

TALLER ABIERTO

ESPIRITUALIDAD PARA LAICOS

Jorge Riechmann

[Estarían bien unas líneas a modo de preliminar que ubiquen el encuentro/taller, la figura de Riechmann (incluyendo la amenaza del proceso que afronta), la importancia de su libro, el contenido de esta charla y cuándo tuvo lugar la misma].

JORGE RIECHMANN: “Ecoespiritualidad para laicos”
[Altoparlante, 2025] parte de esta experiencia contemporánea de crisis ecológica y de civilización. Yo creo que es un fin de mundo, aunque nos cuesta mucho asumir esta perspectiva. Además de tener que hacer frente —como todos los seres humanos han tenido que hacerlo— a esas dimensiones abismales de confrontación con la muerte, la finitud, la fragilidad humana, las formas de fracaso y todo esto que las formas de espiritualidad han ido abordando, nos tocaría abordar preguntas como qué hago, no ya con la muerte individual o la de las personas cercanas, sino con la muerte civilizatoria. Esto es difícil de elaborar; yo llevo unos cuantos años con ello. Por ahí los dos grandes asuntos, las dos grandes dimensiones de las espiritualidades y de las ecoespiritualidades, tienen que ver por un lado con esas vivencias de conexión con otros seres y con la red de la vida, y por otra parte con el descentramiento del ego, el sentirse y vivirse como uno más entre los Diez Mil Seres de la Tradición china y no ordenar el conjunto de todo en torno a los egos individuales. Casi todas las tradiciones sapienciales señalan estos dos elementos, aunque en mi caso planteo una ecoespiritualidad para laicos.

En la última parte del libro —que, como habéis visto, es un “cuaderno de apuntes” y así se subtitula— están esas aproximaciones a la poesía, que ha sido, desde que tengo uso de razón, la manera de ir avanzando y entendiendo un poco de este mundo grande y terrible, como decía Antonio Gramsci.

AMADOR FERNÁNDEZ-SAVATER: Una sensación que tuve cuando te leímos fue que, dentro de la reacción de alarma, había algo de propuesta de vida buena, algo gozoso que leer. Esas ecoespiritualidades, ¿cómo se plantean? ¿Como una resistencia, como un modo de vida post fin de mundo, como maneras alternativas de habitar el mientras?

J.R.: Diría que una de las vías para hacer frente a una situación casi inasumible, que nos desborda por muchos lugares, sería la aproximación que hago a veces entre las figuras de Kant y de Gerónimo, tan disímiles pero que tienen ese punto de contacto de hacer lo que sentimos que hay que hacer, aunque sea un poco fuera de la razón instrumental, convencida de sus metas y victorias políticas. Eso por una parte. Luego están las perspectivas, las posibilidades de que en esas vivencias, situaciones o prácticas de conexión, logremos una forma de vida mejor, aunque las circunstancias que nos toque vivir sean ominosas.

JAIME: A mí esta lectura me pareció gozosa. Me gustó mucho el fragmento de la sindicalista estadounidense que va con la bici, se cae en un bache y se rompe un dedo, y su nieta lo primero que aprende a decir es que «la abuela se cae». Y ella reflexiona y piensa: «Claro, eso es lo que he hecho toda mi vida. Caerme y volverme a levantar». Me gustaba pensar que realmente la señora se va a seguir cayendo, porque el bache sigue ahí, pero se levanta con alegría, coge la bici y continúa.

CATALINA: Tirando de este mismo hilo del caerse y levantarse, a mí me ha gustado algo que dices: recoger los pedazos y construir con ellos un mosaico diferente. Eso me parece una propuesta muy bonita y muy esperanzadora, teniendo en cuenta que eres bastante pesimista, todo hay que decirlo. Una de las cosas que nos anima es la búsqueda de una esperanza, sabiendo que el momento es efectivamente difícilísimo; toda la producción de conocimiento va en una línea que no nos invita nada al optimismo, pero sí creo que hay motivos para la esperanza.

J.R.: Sí: ahí están los casos de Emily Dickinson, Goethe o Rousseau: esa capacidad de hacer pie en lo que yo llamo *el ahí*, y ser capaces de experimentar el puro goce de existir. Es una posibilidad accesible casi siempre, menos cuando estamos aquejados por un dolor muy intenso. Salvo en esas condiciones, tenemos una conexión siempre posible con lo que se podría llamar *lo abierto*. Eso es importante no perderlo de vista en las situaciones duras.

A.F-S.: Yo creo que tenía sentido empezar este taller con Pierre Hadot, porque hay algo en su idea de que la transformación del ser humano es bien compleja. ¿Cómo es posible no sentir el goce puro de existir? ¿Cómo es posible que olvidemos verdades tan evidentes y estemos enganchados a una mala vida; a hábitos tan destructivos para nosotros mismos, para los demás, para el planeta? Me viene la experiencia del psicoanálisis que dice que el ser humano es un bicho con todos sus afectos, por un lado, pero también con todo su potencial de destrucción. Entonces, yo encuentro un punto ciego a veces en el ecologismo, que tiene toda la verdad de su parte pero es incapaz de tocar el deseo, este deseo ambiguo por el que olvidamos verdades evidentes como gozar de la vida en lugar de acumular mil cosas que nos llevan a no estar atentos a lo que está pasando. Me parece que en tu libro

