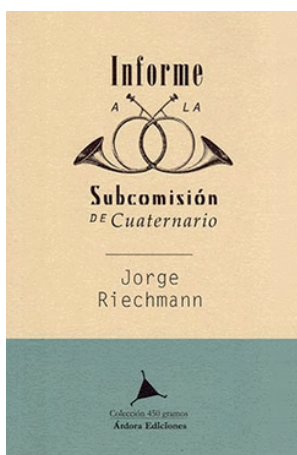


Informe a la Subcomisión de Cuaternario

JORGE RIECHMANN

Madrid, 2021, Árdora Ediciones, 448 páginas.
Colección 450 gramos.



Jorge Riechmann lleva tres décadas ayudándonos a comprender nuestra desesperada coyuntura ecosocial, y hace cerca de una que abandonara ya la esperanza de que un volantazo a tiempo vaya a evitarnos los escenarios peores. Con todo, a pesar de este diagnóstico, y de la urgencia impuesta por las «amenazas que se adensan» (p. 57), comienza su nuevo ensayo invitándonos a dejar a un lado las prisas para reflexionar despacio: no es otra cosa lo que exigen los problemas complicados, y cuesta, ciertamente, imaginar uno mayor y más profundo, más intrincado y multidimensional que el derivado del violento choque de una civilización contra los límites biofísicos de un planeta.

Este *Informe a la Subcomisión de Cuaternario* está integrado por un mosaico de fragmentos breves entreverados, como es habitual en los textos de Riechmann, con cientos de glosas y referencias (son 464 las notas al pie) a los más diversos materiales: de los tuits a las publicaciones académicas, de los periódicos a los tratados científicos y filosóficos. Desfilan por estas páginas historiadores, antropólogos, filó-

sofos, poetas, maestras budistas, psicólogos cognitivos, astrobiólogos, cosmólogos, primatólogos, microbiólogos... el generoso torbellino de hombros al que debemos encaramarnos si queremos pensar hoy en serio, el torbellino habitual en los textos de Riechmann.

El formato en fragmentos se justifica al comienzo del texto por remisión al método del autor, consistente en enfocar bien —«aproximadamente bien»— un problema antes de pasar al siguiente, y así sucesivamente, siempre con la vista puesta en el proyecto de dar cuerpo a una comprensión «aproximadamente adecuada de la totalidad» (p. 59). Quizá olvide Riechmann la caracterización platónica del filósofo como *synoptikós* (el que aspira a la visión de conjunto) al anotar que este método suyo es el de los «subfilósofos» cuando, de hecho, es el único que le resta a la Filosofía ante el embate de la tecnificación y la preponderancia del experto que conoce cada vez más de cada vez menos.

El señalado formato en fragmentos recoge explícitamente el testigo de textos anteriores, como *Fracasar mejor* (Olifante, 2013) o *Peces fuera del agua* (Baile del Sol, 2016), pero encaja milimétricamente dentro del *corpus riechmanniano*: ni sus ensayos más aforísticos (como el que nos ocupa) carecen de ilación ni sus textos más sistemáticos renuncian a la aproximación caleidoscópica.

Reconstruir la senda que traza este *Informe a la Subcomisión de Cuaternario* obliga a pasar por alto el tronco y la raíz de un trabajo de esta naturaleza —que, sobra indicarlo, está en las ramas—, pero brinda la ocasión de tomar el pulso a la postura hacia la que viene gravitando el pensador más influyente de nuestra ecología política.

El punto de partida se ubica en la constatación del colapso: colapsamos, pero no queremos verlo, no somos capaces de creernos lo que sabemos. En lugar de ello, nos ensoñamos en ese quimérico «algo inventarán»: algo que nos permita esquivar las leyes de la física para disponer de energía ilimitada, extraer de la corteza terrestre una cantidad siempre creciente de minerales y expandir constantemente las lindes de la agroindustria fósil. Pero nada de eso es posible, como tampoco lo es que esa escalada extractivista y esa constante expansión dejen de traer consigo las consabidas consecuencias (toxificación, sexta extinción masiva, cambio climático).

El punto de partida, precisemos, se ubica en la constatación de que el colapso catastrófico de las sociedades industriales es ya inevitable. En textos anteriores, como *Otro fin del mundo es posible* (mra, 2019), Riechmann explora en detalle los motivos que le condujeran a esta conclusión. En el que nos ocupa, el protagonismo es para la noción de lo imposible: «lo posible, en el Siglo de la Gran Prueba, es el ecocidio acompañado de genocidio. Así que habrá que encarar más bien lo imposible» (p. 120). ¿Y adónde conduce lo imposible? A «actuar fuera del tiempo», es decir, a la

acción moral *sensu stricto*: a «dejar de pensar (al menos parcialmente) en términos de eficacia y hacer lo que se debe porque debemos hacerlo, no porque confiemos en que se logrará el éxito» (p. 315).

