

HISTORIA ANTINATURAL

Tras un adormecimiento relativo en la década de 1990, cuando los propagandistas del libre mercado anunciaron la inminente realización del mejor de los mundos posibles, las dramáticas advertencias ecológicas han asumido de nuevo la escena central en los medios de comunicación. Ahora que científicos, políticos y periodistas coinciden abrumadoramente en que el aumento de las temperaturas ya no puede considerarse una de las fluctuaciones periódicas y normales del clima terrestre, parece estarse formando una nueva historia natural: desde las tormentas de arena que llegan a Pekín hasta los constantes desbordamientos de ríos en Europa Central, desde la fusión de las capas de hielo polares al aumento del nivel del mar, no escasean los fenómenos naturales que parecen incómodamente antinaturales. El cambio climático, sin embargo, sólo es el más dramático de una serie de fenómenos –la tecnología genética es otro– que cambian la naturaleza en un grado inaudito.

En una situación en la que aparentemente la naturaleza está siendo cambiada por las intervenciones humanas mientras que, al contrario, la cultura humana está cada vez más dominada por esta nueva naturaleza, es de importancia crucial reconsiderar las relaciones entre la historia natural y la humana, y llegar a una concepción de la naturaleza más historizada que la que se da en el discurso científico popular, que al centrarse en el lado animal e inmutable del «mono desnudo» naturaliza la cultura. Ha habido varios intentos de hacerlo, el más destacado el de Francis Fukuyama, que en 1989 se apropió de la apropiación que Kojève hizo de Hegel para proclamar el fin de la historia, pero ahora observa que «no puede haber un fin de la historia sin un fin de las ciencias naturales y la tecnología modernas»¹. La historia se reafirma en forma de investigación genética, lo cual altera la propia naturaleza humana, suscitando numerosas cuestiones sobre los derechos humanos y la ciudadanía. Aunque muchos celebran o temen «nuestro futuro posthumano», por citar el título del libro escrito por Fukuyama en 2002, otros han intentado cartografiar, por así

¹ Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Nueva York, 2002, p. 15.

decirlo, nuestro no futuro humano; entre ellos se encuentran Al Gore con su la película *Una verdad incómoda*, y Nicholas Stern con su informe sobre el cambio climático redactado para el Ministerio de Hacienda británico. Porque el hundimiento ecológico amenaza la supervivencia, si no de nuestra especie, sí al menos del orden social presente.

Ambos intentos de historización están, sin embargo, limitados por su adhesión general a la concepción liberal de la historia, en la que el matrimonio ideal entre el Estado nación y la economía capitalista sigue siendo el objetivo supremo, el único futuro deseable. Aunque el informe de Stern resalta la necesidad de formas de planificación y reglamentación, por ejemplo a través de planes de intercambio de carbono, otros sostienen que el régimen económico que ha causado el problema –o que al menos ha contribuido a él significativamente– también proporcionará una cura. Si el aumento de la contaminación es de hecho un subproducto de la increíble inventiva liberada por el capitalismo, el capitalismo también producirá los medios para luchar contra la contaminación, dando lugar a formas más limpias y menos derrochadoras de producción y consumo. Hay oportunidades de crecimiento incluso en el sector ecológico. De este modo, la nueva naturaleza se reintegra en el edificio simbólico, y el capitalismo demuestra una vez más su adaptabilidad.

En su primer ensayo sobre «La idea de la historia natural», Theodor Adorno declaraba que «el tema de la relación entre la naturaleza y la historia sólo puede responderse cuando uno consigue *entender el ser histórico, incluso en su determinación histórica suprema, como ser natural* [naturhaftes], *o captar la naturaleza como ser histórico, incluso allí donde es aparentemente más resistente y estática*»². Adorno señala que usa la «naturaleza» más o menos como sinónimo de «mito», indicando ambos términos la vida aferrada por el destino, sometida al temor, antes de que la humanidad ejerciera control sobre la naturaleza³. El discurso actual, modulado por los popularizadores de Darwin, sigue en cierta medida la deconstrucción que Adorno hace de la identificación de la naturaleza con un ser mudo y mítico: la naturaleza ya es en sí histórica. Pero mientras que Adorno sugería también que la historia humana resulta en otra naturaleza, en un retorno del mito, las concepciones contemporáneas sobre la nueva historia natural antinatural a menudo evitan sondear los callejones sin salida de una cultura que aún está absorbiendo las ondas sísmicas de la nueva naturaleza. Estas omisiones ayudan a debilitar las posibilidades de cambio radical, aunque señalen el hundimiento inminente. En las escasas ocasiones en las que en el discurso de hoy se habla de los cambios históricos de la naturaleza, éstos se integran en el «ser natural» del régimen actual, en lugar de usarlos para cuestionar su condición cuasinatural.

² Theodor W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte» [1933], en Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Frankfurt am Main, 1973, pp. 354-355; cursiva en el original.

³ *Ibid.*, p. 345.

A este respecto son típicas las divagaciones de autores liberales como Jared Diamond: comparando «ecocidios» en diversas sociedades históricas y contemporáneas, Diamond intenta derivar lecciones que puedan aplicarse al desastre ecológico planetario que se avecina, pero su enfoque comparativo y el hecho de que se centre en invariantes sociales, biológicas y psicológicas priva a la actual situación de buena parte de su especificidad. Al final sólo nos quedan los consoladores «ejemplos de líderes y valientes» que hicieron lo correcto⁴. Para los liberales de hoy, el hundimiento del orden existente sólo puede imaginarse desde el punto de vista biológico y ecológico; el cambio social y político sólo puede adoptar la forma de pequeños ajustes. Hasta un autor tan preocupado e informado como Diamond es incapaz de pensar más allá de este límite. El libre mercado o la «democracia liberal» aparecen como una segunda naturaleza cuyo hundimiento sería más dramático que el del entorno físico.