hay un intento de preguntarnos cómo podemos aterrizar eso. A veces leo textos ecologistas y pienso: toda la verdad está de este lado. Pero, claro, el ser humano no es un bicho que atiende solamente a razones solamente. A mí la cuestión de los ejercicios espirituales me interesó por eso: tiene que haber prácticas de transformación que nos incorporen las verdades. Esa es un poco la línea de Pierre Hadot. La filosofía no solo tiene que ser verdades, sino también prácticas que nos incorporen y que nos cambien. Esta discusión la he tenido a veces con Yayo Herrero. Yo la escucho y digo: por favor, obedezcámosla todos. Pero veo que la razón no alcanza. ¿Cómo podríamos transformar algo que es inquietante de lo humano, que es: «No tengo por qué hacer el bien. Por muy informado que esté de lo que es bueno para mí, no lo voy a seguir porque estoy enganchado a otras vibraciones, a otras intensidades, a otras pasiones...?»»

J.R.: Coincido bastante con lo que sugieres. Lo que hace falta es combinar la dimensión de las necesidades y de los afectos, con toda la complicación que eso tiene. Tenemos que conservar los aspectos de crítica, que son necesarios, como los anclajes y las potencialidades de la razón. No una razón con mayúsculas, sino como formas de racionalidad ecológica relacionadas con distintos valores. Pero no podemos decir adiós a la razón y a la gravedad de la crisis ecológico-social: la policrisis. Y al mismo tiempo, como sugiere Amador, no nos basta con ese acumular conocimientos, hacer buenos análisis, porque podemos desear cosas que son incompatibles. Tenemos deseos que son contradictorios, que son absolutamente dañinos para nosotros y para los demás, y ahí hace falta un trabajo de depuración. Tenemos que lograr deseos capaces que puedan ser más fuertes, que puedan contrarrestar esos deseos indeseables. Por eso es tan importante el trabajo sobre uno mismo. Y el trabajo de Hadot, desde que lo descubrí hace años, me pareció muy convincente. Siempre

incluyo una parte de la práctica de ejercicios espirituales de Hadot.

A.F-S.: Yo creo que tu libro sí contagia otro deseo a través de la poética.

ONANEY: Me ha gustado mucho esta parte en la que hablas de la cultura. Lo conectaba con una polémica que he visto hoy en Instagram: ¿por qué se teme hoy más a los artistas que a los activistas en algunos ámbitos de la cultura? Pensaba en esa cultura como una herramienta muy poderosa para ir más allá de la razón y enganchar con la emotividad, para hacernos corpóreos y sentir ese respeto y esa conexión con lo natural, que lo sintamos como un concepto y no como algo que tenemos que hacer porque es bueno. Me ha gustado esa defensa de la cultura para hacer frente a la muerte, que puede ser una herramienta muy útil junto a esos ejercicios de espiritualidad.

MARINA: Hablas mucho de los ejercicios espirituales, que en tu caso son en un contexto de campo, de esa conexión con la naturaleza, de detalles como coger una piedra, saludar a los pájaros y los árboles por su nombre, y yo intentaba contexto llevarlo a mi contexto urbano imperfecto, a un contexto como el de Madrid, que no es una ciudad ideal, y me pregunto si esas conexiones se pueden hacer en un entorno hostil. No sé si es un engaño, pero yo estoy encantada con la ciudad y sus contradicciones. A mí es algo que me aporta, no sé si espiritualidad es la palabra. Por ejemplo, me enriquece la luz que se refleja en mi casa a las seis de la tarde, que no es la luz del sol directa, es la luz que refleja una fachada de aluminio, y entra en mi salón de una manera que a mí me gusta. Siempre disfruto de ese momento. O de los parques ordenados y plantados. No sé si crees que hay resquicios para encontrar esa forma de vida buena, o esa armonía. Yo no quiero irme a vivir al campo. Mi ejercicio es conectar con mi trayecto de bus todos los días.

J.R.: Sin duda, la ecoespiritualidad también es para urbanitas. Yo soy de Madrid, he vivido la mayor parte de mi vida en Madrid. En mi caso lo importante es que desde niño —mis padres eran montañeros—subíamos todos los sábados a la Sierra de Guadarrama, en la confluencia de tres valles. Esas montañas han sido para mí un paisaje de infancia. También pasábamos vacaciones en Pirineos, en tienda de campaña o en caravana, casi todos los veranos de mi infancia y adolescencia. Creo que esa posibilidad de conexión con estos ecosistemas es muy importante. Dicho lo cual, en las ciudades, esa posibilidad de conexión con lo inmediato puede darse. Hay textos de Teresa de Jesús... O de Emanuel Swedenborg —uno de los místicos más arrebatados acá en Europa, para quien la cosa comenzaba con cierto reflejo de luz sobre una berenjena en la mesa de una cocina. Esa posibilidad de conectar con las cosas más sencillas en la vida cotidiana se puede dar en cualquier lugar, quizá no tan fácilmente en unos como en otros. Esto nos cuentan los maestros sapienciales.