En los libros de José Manuel Naredo de hace treinta años podemos leer —apunta Riechmann— las soluciones que debiéramos haber aplicado entonces. Hoy tenemos, en cambio, «un pequeño problema con nuestras propuestas para evitar la Gran Catástrofe: todo depende de una salida casi instantánea del capitalismo» (p. 66), y lo que toca preguntar en este punto es si está a nuestro alcance acostarnos en una sociedad capitalista para amanecer después en una con «otras estructuras socioeconómicas, otras culturas y otros tipos antropológicos» (p. 76). Evitar el colapso catastrófico requeriría pues que nos despertáramos mañana en una sociedad radicalmente distinta, pero eso no va a suceder —es más, hubiera sido necesario que despertáramos hace décadas en esa sociedad, y no lo hicimos.

Necesitamos —hubiéramos necesitado—, por tanto, una transformación social revolucionaria, que habría de apoyarse, a su vez, en una revolución intelectual capaz de habilitar la adopción de un punto de vista exterior desde el que lanzar una mirada nueva a nuestra realidad. «Este ‘afuera’ del capitalismo desde donde mirar (mirar para obrar), este punto excéntrico desde donde activar lo que ha quedado latente, es precisamente Gaia» (p. 90).

Así pues, para que hubiera podido evitarse lo peor, habría hecho falta, en su momento, algo más que una revolución política: una revolución moral-intelectual, nos dice Riechmann en alusión a Ortega y Gasset, Manuel Sacristán o Francisco Fernández Buey, en los que cabe rastrear las claves de una concepción de la política entendida como «ética de lo colectivo» (p. 41), como «el arte de crear los contextos donde las personas puedan dar lo mejor de sí mismas» (p. 286).

Esta revolución moral-intelectual viene pensándola Riechmann, con un sector importante del ecologismo, desde la teoría de Gaia, que ofrecería la base no sólo para formas de interacción radicadas en una sólida concepción sistémica de la realidad, sino también para la construcción de sentido: una cierta suerte de religión a la carta, que diría Salvador Pániker, pero sin autoengaños ni fantasías. Se trataría, sobre todo, de «construir una cultura no de dominación sobre la naturaleza, sino de simbiosis con ella» (p. 95), y ello no «por ningún ataque de romanticismo anti-industrial», sino porque nos va la vida en ello (p. 62), porque es de hecho nuestra mejor ciencia la que reclama esa cultura —lo último que debe verse en la teoría de Gaia es un ataque a la racionalidad científica, en cuyo seno se sitúa para, acaso, ampliarla (p. 97): en este sentido, una de las mayores taras culturales de nuestro siglo XXI estriba en que no ha sabido asimilar aún las principales teorías científicas del XIX, centrales en el marco gaiano, a saber, la termodinámica y el evolucionismo (p. 176).

Para ponernos en la senda de esa cultura de simbiosis, la economía ecológica quizá no sea suficiente, pero sí del todo necesaria: sin unas nociones elementales de termodinámica y ecología, «sin comprender lo que supone la tectónica de placas, la fotosíntesis, la Tasa de Retorno Energético, los paleoclimas, las simbiosis anidadas» (p. 63), nuestra cultura permanecerá «vuelta del revés», invitándonos a «vivir como si fuéramos conquistadores extraterrestres» (p. 33), «como si estuviéramos vinculados de forma sólo contingente a la biosfera de la Tierra» (p. 80). Pero no, ni ese vínculo es contingente ni somos nosotros «titanes dotados de poderes [tecnocientíficos] semidivinos» y llamados, en virtud de ellos, a colonizar y dominar, sino más bien «humildes miembros de la comunidad biosférica: animales con responsabilidades especiales» (p. 90).

Podemos seguir pensándonos como titanes semidivinos y soñando con inviábiles futuros ultratecnológicos de colonización, terrestre o extraterrestre, pero sólo porque la fantasía es libre... al menos «mientras no piense uno en petróleo y madera y cobalto» (p. 127), al menos mientras se sienta exento de considerar «*en detalle* qué está sucediendo con el clima, con el petróleo, con los demás recursos energéticos, con el agua, con el suelo fértil, con los océanos, con los ecosistemas terrestres, con los minerales, con la demografía, con la producción de alimentos» (p. 320).

Aquella política como ética colectiva hemos de pensarla hoy «en el seno de una cultura gaina» (p. 41), porque una ética «que sea sólo antropocéntrica, que no sitúe al ser humano en el marco de la miríada de relaciones que mantiene con ‘los diez mil seres’ (como nos diría la tradición china), sencillamente no está a la altura de los problemas teóricos y prácticos de nuestro tiempo» (p. 64). Una de las consecuencias de este «sacar al ser humano del centro» consiste en «que la magnitud de la muerte causada por los seres humanos se nos hace casi insoportable» (p. 73).