Dentro de estas restricciones pueden surgir, sin embargo, negros supuestos. En 2006, Oliver Curry, editor de *Darwinism Today* y profesor de la London School of Economics, predijo que dentro de 100.000 años la especie humana estará dividida en dos especies distintas, denominadas «grácil» y «robusta». Como informaba la BBC, «los descendientes de la clase alta genética serán altos, delgados, sanos, atractivos, inteligentes, creativos y muy alejados de los humanos de la “subclase” que habrán evolucionado a criaturas torpes, feas, achaparradas y con aspecto de trasgos»⁵. Aunque esta fantasía reproductiva al estilo de los morlocks y los eloi de H. G. Wells no hace una referencia específica a la ingeniería genética, está claro que una de las ventajas de la elite es la de tener acceso a tecnologías avanzadas en éste y en otros campos. A pesar de sus características engañosas —o quizá por ellas—, «el supuesto de las dos especies muestra los límites de los relatos liberales bienintencionados, en los que se considera que los medios para contener las amenazas contra el orden actual radican en ese mismo orden. Su crudeza tiene al menos la ventaja de explicitar lo que sigue oculto en las alabanzas a la capacidad de resolución de problemas del capitalismo: en una era de hundimiento, las probabilidades distan mucho de ser iguales, tanto en las sociedades occidentales como en todo el planeta.

A menudo la cultura contemporánea se califica de ahistórica, marcada por la repetición de modas y la nostalgia industrial. Esta condición parece ahora haberse disipado, con la reafirmación de la historia como historia natural en un periodo de confusión política y económica mundial. Pero a pesar del consenso en que el calentamiento planetario no puede achacar-

⁴ Jared Diamond, *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, Nueva York, 2005, p. 440.

⁵ «Human species “may split in two”», página de Internet de BBC News, 17 de octubre de 2006.

a las fluctuaciones normales de la temperatura terrestre, los componentes humanos y por lo tanto sociales y políticos de este proceso se han minimizado; la naturaleza fabricada por el hombre es renaturalizada, la nueva historia (anti)natural se presenta como destino. La idea verdaderamente terrorífica no es que sea irreversible, sino que de hecho podría ser reversible, a costa de cambiar radicalmente el orden económico y social.

Cambios horribles

Un importante punto de referencia en «La idea de la historia natural» de Adorno es la obra de Benjamin sobre el *Trauerspiel*, en la que atribuye al drama barroco una concepción de la historia como proceso de ruina, sometido a las fuerzas elementales de la naturaleza. Es revelador que Benjamin establezca un paralelismo entre el Barroco y el Romanticismo como las dos grandes tendencias anticlásicas. A comienzos del siglo XIX, la fijación barroca por la *Vergänglichkeit* —una noción de transitoriedad que había servido de *memento mori* religioso— se transformó en investigación científica que consideraba a la naturaleza susceptible de un cambio drástico⁶. Este periodo experimentó una historización radical de la naturaleza y el abandono de la cronología bíblica a favor de lo que más tarde se denominaría el «tiempo profundo»: una historia natural larga que precedía a la aparición de la especie humana, poblada por criaturas reconstruidas por Georges Cuvier, William Buckland y otros. El «tiempo natural» ya no era el de los ciclos estacionales; tales retornos estaban ahora entramados en un eje histórico de escala antes inimaginable. Sin embargo, este eje estaba a su vez acosado por convulsiones catastróficas que sugerían un patrón repetitivo. La propia cultura humana era ahora una potencial ruina; al final del siglo, H. G. Wells enviaría a su viajero en el tiempo al futuro posthumano de los morlocks y los eloi. Las fases de vida anteriores también recobraban vida, en las fantasmales escenas del tiempo profundo creadas por pintores y escritores⁷.

Entre las múltiples visualizaciones de escenas «antediluvianas» realizadas en el siglo XIX, la ilustración que Henry de la Beche pintó en 1830 con varios ictiosaurios y otras criaturas prehistóricas inmersas en una lucha protodarwinista por la vida fue especialmente influyente. En un estilo claro y humorístico que otros pronto abandonarían a favor del drama pesado, de la Beche —que formaba parte de la vanguardia geológica y paleontológica del momento— representaba un mundo prehistórico en el que

⁶ Th. W. Adorno, «Idee der Naturgeschichte», cit., pp. 357-358; Walter Benjamin, «Ursprung des deutschen Trauerspiels» [1928], en Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, parte I, Frankfurt am Main, 1991, pp. 352-353.

⁷ Respecto a la iconografía del tiempo profundo, véase Stephen Jay Gould, *Time's Arrow/Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1987; Martin Rudwick, *Scenes from Deep Time. Early Pictorial Representations of the Prehistoric World*, Chicago y Londres, 1992.

todos devoran a todos, una orgía marina de picos hiperactivos y cuerpos retorcidos, en el que ningún animal parece tener jamás un momento de descanso⁸. En sus versiones más llamativas, esta iconografía adquirió popularidad a partir de la década de 1840, dándose también en la literatura: una batalla similar se produce en el *Viaje al centro de la Tierra* (1864) de Jules Verne, mientras los protagonistas cruzan un lago subterráneo, momentos pasados del tiempo profundo conservados en las entrañas de la Tierra⁹. En *El mundo perdido* de Arthur Conan Doyle y en su adaptación cinematográfica de 1922, los dinosaurios han sobrevivido a lo largo de las eras en una meseta aislada; en *King Kong* –en esencia *El mundo perdido* con simio añadido– viven en una isla remota.