MAGDALENA: Yo he nacido en un pueblo agrario y he vivido esa influencia. Para mí una cosa es la observación estética y otra la conexión con la naturaleza, que tiene que ver más con un cuidado, con una necesidad. Mi experiencia es mirar al cielo para ver si llueve o no llueve, para saber si algo se hace o no se hace. Para mí la conexión tiene que implicar un nivel de responsabilidad, más allá de la mera observación. A lo mejor falta esa relación.

A.F-S: Me contaba el otro día un tinerfeño que hay toda una disputa con la crisis ecológica en las islas. Y decía que, al mismo tiempo que hay una conexión con el territorio, también surgió una polémica muy fuerte porque unos chicos habían hecho vivac en cierta zona. Y él decía que quería defender una ecología que nos permita afectarnos mutuamente, en la que pueda haber una relación que no sea una naturaleza convertida en un paisaje de postal.

Creo que la relación ecológica puede estar en tener una relación de uso no instrumental, no depredador.

MAGDALENA: La campiña cordobesa es una zona muy bonita y un ejemplo de cómo el ser humano y la naturaleza estuvo bien diseñado: hay monte, pasto y árboles corcho. Se diseñó en forma de interconexión. Yo cuido lo justo y necesario para también que me cuiden. La gente de campo dice que «hay que observarle el jugo, la sustancia». ¿Hay que podarlo? Bueno, antes de podarlo hay que ver la sustancia cómo va. Hay que observar con respeto.

FERNANDO: Hay una simbiosis entre el hombre y el paisaje.

J.R.: Lo que nos complica mucho la vida es que una dimensión esencial, probablemente, *la* dimensión esencial de la crisis ecosocial es la extralimitación. Somos ocho mil doscientos millones de seres humanos con formas de vida muy invasivas, y eso ha sucedido muy rápidamente. Por poner un ejemplo sencillo: Cercedilla recibe ahora más de cuatro millones de visitantes al año. Es un pueblecito de siete mil habitantes. Ha sido la puerta de entrada a la Sierra de Guadarrama desde que llegó el ferrocarril de la línea que se estaba tendiendo hacia Segovia. Cuando yo iba por allí de niño había muy poquita gente. Ahora la presión humana es enorme. Esto es solo un ejemplo de lo que sucede en todos los ámbitos. El resultado conjunto es que chocamos contra los límites biofísicos de la tierra con mucha violencia y estamos mucho más allá de lo que sería sustentable. Esta es una dimensión esencial, no la única, pero sí muy importante, de la situación en la que nos encontramos. Y esto ha ocurrido de una manera súper rápida. Esto no era así cuando mis padres o mis abuelos eran jóvenes. En apenas dos generaciones la población se ha multiplicado por cuatro, con formas de vida que tienen un impacto enorme. Eso hace que la relación con la naturaleza silvestre sea también diferente. Sobre la anécdota de los chavales que hacían vivac, no sabemos

bien dónde, a lo mejor era dentro del Parque Nacional. Yo también soy partidario de un mundo en el que se pueda hacer vivac en el monte sin demasiado problema, pero si doscientas mil personas se ponen a hacer vivac la cosa no es la misma.

A.F-S: La anécdota fue esta, luego la conversación entre los dos derivó en esta idea que se tiene en Galicia y en Cantabria de cuidar los montes si se vive de ellos. Si hay alguien que pasa por ahí con un rebaño cuida o está atento algo —es decir que en la relación no estética con la naturaleza sino de vida hay un cuidado—, eso va incorporado con un cuidado, por lo menos en determinadas formas de ganarse la vida. Parece como si parte de la solución pudiera ser retejer esa relación, no solo la contemplativa, sino también la de las formas de vida que necesitan algo de ese entorno y por tanto lo cuidan.

J.R.: Claro, pero es que eso también ha cambiado con una rapidez enorme en los últimos decenios. En Europa ya no hay prácticamente campesinado. Ese es el proceso que ha narrado tan bien John Berger en *Trilogía de sus fatigas*, esa novela admirable. Las formas de vida del campo y la ciudad se homogeneizan; las formas de vida y los imaginarios son cada vez más parecidos. El elemento de alteridad campesina ha desaparecido casi por completo. También esto hay que planearlo de forma un poco diferente. Ahora estamos en plena batalla ecológica y cultural por cómo convivimos con animales como los osos o los lobos. La convivencia es posible: son viables formas de ganadería con ellos, pero exige mucho más trabajo, estar mucho más encima ahora que nos hemos acostumbrado a tener en el campo la comodidad urbana. Este aspecto, la cuestión de la comodidad, puede parecer un poco trivial pero no lo es para nada. Y esto sucede en general con la agroecología.

Antes os referíais a los huertos. El huerto o jardín es un espacio singular y privilegiado. La experiencia más cercana de reconciliación cultura-naturaleza es la del huerto, que además es una imagen paradisiaca en los textos de nuestras tradiciones judeocristianas, de Oriente Próximo, Persia... Aquella ruptura enorme que fue la revolución neolítica, la domesticación de plantas y animales y el pasar a vivir como agricultores tuvo un momento histórico largo de siglos, quizá un milenio. Se tarda ese tiempo, según las distintas regiones de estas comunidades neolíticas, en dejar de ser recolectores y cazadores para ser campesinos. En una primera fase sigue habiendo comunidades muy igualitarias aunque ya sean agricultores, y luego ya sí que se produce el desastre civilizatorio que va en aumento hacia un mundo de formas de desigualdad social cada vez más estratificadas, con diferenciación en castas y en clases, con ejércitos permanentes, con Estados o Imperios... La historia de los últimos cinco mil años. Pero antes de esos cinco mil años y después de esa primera etapa de comunismo primitivo de estos pueblos de cazadores y recolectores, hay un lapso de unos cuantos siglos, quizá un milenio, de aldeas neolíticas igualitarias. Es un momento que conviene no perder de vista.