No obstante, a pesar de incidir en su individualismo moral biocéntrico, Riechmann no nos propone sacar al ser humano del centro para poner otra cosa en su lugar: la intención no es, pues, la de sustituir antropocentrismo por biocentrismo o por ecocentrismo, sino la de «profundizar en el trabajo cultural (y espiritual, dirá mucha gente) para que no haya centro, por un verdadero descentramiento» (p. 111).

En el núcleo de ese trabajo cultural encontramos la terea de dar con el lugar de lo humano en el mundo natural. Riechmann lo busca partiendo de una ontología naturalista y sistémica que le permite articular continuidad y diferencia para perfilar los contornos de un «humanismo no antropocéntrico» (p. 130) y arrojar luz sobre ese «ser peculiarmente bífido y fronterizo, ese centauro ontológico *a la vez* inmanente a la evolución biológica y cósmica y en cierto modo desbordándola —con el lenguaje, el sentido, la conciencia, los valores» (p. 112).

Pero Riechmann viene insistiendo en los últimos años en que ese centauro ontológico es también un «simio averiado», con un «severo problema con el *conatus*» (p. 143). Desde este punto de vista, quizá no sea exclusivamente la enculturación capitalista la raíz del negacionismo del que brotan, a su vez, el resto de los negacionismos: la dificultad para asumir límites. Quizá, en otras palabras, no nos hallemos ante un problema meramente político, sino asimismo antropológico (p. 276), y es que cabe que determinadas trazas –de cuño biológico– de lo humano converjan con el nicho cultural del capitalismo fosilista para impedirnos ver como una oportunidad de vida buena la imprescindible cultura de los límites y la autocontención –que esa cultura es hoy imprescindible puede mostrarse, por cierto, sin abandonar siquiera los márgenes de los principios convencionales de la filosofía política liberal (p. 238); y que este «problema antropológico» no tenga, sin embargo, la forma de una «sumisión a supuestas esencias» viene dado por el hecho de que el dañar o el cuidar son, al cabo, «opciones ético-políticas abiertas ante nosotros» (p. 383).

«Sólo los valores de después de la transformación nos permitirían ver como atractiva la transformación. Y ver eso parece un gran reto para la (escasa) racionalidad colectiva de que somos capaces» (p. 185). Esta racionalidad limitada, sumada a la *hýbris* orética de un *conatus* inclinado a «descontar el futuro» (p. 278), hace intuir que «sólo dedicar varios siglos a crear buenas instituciones podría quizá evitar el desenlace catastrófico al que parecemos predestinados» (p. 223) –y es que la racionalidad colectiva no es un asunto de potencia de cálculo, sino de instituciones bien diseñadas (p. 285).

A fin de ensayar salidas al infantilismo de una cultura en la que las patologías del ego («soy mi propio Dios») han devenido moneda corriente, el tramo de desembocadura del *Informe a la Subcomisión de Cuaternario* describe una trayectoria que va de la egosofía a la tanatosofía. Por lo que a la primera se refiere, podemos pensarla como una «artesanía humana» (p. 294) erigida sobre esos «ejercicios espirituales epicúreos, estoicos o budistas cuya tradición reconstruyó ejemplarmente Pierre Hadot» (p. 292). En cuanto a la segunda, pasa por aceptar la mortalidad como parte de la condición humana, y ello tanto en el plano individual como en el colectivo. Es en la bisagra entre ambos planos que surge la cuestión medular de la tanatosofía: ¿cabrá abrir espacio a vidas que merezca la pena vivir en el mundo que la violenta muerte del capitalismo fosilista dejará tras de sí? «Los movimientos ecologistas han luchado durante decenios por una vida humana digna y plena para todos, más allá de la mera supervivencia. Si ahora las perspectivas son ya sólo de conflictiva supervivencia en un planeta radicalmente degradado y empobrecido, mejor no estar» (p. 327).

Muchos rehusarán, claro, las injerencias de la ética en la política, otros no sabrán dónde meter la espiritualidad gaina dentro de la suya propia y otros, finalmente, no sabrán qué hacer con la noción misma de la espiritualidad. A todos les resultará manifiesta, en cualquier caso, la enormidad de lo que tenemos encima cuando un pensador de esta talla, pertrechado con el poso amargo de años de cuidada atención a los mejores datos y análisis, escarba tan hondo ya en busca de una luz desesperada para una frónesis de los límites y una praxis de la autocontención colectiva.

ASIER ARIAS DOMÍNGUEZ