Tales ficciones, en las que los dinosaurios y otros animales prehistóricos resultan no estar nada extintos, pueden relacionarse con un conocido ejemplo satírico de iconografía del tiempo profundo, nuevamente de Henry de la Beche. Su encabezamiento anuncia «Cambios horribles», y muestra un «profesor ictiosaurio» pronunciando ante sus congéneres una conferencia sobre un cráneo humano, del que afirma que «perteneció a uno de los órdenes inferiores de los animales». En otro tiempo se pensó que esta caricatura de 1830 sobre la «Reaparición de los ictiosaurios» se refería al famoso geólogo William Buckland, pero Stephen Jay Gould ha demostrado que es un gancho destinado a Charles Lyell, que en las primeras ediciones de su influyente libro titulado *Principles of Geology*¹⁰ defendía un modelo cíclico de la historia terrestre. Lyell se negaba a aceptar que los registros históricos sugieren direccionalidad: una evolución de las especies desde lo más simple a lo más complejo, en la que ciertas especies se extinguen. Sostenía que si bien los cambios medioambientales podían causar cambios periódicos en la fauna de una región, ninguno era definitivo. En el párrafo satirizado por de la Beche, Lyell afirmaba que criaturas muy similares a los ictiosaurios y a los dinosaurios cuyos esqueletos se estaban descubriendo en la costa y en las canteras de Dorset, muy bien podrían vivir en partes remotas del mundo, y tal vez reaparecieran en Inglaterra cuando las condiciones volvieran a serles propicias.

Mundos perdidos

La visión no direccional que Lyell intentó imponer al tiempo profundo podría considerarse una *répétition du mythe*, una reafirmación regresiva de una

⁸ M. Rudwick, *Scenes from Deep Time*, cit., pp. 64-67; si bien la descripción que de la Beche hacía del Dorset antiguo –*Duria antiquior*– es ciertamente caprichosa, la calificación de «alegre» y «neoclásica» que Rudwick da a la imagen resta importancia a las cualidades hoffmanescas y extrañas de ésta, que debieron de ser aún más pronunciadas para espectadores no acostumbrados a ver animales prehistóricos.

⁹ Véase David Standish, *Hollow Earth*, Cambridge (Massachussets), 2006, pp. 132-236.

¹⁰ S. J. Gould, *Time's Arrow*, cit., pp. 89-179.

visión cíclica del mundo, como Benjamin caracterizó las teorías del eterno retorno del siglo XIX, principalmente la de Nietzsche¹¹. Pero la idea de Nietzsche era en sí una versión pitagórica tardía de la concepción cíclica del tiempo, que mitólogos modernos como Eliade identificaron con las sociedades tradicionales. Eliade sostiene que éstas conseguían mantener controlado «el terror a la historia» concibiendo el tiempo como una repetición cíclica de arquetipos, acontecimientos y símbolos pertenecientes a un periodo primitivo en el que los dioses o los antepasados míticos recorrían la tierra. En la Grecia Antigua, los pensadores presocráticos —principalmente los pitagóricos— radicalizaron este enfoque con la idea de que todo se repite eternamente; cada momento se convierte en efecto en un arquetipo que retorna infinitas veces¹². Sin embargo, Nietzsche concluía que las ideas pitagóricas antiguas de repetición eterna difícilmente se pueden aplicar a los acontecimientos históricos, que en muchos aspectos son específicos y únicos. Una verdadera repetición de tales sucesos sólo sería posible si la Tierra comenzase de nuevo su «drama» después del primer acto; a esto apostaba el Nietzsche de los últimos tiempos con su doctrina del eterno retorno¹³.

El forcejeo de Nietzsche con la idea del eterno retorno había empezado a comienzos de la década de 1870, cuando reflexionaba precisamente sobre la pasión que el siglo XIX sentía por la historia. Conjeturaba que el historicismo tal vez resultase productivo; si uno se daba cuenta de que el Renacimiento había sido creado por sólo cien hombres, tal avance podría repetirse. Deleuze sostenía que la idea «abismal» que Nietzsche tenía del eterno retorno lleva el concepto al extremo, resaltando que la eterna recurrencia no basada en los arquetipos míticos sólo puede conducir a siglos sin referente, y por lo tanto a la diferencia¹⁴. Aunque la cultura moderna «remitifica» la repetición usando modelos históricos específicos o plantillas estereotipadas que funcionan como arquetipos industriales, su recurrencia cuasi-cíclica no es un sistema cerrado. Bajo el impacto de los traumas históricos, las repeticiones de la cultura de masas pueden producir mutaciones antinaturales que sirven de señales y portentos de cambio, como ejemplifican los recurrentes motivos de la ficción sobre el tiempo profundo en los siglos XIX y XX.

El mundo perdido de Doyle podría inicialmente considerarse una realización ficticia del mito del eterno retorno de Lyell: en un clima adecuado

¹¹ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk* [1927-1940], en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, parte I, Frankfurt am Main, 1991, pp. 177-178 [ed. cast.: *Libro de los pasajes*, Madrid, Ediciones Akal, 2005].