Entonces están los huertos-jardines, pero también el bosque, los espacios naturales, no libres de impronta humana, porque absolutamente todo en este planeta del sistema solar ya está modificado. Pero hay una diferencia entre ecosistemas funcionales en los cuales las dinámicas evolutivas pueden seguir su curso o la desaparición o la degradación de suelos y ecosistemas. Ahí está todo el debate importante de renaturalización y resilvestración en el que andamos. Yo soy partidario de estas estrategias de renaturalización. Sería importante desarrollarlas, pero no hay que pensarlas como espacios naturales donde los seres humanos no podrían participar o no deberían tener acceso,

sino más bien como procesos que tendrían que darse en las ciudades y en los campos de cultivo. Por eso en cualquier estrategia que podamos pensar de transición ecosocial o transformación ecológica la cuestión de la agroecología es muy importante.

JAIME: Yo quería contar una anécdota. Mi padre es de un pueblo de Toledo precioso. Él tiene ahí muchos colegas y yo me he ido con ellos al campo a trabajar. Ellos no conciben ir al campo a pasear y son reflejo de mucha gente del pueblo. Hay una sierra preciosa pero la gente del pueblo no sube a la sierra: subimos los de fuera. Con esto quiero decir que vivir en el campo no garantiza que tengas una sensibilidad medioambiental. Las estrategias ecoespirituales deberían ir de la mano con las estrategias para cambiar los deseos. También entiendo que esta gente ha vivido una vida muy dura. Primero cultivaban de una manera, luego vino la revolución agraria y empezaron a usar químicos, y ahora venimos los hijos señoritos de la ciudad a decirles que no pueden hacerlo.

MAGDALENA: Tal como yo lo vivo, el problema del campo es que se ha convertido en una explotación. En Jaén dan subvenciones para cambiar olivos por placas solares. Pero también creo que eso tiene que darse. La diferencia está en abusar. Creo que tendría que evitarse la sobreexplotación, tiene que haber una regulación de porcentajes de terreno para explotar y otros terrenos libres. Dedicar un porcentaje a cada cosa. Entiendo que unos lo ven como un espacio bello y otros como un espacio de trabajo. Y no pasa nada porque no tengan esa conexión con la naturaleza.

JOSÉ: Yo lo que he visto en mi familia (que es de Extremadura y ha vivido siempre en el campo) es que el neoliberalismo ha hecho mella. Yo he vivido esa familia de pequeño y he estado a pie de producción y veo ahora a mis primos, que son los que han continuado, y la codicia en el

centro, que es totalmente salvaje. Creo que el neoliberalismo es transversal y en el mundo rural está tan presente como en la ciudad. Tú, Jorge, planteas el tema del tiempo, un tema que me interesa mucho. Planteas que habría que rebajar el ritmo. ¿No habría que buscar otra modalidad, más que bajar revoluciones? Creo que sería la misma máquina haciendo lo mismo pero más despacio.

J.R.: Algo de eso ahí, desde luego. En alguna parte de este librito recojo un verso de Unamuno que a mí me acompaña desde hace mucho tiempo y que habla de «Vivir al día en lo eterno». Eso no es bajar revoluciones sino conseguir —al menos en ciertas circunstancias— vivir fuera del tiempo. Y esto no es ningún arrebató místico. Es la experiencia muy habitual de absorberse en algo, de *embebecerse*, que es un buen verbo castellano, de tal manera que estás tan dentro de una actividad que pasan las horas y no te das cuenta. Puede ser a veces en el trabajo, quizá es una experiencia que se da con más fácil en el trabajo artesano, pero también en la lectura, en el estar absorto en una tarea. Yo le concedo mucho valor a la posibilidad de vivir de esa manera. Ahí está esa elaboración que se hace a veces en filosofía, lo que llamamos las actividades autotélicas, que tienen en sí mismas su propio fin, que son satisfactorias en sí mismas, que no las hacemos buscando ninguna otra cosa sino porque en sí mismas tienen sentido. Por ahí estaríamos también en esta idea de una crisis de sentido también, la cuestión del nihilismo, que no es poca cosa en las sociedades en las que vivimos.

A.F.S.: ¿Cómo piensas el nihilismo, Jorge? Danos alguna idea sobre eso.

