella, a la comunidad humana, una falta de libertad, un sometimiento al destino que se está convirtiendo en un portentoso, aunque escondido, malestar.

El ser humano existe trágicamente hoy en la Tierra, porque vive una tensión respecto a lo que ella es. Por un lado, está situado en su seno como su medio (*hábitat*) y como su espacio habitable de recogimiento (*morada*). Por otro, se siente desterrado de ella. Se experimenta —por expresarlo en las contradicciones de lo trágico— en el fondo magmático del *sin fondo*, en el *territorio sin tierra firme* al que he llamado «tierra de cieno» y del cual huye hacia un imaginario «mundo etéreo». Por si fuera poco, está comprobando que este oscuro malestar, junto a todos sus padecimientos concretos, le es indiferente a la Tierra. Toma conciencia de que ella sigue su curso y de que puede regenerarse en ausencia de la humanidad. En tal situación, la época reclama aquella dignidad que, en los antiguos escenarios de la tragedia, le

hacían reconocer al personaje doliente la inercia de un destino y afrontarlo sin temor.

Esa potencia de los momentos realmente vigorosos de la tragedia se diluye hoy en la comedia, en una escena global donde prima, al menos por parte de los gobiernos de la Tierra, una grotesca ficción de que el progreso, este mito que nos hace padecer malestar, nos salvará algún día. La espera de ese reino de plenitud que prometen los líderes del progreso puramente material, económico, cientificista y tecnológico es tragicómica. Trágica, porque, en el fondo, consiste en una ficción que causa más malestar y más sufrimientos concretos y reales a lo largo y ancho de la Tierra. Cómica, porque ese mito del progreso, convertido en destino, da lugar a una ficcionalización de la vida y del mundo, a una existencia teatral en la que todos somos conducidos a representar un papel a través del cual quisiéramos ocultar el malestar: el papel histriónico de sujetos incapaces de detenerse y de esperar a un quimérico futuro que nunca llegará. Para escapar del malestar nos convertimos en comediantes que compiten por una felicidad impostada y por un éxito que, en el fondo, es nuestra fosa. La comedia, para ello, privatiza el sufrimiento, lo arranca de la *Infirmas* objetiva y colectiva para combatirlo mediante técnicas artificiosas. Nuestro mundo es comedia porque, seduciéndonos con la idea de una plenitud que no es real, nos coloca a la permanente espera de una promesa ficticia y nos hace experimentar nuestro fondo anímico, no como un firme suelo, sino como carencia y vacío. Nos coloca en la condición de seres huecos que han contraído una *deuda infinita* con la plenitud imaginaria a la que conduciría el crecimiento continuo y la actividad desahogada. Seres que existen justamente en la medida en que esperan llenar su vacío. Pero semejante espera es tan infinita como la deuda adquirida, porque la oquedad del *no-ser-todavía* —en eso consiste el nihilismo— no se puede llenar ni con mercancías, ni a fuerza de fría racionalización procedimental, ni por el espíritu de cálculo.

Esperamos grotescamente como los personajes de la tragicomedia de Beckett esperan desesperadamente a Godot, que nunca llega.

El destino, pues, se manifiesta en este tercer territorio de la Tierra como la fuerza férrea de la comedia que expulsa a la tragedia, así como el poder inflexible de la *deuda infinita* que hemos adquirido con el progreso. *Infirmitas* es, en este territorio sociocultural, falta de arraigo en el ser gestante que subtiende la cultura y vaporosa existencia en una comedia articulada por la ficcionalización del mundo. Ausencia, en tal situación, del suelo firme que proporciona la experiencia de lo trágico, que es la que nos conduciría a mirar de frente al malestar colectivo y anónimo y a combatir, por dignidad y heroicamente, sus causas profundas.