¹² Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return. Cosmos and History* [1954], Princeton, 2005, pp. 89, 119-123.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* [1874], en Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, parte I, Berlín, 1972, p. 237.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, París, 1968. Deleuze se basaba en los brillantes artículos publicados por Pierre Klossowski con el título de *Nietzsche and the Vicious Circle* [1969], Londres, 2005.

para ellos, y aislados de sus enemigos, los dinosaurios han sobrevivido de hecho. Sin embargo, el trasfondo ideológico es decididamente antilyelliano. La obra de Doyle presenta un progresismo imperialista profundamente arraigado: exploradores británicos blancos que encuentran una naturaleza monstruosa que ayuda a entender la historia natural en lugar de debilitar la historia, una cápsula del tiempo que no deshace la direccionalidad. En lugar de representar la supervivencia de bolsas aisladas de tiempo profundo, por el contrario, *Parque Jurásico* y sus continuaciones muestran la reconstrucción de la especie extinta, por amabilidad de la nueva tecnología. Como ejemplo de naturaleza nueva y artificial que se descontrola peligrosamente, estos dinosaurios sustituyen a los tsunamis, la subida del nivel del mar y la desertización. Clones de antiguos modelos genéticos, los neodinosaurios naturalizan la nueva naturaleza antinatural; pero el hecho de que enseguida escapen del control humano sugiere que la recurrencia puede destrozar una situación dada. Una mezcla similar de elementos progresistas y retrógrados se encuentra en *El mundo sumergido*, la novela de J. G. Ballard publicada en 1962, que muestra un mundo inhabitable debido al aumento de las temperaturas y del nivel del mar. La causa no es la ciencia desbocada, sino una «repentina inestabilidad solar»¹⁵. A este respecto, Ballard parece mirar hacia atrás, evitando abordar el derrumbe medioambiental provocado por los humanos. Sin embargo, el mismo hecho de que la causa del cambio medioambiental en las primeras novelas de Ballard –incluida la superior *El mundo de cristal*– sea completamente incontrolable, y a veces desconocido, crea una sensación extraña de historia antinatural en marcha.

Tales fantasías sobre el tiempo profundo, que devuelven la historicidad a la naturaleza por medio de retornos cíclicos, son una fuente obvia del actual debate sobre el cambio climático. Los supuestos sobre el futuro están plagados de ficciones ideológicas; muchos, de hecho, intentan aprovechar la fuerza de estas ficciones para sus fines. La visión que Ballard ofrece de un futuro Londres semisumergido tiene descendientes cinematográficos como *Waterworld* (1995) y *A.I.: Inteligencia artificial* (2001) de Kubrick/Spielberg, así como la descripción que Al Gore hace de una Nueva York inundada. Gore y otros hacen un uso pragmático de la ficción sobre el tiempo profundo para intentar «concienciarnos» de los riesgos que plantea nuestro estilo de vida occidental, si no lo cambiamos (aunque deberíamos seguir siendo consumidores leales para mantener la economía en marcha). Pero se abstienen de sacar a primer plano y cuestionar su propio *status*. Satisfechos con dramatizar la dirección peligrosa en la que avanza la naturaleza debido a las intervenciones humanas, consideran no obstante dichas intervenciones como prácticas específicas que causan contaminación, y sólo marginal o intermitentemente como síntomas de una sociedad tan profundamente inestable como la nueva naturaleza que intentan dirigir. Así no ofrecen alternativa fundamental a la sugerencia de

¹⁵ J. G. Ballard, *The Drowned World* [1962], Londres, 1999, p. 70.

que el curso tomado por la naturaleza debido a las actividades humanas es tan inevitable e incambiable como la trayectoria de la propia sociedad.

Los desastres sociales son naturalizados y los desastres «naturales» se consideran causados por el hombre, pero no susceptibles de intervención; la sociedad se percibe a su vez como algo sometido a una fatalidad casi natural. En este contexto, el tiempo de la modernidad capitalista se despliega como una dialéctica de repeticiones catastróficas y una linealidad cuya aparente inevitabilidad es en sí mítica, como Benjamin veía muy claramente. Si las repeticiones de la industria de la cultura pueden registrar y sugerir el cambio, el propio cambio se convierte en otra forma de destino mítico, que distribuye la riqueza y la salud a unos, y el desastre a otros. Viendo Nueva Orleans destruida por el huracán Katrina, uno no necesita buscar teorías de la conspiración referentes a la incompetencia del gobierno de Bush y del FEMA para concluir que todas las partes actuaron efectivamente como si intentaran cimentar la creencia de que tanto la naturaleza como la sociedad, en cuanto segunda naturaleza, están tan descontroladas como para convertir cualquier intento de intervención en un ejercicio de futilidad.

Segundas naturalezas

Tanto en «La idea de la historia natural» como mucho más tarde, en *Dialéctica negativa*, Adorno se basó en la interpretación marxista que el joven Lukács hizo del concepto hegeliano de la segunda naturaleza. Esto significaba un «mundo alienado y muerto», una representación cosificada de relaciones sociales empobrecidas¹⁶. A este respecto, la «segunda naturaleza» hace referencia a los productos osificados del trabajo humano, como un espectáculo fetichista de artefactos aparentemente autónomos situados más allá del control humano, mientras que la propia «primera naturaleza», sometida como está por la ciencia, experimenta un proceso similar. Si esta interpretación lukácsiana-adorniana de la segunda naturaleza difiere de los usos idealistas anteriores, éstos ya eran variados: mientras que Hegel se mantuvo cercano al significado común de segunda naturaleza como «convencionalismo», en sus últimos años Schelling historizó el concepto.

La expresión «segunda naturaleza» tiene una larga historia como significante de «convencionalismo», desde Cicerón hasta Montaigne y Pascal, pero adquirió un nuevo significado, una nueva urgencia, con Rousseau, y con la interpretación simplificada de que el pensamiento rousseauiano exigía un «retorno a la naturaleza», concebida como un estado de gracia e inocencia. En el giro histórico experimentado en el pensamiento de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, la «segunda naturaleza» pasó a ser vista –por Schiller entre otros– como la potencial reafirma-

¹⁶ T. Adorno, «Idee der Naturgeschichte», cit., pp. 355-356.