J. R.: Habría varias formas de acercarse. Fenómenos de indiferencia creciente ante la destrucción de lo que nos parece bello, bueno o muy valioso. Formas activas de nihilismo en élites que tienen información suficiente de que podemos estar destruyendo la habitabilidad de la

tierra no en un plazo muy largo y, sin embargo, siguen actuando de la misma manera. Formas más pasivas en capas más pasivas de la población, en las cuales la vivencia de sinsentido enseguida se canaliza hacia toda clase de distracciones. En fin, yo lo vivo como un fenómeno generalizado y muy poderoso en nuestras sociedades: ese vivir sin un horizonte. Volviendo otra vez a la crisis ecosocial, no cuesta mucho, cuando hablas con alguien y escarbas un poco, llegar a un tipo de conciencia del «Sí, ya sé que nos estamos cargando el planeta pero ¿qué le vamos a hacer?». Las cosas son así y se aceptan así.

A.F-S.: Negamos lo que está pasando, aunque pueda conllevar nuestra destrucción. Ese nihilismo como negacionismo, ¿es más una cuestión de saber o de insensibilización, como una anestesia? Como el que dice «Bueno, yo ya sé que vamos hacia la destrucción pero igual no me lo creo, o pienso que a mí no me va a tocar o ya se inventará algo...». ¿O es una cuestión de anestesia de la sensibilidad no sentir que eso está en marcha, para no tener que hacernos cargo?

JOSÉ LUIS: En relación con esto tú, hacia el final del libro, planteas esa disyuntiva de «hacer como si hubiera tiempo» y actuar fuera del tiempo. En ese actuar fuera del tiempo, que tú dices que es la única actitud moral, a mí me quedaba un poco la angustia o la duda de si el ser humano está capacitado para vivir pensando que no hay tiempo. Incluso pienso que los animales no tienen esa sensación. Y también pensaba: ¿no puede ser eso perjudicial? Si a la gente le dices que no hay tiempo, apaga y vámonos. También hablas de que hay que dar un poso de esperanza, y dices que la esperanza es conocimiento y a la vez enfrentarse a la situación.

MANANE: Biológicamente, como seres vivos, somos autopoieticos y moleculares. Y molecularmente podemos decir, desde lo humano, que tenemos cinco mil millones de

años. Me parece muy bonita esta idea de que no hay tiempo porque no hay futuro, y como no hay futuro, tengo que estar en ese «vivir al día en lo eterno» de Unamuno, en el presente continuo cambiante que es lo vivo. Y para mí lo vivo, ese presente continuo cambiante, esto molecular que en realidad es lo que nos une ahora mismo —carbono, oxígeno, hidrógeno, nitrógeno y una serie de eventos químicos—, es lo espiritual, el punto en el que podemos tener una comunión también en el sentido de comunicarnos.

J.R.: Yo me refiero también a esa situación en la que nos encontramos ciertos aspectos de humanidad común que podemos situar en esa suerte de despertar, que pensaba Karl Jaspers, se da en la Era Axial o el Tiempo Eje: esos siglos que, por simplificar, median entre Zoroastro y Jesús de Nazaret, en los cuales varias culturas abren los ojos a ciertos aspectos de la condición humana, y ahí se plantea un horizonte posible de convivencia del conjunto de la humanidad que sigue siendo en cierta manera la tarea pendiente, el horizonte que hoy todavía nos interpela. En algún momento me refiero también a Kolm, este filósofo y economista francés que escribió un libro impresionante sobre el budismo, *Le Bonheur-Liberté* (La felicidad-libertad), reivindicando la necesidad de un budismo occidental.

En fin, esos son caminos abiertos y son muy importantes. Pero no parece que las mayorías sociales estén encaminándose por ahí. Y ese no hay tiempo al que él se refería es un poco diferente, porque tiene más que ver con esa idea de un futuro abierto u ocluido, insistente; esa posibilidad que es real y que no se ha dado en momentos anteriores de la historia de la humanidad, quizá con la única excepción —hipotética, no sabemos bien lo que ocurrió, pero hay algunos paleoantropólogos que hablan de cierto momento, hace muchas decenas de miles de

años— en el que hubo una posibilidad de extinción de lo que luego hemos sido el homo sapiens, como un cuello de botella evolutivo en el sur de África. Pero bueno, si fue así ni siquiera se enteraron. No se vivía como ahora, que estamos todas las semanas pendientes de todas las medidas de los satélites de los niveles de dióxido de carbono. Por primera vez, en abril de 2025, hemos tenido 400ppm de dióxido de carbono en la atmósfera. Nunca ha habido seres humanos, ya no homo sapiens, ni siquiera seres del género homo, que hayan vivido con esos niveles de CO2 en la atmósfera que está creciendo muy rápidamente. El avance del calentamiento global está yendo fatal y es una dinámica con potencial de extinción humana. No sabemos muy bien lo que va a pasar, pero hay bastantes elementos para pensar que si llegamos a 2050, 2070, 2080 con aumentos de la temperatura de tres o cuatro grados por encima de las temperaturas preindustriales se ponen en marcha procesos que pueden convertir la Tierra en un espacio inhabitable para los seres humanos no a largo plazo, sino en un plazo de lustros o de decenios. Que eso sea posible, y que nosotros lo estemos haciendo de esta manera, es una cosa inédita en la historia de la humanidad. Que no haya ya una cadena de generaciones a partir de nosotros, que no vaya a ver seres humanos dentro de un siglo es una cosa impresionante. El «no hay tiempo» se refiere más bien a ese horizonte.