A través del análisis de estos tres territorios, sostengo, como he señalado, que la Tierra no es meramente un planeta que lleva este nombre. Contemplantola de este modo implica captar exclusivamente su dimensión cuantificable, la que se mide y se pesa. A esa perspectiva nos fuerzan, precisamente, los poderes destinales del presente que analizo a lo largo del texto. La Tierra más real es cualitativa. Como territorio envolvente, es el ser natural que habitamos. Como territorio inherente, esta morada se deja entrever en la forma de un ser-salvaje capaz de gestarse desde sí; el espacio de nuestras gestas, el de una lucha épica que pertenece a lo humano y que arraiga en la naturaleza como *physis*. Como territorio sociocultural, es el ámbito en el que las gestas humanas organizan un orden simbólico e institucional, intentando salvaguardar, sobre el fondo trágico del espíritu, su sentido autogenerador frente al destino. A esta Tierra cualitativa cabe denominarla, para distinguirla del mero planeta y como he insinuado, *espacio telúrico*, una noción a la que el libro vuelve en diversas ocasiones. Nuestra Tierra real, más allá de la que nos topamos cuando prima la voluntad de dominio, es este espacio telúrico, cualitativamente afectante y aprehensible. Es la más objetiva, por mucho que el cientificismo se esfuerce en mantener la idea de una Tierra que

es meramente un medio en el curso de la supervivencia darwinista. La Tierra telúrica no es un mecanismo de reglas causales o leyes. Es un ser gestante que produce normas y leyes desde un dinamismo no reglable o legaliforme. Este ser gestante es el que, a mi juicio, destaca como rasgo más distintivo de la Tierra cualitativa, del espacio telúrico.

Añado, finalmente, una coda. Se trata de un intento de síntesis de ciertos problemas centrales abordados y procuro con ello ofrecer algunas vías de solución. Al introducirme en un estudio del ser gestante de la Tierra, intento, en primer lugar, desarrollar una concepción de la ecología que sea aplicable no solo al hábitat, sino fundamentalmente a la Tierra telúrica. Es una *ecología gestante*. Parto, para ello, de una crítica al paradigma del ecologismo actual, el que defiende la necesidad de cuidar la Tierra para preservar la continuidad de nuestra especie. Este modelo es autófago y voy delimitándolo desde el comienzo del texto. Se devora a sí mismo, pues apela al interés de la supervivencia del ser humano, cuando ha sido este interés el que ha conducido a la crisis ecológica actual. Si hay que salvar a la Tierra de su destrucción es, más bien, por su ser cualitativo. Y este solo se hace aprehensible a través de la admiración, que constituye el fondo último de la inteligencia humana. Pero lo más admirable de lo que nos envuelve es su capacidad para nacer desde sí. La ecología gestante aspira a reincorporarnos en ese dinamismo. Defiendo, en segundo lugar, un *cosmopolitismo telúrico*, la pertenencia de cualquier ser humano a la Tierra en cuanto tal y en toda su amplitud, pero no exclusivamente a través de reglas institucionales de un gobierno supranacional y global —necesario, pero insuficiente—, sino por medio, también, de experiencias colectivas tendentes a reanimar el sentido telúrico de la Tierra, hoy en franca decadencia.

Después de estos análisis reúno los estudios que he realizado a lo largo del texto sobre los poderes ciegos que atraviesan el presente y me interrogo por su génesis conjunta. Tales poderes,

concluyo, expresan, en sus relaciones, un paradigma actual de poder al que denomino *gestionario* y *agenésico*, un tipo de poder de fondo que paraliza nuestro ser gestante y administra el vacío que ello provoca. Es la forma de poder más básica del presente, es decir, el destino más profundo al que estamos confrontados. La *sociedad gestionaria* —pretendo mostrar— sustituye hoy a la *sociedad de control* que describió G. Deleuze y a la *sociedad disciplinaria* que analizó M. Foucault. Defiendo, por último, la necesidad de un *ethos gestante* y trágico capaz de hacer frente al poder *gestionario*; perfilo sus rasgos y la política que, a mi juicio, este *ethos* necesita.

Partiendo del propósito general así estructurado, surge en el trayecto la necesidad de relacionar el discurso filosófico con otras disciplinas. Intento, en esa dirección, sembrar, sobre el suelo de la filosofía, estudios y perspectivas que provienen, al menos, de la física, la biología y la sociología. Resta confesar que con este texto hago el intento de dar un paso adelante en la trayectoria general de mi investigación, pero esta vez con la determinación de no dar un paso conceptual sin haber hecho lo posible por acercarlo de forma sencilla y asequible al lector no versado en la disciplina de la filosofía, pues, si esta tiene la responsabilidad de intentar aportar luz desde su lenguaje sobre los problemas del presente, también debe procurar salir, de vez en cuando, del nicho ecológico de la academia y *hacer el ensayo* de una aproximación al lenguaje cotidiano. Si lo he logrado o no, es algo que ya ha de juzgar el lector.