ción en la sociedad humana de algo que se parece a la inmediatez y a la armonía de la naturaleza, posiblemente con ayuda del arte¹⁷. Hegel, por supuesto, se manifiesta estrictamente contrario a tal concepción de la segunda naturaleza. Crucialmente, para él, la mala inmediatez de la «primera naturaleza» ha sido destruida, y no puede haber vuelta a ella; los intentos de reformar la moralidad y las costumbres «de acuerdo con la naturaleza» son extremadamente dudosos. Declarando que el sistema jurídico es «una segunda naturaleza» en la medida en la que no sólo se impone, sino que también se vive, desde el exterior, considera que *das Sittliche* –lo moralmente justo– se convierte en *Sitte*: una costumbre, segunda naturaleza. Si el hábito ejerce un control excesivo, sus consecuencias son negativas. Hegel señala que «el hombre también muere de hábito», y que el propio Espíritu es movimiento, destruyendo la mismidad de la naturaleza. Hablando del antiguo Egipto, resalta que un estado de civilización en el que todo está fijado y es convencional, una segunda naturaleza cómodamente habitada, es «contrario a la naturaleza del Espíritu»; la tarea histórica del Espíritu es la de destruir tales hábitos complacientes¹⁸.

Mientras que la concepción hegeliana de la segunda naturaleza sigue en deuda con su antiguo significado de «convencionalismo», Schelling usa de hecho la expresión «segunda naturaleza» como sinónimo del Espíritu y su expresión histórica. Tal como Schelling lo indica en la versión definitiva de *Philosophy of Mythology*, la historia humana equivale a una segunda creación¹⁹. La naturaleza palidece en comparación con esta nueva forma de historia: es un círculo cerrado, un espacio sin historia. Schelling declara repetidamente que la creación fue el resultado de un intercambio dialéctico entre tres *Potenzen*, poderes o potencias que son tres aspectos de Dios: el *Seinkönnen* (lo que puede ser) puro, o el sujeto, el *Sein* (ser) puro o el objeto, y el sujeto-objeto, es decir el *Geist*. En lo absoluto, antes de la creación, estas potencias se mantenían latentes; las activó un acto inmemorial, una transición de la *Wille* (voluntad) al *Wollen* (querer) en torno a la cual giran las últimas obras de Schelling²⁰. Aunque estos tres poderes y sus movimientos dialécticos tienen sus equivalentes en el pensamiento hegeliano, Schelling sostiene que la dialéctica de Hegel seguía siendo meramente lógica, que su filosofía, al partir de la idea, nunca pue-

¹⁷ Véase Norbert Rath, *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Münster, 1996.

¹⁸ G. W. Hegel, *Grundlagen der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatsrecht im Grundrisse* (Werke, vol. 7), Frankfurt am Main, 1970, p. 302; y *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke, vol. 12), Frankfurt am Main, 1970, p. 255.

¹⁹ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* (2ª parte), en *Schellings Werke. Fünfter Ergänzungsband*, München, 1943, p. 10.

²⁰ El sistema de las tres potencias se estudia y desarrolla en las tardías *Philosophie der Mythologie* y *Philosophie der Offenbarung*, repetidamente impartidos a modo de ciclos de conferencias durante las décadas de 1830 y 1840 y publicados a título póstumo. Véase, por ejemplo, *Philosophie der Offenbarung*, en *Schellings Werke, Sechster Ergänzungsband*, München, 1954, capítulos 4, 5, y 8 (pp. 55-93, 147-174).

de aceptar el acto de la creación en sí, ni la historia real²¹. La tercera potencia –la del Espíritu, que es un *Können* consciente de sí mismo, o la completa manifestación del sujeto en el objeto– triunfa en la conciencia humana. Éste es «el fin de la naturaleza», la aparición en la conciencia humana de «otro mundo, el espiritual», por encima de la naturaleza²².

Mientras que la *Naturphilosophie* de Schelling resalta la progresiva espiritualización y por lo tanto la historicidad de la naturaleza, este movimiento no podía avanzar más; al final, la naturaleza se instalaba en patrones cíclicos que la historia humana acabaría destruyendo. Sin embargo, Schelling aún concibe el proceso teogónico de la mente humana –la revelación gradual de Dios en la mitología– como un proceso natural, porque es una cadena causal de acontecimientos en esa mente, y no una revelación divina directa²³. A este respecto, su obra refleja los cambios experimentados a comienzos del siglo XIX, cuando la «historia natural» se hizo histórica en el sentido moderno. Cuando Schelling concibe la historia humana –condensada en la mitología– como historia natural, le está aplicando a aquella el nuevo paradigma, a pesar de minimizar la historicidad de la «primera naturaleza». La mitología entendida como sucesión de dioses, como politeísmo histórico, está modelada por la interrelación de las tres potencias, pero éstas actúan ahora como causas puramente naturales. El Hombre, sostiene, quería dominar libremente sobre las tres potencias, pero por el contrario acabó siendo dominado por ellas. Saliendo lentamente de su estado caído, el Hombre desarrolló una mitología que permitió a la mente humana elevarse hasta un nivel en el que, por fin, está listo para la verdadera Revelación [cristiana]. La noción de segunda naturaleza planteada por Schelling oscilaba, por lo tanto, entre el fin de la naturaleza por una parte, y la reafirmación de la naturaleza en la historia humana, por otra; un movimiento concebido en función de la historia natural, en cuanto proceso natural.

El desfile de dioses y mitologías de Schelling –cuya secuencia se supone que refleja el dominio sucesivo de las tres potencias, conduciendo a la Revelación– puede parecer singularmente carente de importancia tanto para las preocupaciones del siglo XIX como para las actuales; pero se acerca sorprendentemente a Adorno al cuestionar la dicotomía del mito/naturaleza ahistórico y del «ser histórico»²⁴. A pesar de todas sus cualidades

²¹ Véase la extensa crítica a Hegel incluida en la versión berlinesa de las conferencias sobre la Revelación, pronunciadas en 1841-1842, conocidas a través de la transcripción de Paulus, y publicada como F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt am Main, 1977, pp. 121-139.