JOSÉ LUIS: Pero ¿tú crees que el ser humano es capaz de asumir esa tesis? ¿O necesita como el aire tener un hilo de salida?

J.R.: No es que no haya salida. No es que de manera inexorable estemos condenados a autoextinguirnos. La posibilidad de acción humana no desaparece. Hay cierta polémica, desde hace ya algún tiempo, sobre que no podemos autoengañarnos, que nos toca intentar asumir esas realidades, aunque sean insostenibles, para luego ver

qué hacemos, no para quedarnos de brazos cruzados.

FERNANDO: Yo me pregunto por el prefijo *eco*, que pones por delante de espiritualidad, y si con ello quieres decir que sería un prefijo para este momento preciso de esa crisis, tal como lo acabas de describir. ¿Qué añadiría de nuevo esta espiritualidad a esa tradición sapiencial a la que hacías referencia?

JR: Sí, con más elementos de los que hemos evocado. Acaban de traducir un libro, *Futuro Ancestral* de Ailton Krenak, que está también todo este mundo de ecoespiritualidades de los pueblos originarios, de los pueblos indígenas, que en algunos puntos enlaza muy directamente también con una conciencia ecológica moderna. Y hay otras figuras clave de mediadores entre culturas que tienen un planteamiento impresionante en relación con esto, como lo han puesto de manifiesto Eduardo Viveiros de Castro o Eliane Brum. Cuando hablamos de un fin de mundo no hablamos del fin del mundo, porque la vida va a seguir adelante con nosotros o sin nosotros en el planeta Tierra en sus niveles más básicos; lo más importante y elemental de la vida seguirá adelante porque la vida es súper resistente. Es un Fin de Mundo en el sentido de una civilización que realmente no tiene porvenir porque está construida sobre bases que no aguantarán. No estoy diciendo ni que tenga que suceder ni que sea probable o muy probable, pero esa posibilidad sin seres humanos es real, y de alguna forma tenemos que intentar pensarla. Lo que subrayan Brum o Viveiros de Castro es que esa experiencia tremenda de fin de mundo la han vivido los pueblos amerindios en el siglo XVI. Un continente entero del que desaparecieron nueve de cada diez en un plazo de 150 años es sin duda un fin de mundo. Y sin embargo ahí están, y con unas formas de relación con la tierra que tienen elementos culturales que —sin hacer ninguna transposición directa ni inmediata— podemos

decir que son muy valiosos. Ahí está la noción de indigenación o de indigenarse.

Etimológicamente indígena significa “nacido aquí”, o sea que todos somos indígenas del lugar de donde provengamos. Y pensando en cómo se hace frente a un final de mundo, en el caso de los krenak, que son una etnia que estuvieron a punto de desaparecer en Brasil, con esa combinación de matar a una parte, desarraigar a otra y luego intentar aculturar a los pocos que quedaban, parece que se han mantenido. Pero después de haber vivido todo ese proceso, con la colonización de Brasil, encima sufrieron hace no tanto, en los 90, la peor de las catástrofes industriales que ha padecido el país: la rotura de una balsa minera enorme que se llevó por delante la cuenca entera de un río hasta el mar, que era el río de los krenak, el río Doce. Entonces el tipo de respuesta y de reflexión que desarrolla Ailton Krenak a partir de esas circunstancias es muy impresionante. Y no es el único. Ahí tenemos también en ese papel de mediación cultural a Robin Wall Kimmerer, de quien se han traducido un par de libros: *Una trenza de hierba sagrada*, que es precioso, y también *Reserva de Musgos*. Ahí tenemos formas de relación con los demás seres vivos, con esa red de la vida que pueden enseñarnos bastante. Una especie de guía de supervivencia o, si no de supervivencia por lo menos de vivir bien lo que nos queda.

A.F-S.: Hace poco estuvo en Madrid el italiano Franco Berardi «Bifo», que plantea un callejón sin salida. Y uno se pregunta que si de verdad se asume ese planteamiento de catástrofe sin salida entonces para qué hablar, para qué venir a Madrid a contarnos esto. Lo que sospecho es que él dice es: hay que desesperar para encontrar otro punto de inicio. El gesto es no tener esperanza para vernos forzados a inventar algo distinto. Otra percepción de su charla fue que finalmente se produce una parálisis o un

sobrecogimiento, y se trataría más bien de pensar que ya hubo fines de mundo de otras sociedades y que sin embargo se reinventaron, lograron renacer, seguir, reanudarse, volver a anudarse, con la vida, con los demás. Entonces la pregunta sería ¿cómo aprender esa otra manera de vivir o esa sensibilidad? Digamos que eso tendría más que ver con qué voz empleamos, desde dónde enunciamos, cómo lograr que la voz pueda mover algo. ¿Es pintar el desastre lo que nos fuerza a reaccionar o es el contagio de otras maneras de vivir distintas lo que nos puede sacar de este callejón sin salida?

JOSÉ LUIS: Dices en el libro que la tecnología ya nos ha vuelto discapacitados en la medida en que hemos delegado nuestras capacidades en dispositivos y por tanto nos hemos atrofiado. No sé si habrás leído el Manifiesto de Unabomber, de Kaczinsky. Lo que dice es que la mayor fuerza que existe en el mundo es la tecnológica; es una fuerza tal que ni siquiera la política puede dominarla. Creo que la Inteligencia Artificial está en esa línea y que, de hecho, la gente que la ha parido está advirtiéndolo que eso funciona. Bueno, ¿piensas que hemos perdido la capacidad de control sobre la creación tecnológica?