²² F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, cit., p. 107.

²³ Véase F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* (parte I), en *Schellings Werke, Sechster Hauptband. Schriften zur Religionsphilosophie 1841-1854*, Múnich, 1927, pp. 378-379.

²⁴ Al sostener que «ya hay una dinámica histórica implícita en los grandes mitos», Adorno se refiere a la muerte de Urano a manos de Cronos que a su vez es destronado por Zeus, una sucesión que interesaba a Schelling. T. Adorno, «Idee der Naturgeschichte», cit., p. 363.

oníricas, el concepto de segunda naturaleza asumido por Schelling proporciona impulsos para la reflexión: ¿acaso los ideólogos del libre mercado no invocan efectivamente una «segunda creación» que hace que este mercado y su superestructura política evolucionen de un modo semiautónomo? La sucesión de mitologías ha dado lugar a la lógica económica; incluso quienes se oponen al capitalismo del *laissez-faire* y se muestran partidarios de cierto grado de reglamentación –por ejemplo, en el terreno de la investigación biológica y del control del clima, como Fukuyama, Stern o Diamond– parecen aceptar la naturalización del actual orden político y económico. A pesar de que este régimen también ha dado lugar a una nueva historia antinatural que arrasa el planeta, y ha creado tecnologías que alteran la sustancia de la propia humanidad, las respuestas a estas evoluciones se mantienen, no obstante, dentro de los límites de esa lógica. Aun cuando al final conduzca al hundimiento social y ecológico, dos siglos de supuestos científicos y ficticios han hecho que dicho resultado parezca familiar, o incluso aceptable.

Resignación entrópica

La inevitabilidad del final de la vida se ha convertido en un tópico, principalmente a través de las versiones populares de la idea de entropía, consagrada en la Segunda Ley de la Termodinámica. Rudolf Arnheim resumía esta evolución a comienzos de la década de 1970:

Cuando empezó a entrar en la conciencia pública hace aproximadamente un siglo, sugería una visión apocalíptica del curso de los acontecimientos en la Tierra. La Segunda Ley establecía que la entropía del mundo se esfuerza por alcanzar un máximo, lo cual equivalía a decir que la energía del universo, aunque en cantidad constante, estaba sometida a una disipación y una degradación cada vez mayores. Estos términos tenían un tono claramente negativo. Congeniaban con el ánimo pesimista de la época [...] De acuerdo con el inteligente tratado de Henry Adams, *The Degradation of the Democratic Dogma*, «para el historiador vulgar e ignorante sólo significaba que el montón de cenizas iba aumentando de tamaño». El sol iba disminuyendo, la Tierra se enfriaba, y no pasaba día sin que los periódicos franceses o alemanes «publicasen un inquietante artículo sobre la supuesta decrepitud social»²⁵.

Mientras Arnheim escribía esto, el artista Robert Smithson estaba ocupado dominando la entropía que había tras su propia noción antiidealista de la historia, en la que la escultura minimalista, las ruinas, la expansión urbana, los desastres naturales y la minería a cielo abierto son otras tantas señales que apuntan a un tiempo entrópico final en el que «todo el universo arderá y se transformará en una mismidad generalizada»²⁶. A pe-

²⁵ Rudolf Arnheim, *Entropy and Art. An Essay on Disorder and Order*, Berkeley (California), 1971, p. 9.

sar de las credenciales posmodernas de Smithson, Jennifer Roberts sostiene con acierto que dicha noción no se resiste «al concepto de historia predeterminada y escatológica» sino que lo naturaliza, y que proporcionaba a Smithson «un respaldo cósmico a su propia aversión al activismo, político o de otro tipo»²⁷. Los propios monumentos de Smithson a este fin de los tiempos ansiosamente anticipado –desde los poco espectaculares «monumentos de Passaic», descritos y representados en su famoso ensayo fotográfico, hasta el «Spiral Jetty»– siguen siendo importantes. Pero también pueden considerarse como parte de un cuestionable proyecto de naturalización: la historia natural concebida a escala grandiosa como una decadencia y un hundimiento inevitables, como un espectáculo de destrucción contemplado con alegre complicidad.

En el giro marxista a la concepción hegeliana de la segunda naturaleza, desde Lukács a Guy Debord, el «hábito social» considerado como una segunda naturaleza acabó siendo reinterpretado como un fetichismo de la mercancía y sus ilusiones ideológicas. Debord afirmaba que «la aparición fetichista, puramente objetiva, de las relaciones espectaculares oculta el hecho de que hay relaciones entre hombres y entre clases: una segunda naturaleza parece dominar nuestro entorno con sus leyes fatales». Estas «fatales leyes» seminaturales pueden, por una parte, parecer profundamente teleológicas y lineales, un inevitable proceso en el que las personas tienen constantemente que adaptarse al progreso; por otra parte, pueden presentarse como un eterno retorno del crecimiento económico y la recesión, de la guerra y la paz, del trabajo y el ocio. El tiempo rígidamente estructurado y compartimentado del espectáculo se vuelve, como señalaba Debord, «cuasi-cíclico», pero esta temporalidad cuasi-cíclica se determina en su otro, el eje del progreso fatalista, que es indistinguible de la ruina²⁸.

Una y otra vez Robert Smithson se refería a los dinosaurios y su extinción, elogiando a los artistas que ilustraban los episodios del tiempo profundo en el Planetario y en el Museo de Historia Natural de Nueva York para realizar en forma visual «concepciones» fungibles de la catástrofe suprema, basadas en las regiones más inaccesibles del «espacio y el tiempo». En sus mentes han viajado a las zonas prohibidas, a los espacios cegadores²⁹. Desde un punto de vista entrópico, los dinosaurios están muy presentes: también nosotros somos dinosaurios. ¿O son los dinosaurios sencillamente ciertas naciones, ciertas clases? Los reportajes mostrados en televisión sobre Nueva Orleans barrida por el huracán, la mayoría de cuyos habi-

²⁶ Robert Smithson, «Entropy and the New Monuments» [1966], en *The Collected Writings*, Berkeley (California), 1996, p. II

²⁷ Jennifer Roberts, *Mirror Travels. Robert Smithson and History*, New Haven (Connecticut) y Londres, 2004, p. 9.

²⁸ Guy Debord, *La société du spectacle* [1967], París, 1992, pp. 26, 149-164 [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000].

²⁹ Mel Bochner y Robert Smithson, «The Domain of the Great Bear» [1966], en R. Smithson, *Collected Writings*, cit., p. 33.

tantes en peligro eran pobres y negros, sugerían un futuro paisaje primitivo en el que la naturaleza castiga a quienes pierden en la supervivencia económica de los más aptos.

Vuelve el superhombre

Foucault y otros de ideas similares han caracterizado la sociedad moderna como el régimen de la biopolítica. En las formaciones sociales más antiguas, el cuerpo humano biológico no era como tal el sujeto de la política; la biopolítica moderna supone la medicalización de la población, garantizando una menor mortalidad infantil y un nivel de atención sanitaria sin precedentes³⁰. Entendida como la gestión de la *bios* humana, la biopolítica siempre tiende a la transformación de la primera naturaleza por la segunda naturaleza en otra cosa: cuidar la naturaleza humana se convierte imperceptiblemente en mejorarla, ya sea en un contexto racista o en un contexto ideológico en apariencia más benéfico. Parecería entonces que la biopolítica implica un enfoque típicamente moderno, progresivo y lineal de la historia: se toman medidas para garantizar una población más sana y productiva –y más manejable– en el futuro. Pero la temporalidad de la biopolítica también puede morderse el rabo, en forma de oníricos supuestos de vuelta a la grandeza perdida.

El *Übermensch* de Nietzsche se concebía como dicho retorno. Para Nietzsche, la idea darwininiana de selección natural era demasiado determinista: la naturaleza (humana) es mucho más flexible y susceptible de modelado artificial. Aunque la sociedad moderna había creado masas de pobres y proletarios, nivelando las jerarquías y erosionando la cultura, el eterno retorno acabaría provocando una inversión de este proceso, creando un nuevo tipo de estetas soberanos y no afectados por la moralidad cristiana. Sin embargo, la naturaleza tal vez no funcione con suficiente rapidez, y Nietzsche albergaba la fantasía de una elite que asuma el control de este eterno retorno. Indignado ante la segunda naturaleza de la cultura historicista, ante la opresión ejercida sobre la vida debido a la manía por lo histórico y por copiar formas de la cultura antigua y de culturas no occidentales, Nietzsche declaró que el *Übermensch* –en sí una creación artificial– actuaría como invernadero para plantas extrañas y elegidas³¹. Con esta expresión parece acercarse a Huysmans, aunque su visión de una naturaleza artificial y antinatural se renaturaliza en cierta medida por

³⁰ Véase en especial Michel Foucault, «*Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France 1975-1976*», Nueva York, 2003.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, en Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 8, segunda parte, Berlín, 1972, p. 90 [fragmento 152]. Aunque Nietzsche usaba con frecuencia el término *Kultur* en el sentido ahora dominante, para referirse a una sociedad y a sus logros (como en «cultura del Renacimiento»), pasajes como éste nos recuerdan que la *cultura* latina se refería ante todo a la agricultura y la horticultura.

el recurso a modelos probados y de confianza, aunque no los copie sumisamente. Como resultado de una intervención activa en el círculo eterno, el *Übermensch* iba a ser una segunda o tercera venida del aristócrata renacentista y del ateniense antiguo, dichosamente desprovistos de la moral cristiana.

Producto de un programa reproductivo, el superhombre de Nietzsche es de hecho una forma ficticia de tercera naturaleza. Tanto los pensadores idealistas como –en menor medida– los marxistas eran reacios a reflexionar sobre la transformación de la primera naturaleza mediante avances científicos y tecnológicos. La segunda naturaleza no sólo es una superestructura impuesta a la primera naturaleza; interviene en ella para generar la tercera naturaleza de la historia antinatural. Si la segunda naturaleza se vuelve cada vez más «desmaterializada» debido a la tecnología de la información, conduciendo a visiones neoidealistas de un capitalismo limpio y desmaterializado –véase la reciente fiebre de las empresas por instalarse en *Second Life*, la comunidad de Internet tan promocionada y de nombre tan revelador– el ascenso de la tercera naturaleza es un claro recordatorio del carácter fantasmal de tales afirmaciones³². En principio, la tercera naturaleza es tan antigua como la intervención humana en la primera naturaleza, pero sólo se ha vuelto verdaderamente visible y pensable con los avances de la ciencia y la tecnología modernas, generando fantasías de poner fin a las enfermedades e incluso de triunfar sobre la mortalidad, y al mismo tiempo conduciendo a los temores del ecocidio. Porque la tercera naturaleza del derrumbe ecológico es el anverso de la tercera naturaleza de la mejora biopolítica. No hace falta decir que sus efectos serán mortales para esos superhombres económicos y genéticos que pueden permitirse la tecnología más reciente para sobrevivir a los Katrinas de la nueva naturaleza.