J.R.: Hay una tendencia a cierta autonomización de la tecnología, eso es cierto. Hay dinámicas en las sociedades capitalistas contemporáneas en las cuales es como si la máquina fuera girando cada vez más por sí misma, como sugiere Harmut Rosa. Yo creo que no sería buen análisis pensar la técnica como una fuerza autónoma pero sí con una dinámica creciente de autonomización que vuelve cada vez más difícil un control político razonable. Ya sabéis que el filósofo del siglo XX que postulaba esa autonomización de manera fuerte es Jacques Ellul. Pero en términos analíticos no es lo que nos convence más. Lo que sucede es que hay una gran desproporción entre estas dinámicas de máquina que gira cada vez más por sí misma

y nuestras capacidades colectivas para desarrollar cierta racionalidad social y cierto control sobre nuestras propias creaciones. Ahí está la figura del aprendiz de brujo, que conocemos bien. Una parte de los debates ecológicos de los últimos años tiene que ver con el aforismo del escritor polaco Stanislaw Jerzy Lec: «No esperéis demasiado del fin del mundo». Y yo creo que esto está bien visto. Tenemos una tendencia a esperar demasiado del fin del mundo.

A.F.S.: El apocalipsis decepciona, dice Bergson.

J.R.: Eso tiene que ver con cierta esperanza que algunos sectores ecologistas han llegado a albergar con respecto a que el agotamiento de los combustibles fósiles iba a llegar lo bastante pronto como para evitar los escenarios peores del calentamiento global, cuando no va a ser así. Eso es esperar demasiado del fin del mundo. Y ahí estamos valorando en estos desarrollos tecnológicos la misma cuestión. Hay una gran controversia entre la gente que trabaja en esos ámbitos sobre si es esperable siquiera, si tiene visos de materializarse una Inteligencia Artificial General, que es la amenaza apocalíptica a la que se han referido algunos magnates de Silicon Valley, algunos institutos de investigación. Hay gente convincente que piensa que al menos a corto plazo eso no va a ocurrir, y quizá nunca. Eso ya depende de en qué términos pensamos las inteligencias. ¿Las inteligencias son desligables de los cuerpos? ¿Podemos separar las inteligencias de los cuerpos vivos? Ahí hay un debate interesante.

En cualquier caso lo nuevo de estos últimos años, las inteligencias artificiales generativas, construidas con esas redes neuronales, tienen algo de burbuja tecno-económica, que en opinión de mucha gente no tardará en estallar. Esa capacidad, impresionante sin duda, de imitar conversaciones o formas de creación humana a partir de asimilar cantidades inmensas de información de textos, de

imágenes, para luego funcionar como esa prolongación de lo ya sabido, de lo ya digerido, de toda esa masa de información, produce resultados espectaculares pero, salvo en algunas aplicaciones específicas, eso en términos de desarrollo humano no promete demasiado. Y luego está el asunto de cuánto va a durar el crecimiento de la energía y los materiales que necesita todo ese entramado para funcionar.

Hay también cierta teorización no solo de que tenemos que vérnoslas con el pico del petróleo o con el pico del cobre, sino que también habrá un pico de los datos en un futuro no muy lejano. Porque los materiales que requiere todo ese entramado tecnológico son bastante gravosos. No vamos a tener energía en las cantidades necesarias para llevar eso por la senda de crecimiento exponencial por la que vamos ahora mismo. Por eso decía lo de la esperanza en el fin del mundo. Es decir: ¿llegará el pico de los datos antes de que nos hayamos imbecilizado tanto como sociedad?

JAIME: Cambiando de tema radicalmente, en el libro hablas sobre nuestra incapacidad para vivir la vejez. En algún momento dices que este asunto daría para otro libro. A mí me gustaría que dieras algunos apuntes sobre el devenir viejo, el devenir nada.

J.R.: Al final son las formas de aceptar los límites y la finitud humana. Es un asunto muy importante para los ecologismos, pero que no está necesariamente en primer plano, sino un poco escondido. Una de las ideas raíces del ecologismo es aceptar de verdad la condición humana. Y eso incluye hacer frente a la inmortalidad. Encontré hace muy poquito un librito fascinante, del que no tenía idea, y lo he incluido en una nota a pie de página de esta segunda edición de *Ecoespiritualidad*. Es la elaboración de un par de autores que en realidad no se conocían. Uno de ellos murió muy joven y otro ha desarrollado después esta perspectiva: la hipótesis de que, en la evolución humana,

el factor diferencial del homo sapiens con respecto a muchas otras variedades humanas y a muchos otros seres vivos, podría ser nuestra fabulosa capacidad de autoengaño. Lo plantean más o menos en los siguientes términos: hay otros seres vivos, otras variedades de seres humanos que ahora ya no están con nosotros pero que estuvieron hasta hace cincuenta o sesenta mil años. Si retrocedemos hasta esa época en el tiempo encontramos hasta ocho especies de hominos diferentes, pero también otros animales, los grandes simios, los cetáceos, los elefantes, los cuervos, varias aves, que sabemos que tienen eso que los psicólogos llaman una teoría de la mente: la capacidad de leer las intenciones del otro, de anticipar lo que está pensando. Es decir, que esa capacidad de leer la mente del otro no nos caracteriza solo a nosotros.