La interrelación entre la biopolítica y el cambio climático ya la había indicado, en un registro fantasmagórico, Charles Fourier a comienzos del siglo XIX. Convencido de que había encontrado en el ámbito psicológico «leyes de atracción» que encajaban con las de Newton en el mundo físico, Fourier procedió a proponer una reforma de la sociedad de acuerdo con estas leyes, con la naturaleza humana. La asociación de los seres humanos libres en el Falansterio no sólo haría que la humanidad alcanzase su propio destino, sino que también provocaría cambios en el entorno natural. El famoso pro-

³² En un uso distinto del término «tercera naturaleza», McKenzie Wark la definió en 2001 como «la transformación de naturaleza y segunda naturaleza en un paisaje de información capaz de controlar el proceso de transformación de la naturaleza en segunda naturaleza» («Spatial Discussions», disponible en www.nettime.org). Al restringir la «segunda naturaleza» a la cultura material, y usar la expresión «tercera naturaleza» para denotar la tecnología de la información, Wark parece aceptar las interpretaciones semiidealistas de la década de 1990 sobre la «nueva economía». No veo razón para distinguir la tecnología de la información como tal de la segunda naturaleza, aunque ciertamente es un factor crucial en la transformación de la primera y la segunda naturalezas en la tercera naturaleza.

nunciamiento de Fourier de que el océano se convertiría en limonada es indicativo de su extremada fe en la transformabilidad de la naturaleza, siempre que la sociedad humana sea capaz de enmendar sus procedimientos. En un asombroso texto sobre «el deterioro material del planeta», aseguraba que el perceptible enfriamiento del planeta –se produjeron de hecho una serie de años extremadamente fríos a comienzos del siglo XIX– se situaba en claro contraste con el calentamiento esperado del clima debido a la contaminación industrial³³. Este curso extraño e ilógico asumido por la naturaleza sólo podría explicarse por la reacción del planeta al orden social enfermo y antinatural que prevalecía: una evolución social en el sentido fourierista, por contraste, convertiría el mundo en una tierra de abundancia. La famosa sátira de Grandville contra la utopía de Fourier, en un dibujo que representa aves asadas cayendo del cielo, hace cruel justicia a este aspecto de las obras de Fourier. Pero la adopción de motivos utópicos populares también da gran fuerza a su visión, y subraya las ventajas del cambio radical. En claro contraste con Gore o Diamond, Fourier sostenía que para que el planeta sobreviviese había que cambiar todo el sistema social.

El espectáculo biopolítico

Foucault rechazaba con sequedad la sugerencia de que la moderna puede ser una «sociedad del espectáculo», negándose a mencionar siquiera el nombre de Debord. Por el contrario, Foucault insistía en que «somos mucho menos griegos de lo que pensamos. No estamos en el anfiteatro ni en el escenario, sino en la máquina panóptica, investida por sus efectos de poder, que traemos a nosotros mismos porque formamos parte de su mecanismo»³⁴. En sus últimos años, la idea de biopolítica pasó a complementar y en parte desplazar a la de disciplina. La administración biopolítica de la vida parecía entonces fundamental para la forma de gobierno «democrática» y la «totalitaria», una forma de poder más sutil y también más radical y penetrante. Pero Foucault, que identificaba la idea de espectáculo con las torturas y las ejecuciones públicas en el Antiguo Régimen, difícilmente se puede considerar un crítico perspicaz de la concepción del espectáculo debordiana, basada como está en la representación cosificada de las relaciones sociales en las mercancías. Al final, ¿no acabaron los procedimientos biopolíticos teorizados por Foucault absorbidos por el espectáculo y transformados en él? Al igual que las formas de biopolítica tienen valor espectacular –como en *Kraft durch Freude*, por ejemplo– el espectáculo se hace cada vez más biopolítico, como muestra el aumento de la cirugía plástica.

³³ Charles Fourier, «Détérioration matérielle de la planète», en René Schérer (ed.), *L'Écosophie de Charles Fourier. Deux Textes inédits*, París, 2001, pp. 31-125.

³⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, 1975, p. 253 [ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1994].

En referencia a las últimas obras de Foucault, Bruno Latour comentaba que la sociedad moderna no puede ser derrocada porque está diseñada para que no lo sea; aunque estrictamente hablando esto equivale a poco más que a un sofisma, como si las intenciones de los diseñadores garantizaran el éxito, las probabilidades no son exactamente favorables³⁵. Cualquier ruptura deberá forzarse desde las pequeñas grietas del orden existente, pequeñas mutaciones en el avance repetitivo de dicho orden. Quizá en esta situación la grotesca figura de Mickey Cuvier, protagonista de un grupo de instalaciones del artista Mark Dion, pueda servir de especie de modelo disfuncional. Mezcla de Mickey Mouse y el gran taxonomista Georges Cuvier, que participó en las primeras reconstrucciones y clasificaciones de animales extintos poco después de 1800, este personaje –representado por un muñeco de Mickey Mouse– preside varias disposiciones a modo de estudio, incluida una titulada *The Taxonomy of Non-Endangered Species* [Taxonomía de las especies que no están en peligro de extinción] (1990), con un estante de frascos de conservación que contienen mutantes populares como la Pantera Rosa, el Pájaro Loco y Big Bird (el Paco Pico/Abelardo de Barrio/Plaza Sésamo). Cuvier explotaba el orden simbólico de su tiempo mediante una taxonomía rígida de las criaturas extintas, a pesar de que negaba la evolución de las especies; Disney fue el creador de un grupo de nuevas especies artificiales. Al mezclar a los dos en la figura de Mickey Cuvier, Dion ha creado un híbrido antinatural que es más que la suma de sus partes, sugiriendo la necesidad de cuestionar cualquier ideologización de la primera, la segunda y la tercera naturaleza como destino inmutable.

³⁵ Bruno Latour, «Let the Dead (Revolutionaries) Bury the Dead», 2006, disponible en www.bruno-latour.fr.