Pero ¿qué sucede cuando se desarrolla esa teoría de la mente extendida, ampliada? Nos hace mucho más vulnerables porque somos más conscientes de nuestra propia fragilidad y mortalidad. Un ser que desarrolla una teoría de la mente profunda, extendida —podríamos decirlo así bromeando un poco—, se sume en una depresión profunda y probablemente no tenga mucho futuro evolutivo, porque se le viene encima la condición mortal: ve sufrir, ver morir a los otros, y él mismo o ella misma, se sitúan ahí. La hipótesis a la que me estaba refiriendo es que, si se diera a la vez esa teoría de la mente profunda, junto con una capacidad considerable de autoengaño, en términos evolutivos sí podría suponer una ventaja. Lo que serían dos desventajas: la capacidad de autoengaño profunda no permitiría que darwinianamente ese ser tuviera mucho éxito, y la teoría de la mente profunda tampoco. Pero si tenemos a la vez, como es nuestro caso, la teoría de la mente profunda junto con una gran capacidad de autoengaño que nos permite esquivar las cuestiones de la mortalidad de una manera muy eficaz, quizá esto fuera una ventaja. Estos autores lo desarrollan

de una manera muy interesante. Me he encontrado con ello hace muy poco y lo tengo ahí como un asunto que parece importante.

A.F.S.: Estás hablando de pasión de ignorar.

J.R.: Sí, y ahí tenemos ese famoso libro de Ernest Baker, si no recuerdo mal de 1973, que es *La negación de la muerte*, y eso ha dado lugar a alguna escuela.

FERNANDO: Y el humor... ¿Si me río ello?

J.R.: También, es una vía importante.

LOLA: En relación con esto último de la asunción de la muerte, a mí me ha gustado mucho una cita que incluyes, creo que de David Rodríguez: «La amapola es la verdad del viñedo, ¡y qué verdad!» Y luego citas: «Todo va a desaparecer pero ¡ahora está tan vivo! Usar el miedo a morir para amar».

J.R.: Eso es justo la posición contrapuesta a otra que también menciono aquí, de una entrevista de hace unos años de Gabriel Albiac, que en cierto grupo decía: «Un ser que sabe que va a morir, ¿cómo se las apaña para no destruir todo lo tiene a su alrededor». Ahí tenemos a Tánatos.

En cuanto a la cuestión del envejecer, a mí me llaman mucho la atención algunas figuras en las cuales ves que ese proceso de envejecimiento, que supone una pérdida de facultades, hasta el final de su vida y en etapas ya muy avanzadas, se desenvuelven admirablemente. Yo lo pienso a veces en relación con la poesía. Se da el caso de poetas en los que la decadencia con la edad es claramente notable. Por ejemplo la poesía de vejez de Jorge Guillén es bastante peor que la de su madurez, que fue su momento mejor. Pero hay otros poetas a los cuales esto no les sucede. Un Francisco Pino, por ejemplo, va escribiendo

hasta que muere, bastante nonagenario, con la misma capacidad de asombro y de descubrimiento que en momentos anteriores. Esas dos posibilidades están ahí. Y luego la cuestión del final de la vida... También he introducido en esa segunda edición algunos fragmentos en relación con la disposición sobre la propia muerte. Murió hace poco un amigo, mayor, octogenario, después de haber llevado una vida buena, después de haber muerto su compañera dos años antes, de un tipo de cáncer que se iba agravando, y pudo solicitar el proceso de eutanasia y hacerlo bien, sin trabas burocráticas, y estuve cerca de él en estos últimos años y en esas últimas semanas. Entonces existe la posibilidad de decir: bueno, es el momento en el que hay que despedirse de esto. Y hacerlo bien me parece algo bastante admirable. Otra de esas muertes ejemplares fue la de Ramón Fernández Durán, hace ya algunos años, por la forma en que deja uno más o menos ordenadas las cosas. En el caso de este amigo, Luis, consiguió terminar un libro breve, una especie de autobiografía con momentos de ensayo, que él veía como una especie de legado. Lo pudo terminar, se editó el libro, presentamos el libro... Bueno, esa posibilidad que por desgracia no siempre está a nuestro alcance de dejar las cosas ordenadas, de conseguir que la gente que es importante para nosotros y para quienes somos importantes puedan participar de alguna forma en ese proceso.

A.F.S.: A nivel social me parece que la pandemia nos puso la mortalidad en el centro y desde luego pasaron muchas cosas ahí, y después de la pandemia también. Pero hubo una oportunidad y se dejó escapar. Es decir que, quizá, como aviso de algo era todavía suave, dentro de lo que pueden ser las cosas, y nos ofreció una posibilidad de cambio. Vimos que podríamos organizar de otra manera las ciudades, los negocios, los biorritmos. Vimos atisbos de otras vidas posibles, aunque fueran fogonazos: de cómo podía vivirse la ciudad, la importancia de los cuidados, de

qué es lo prioritario en la vida y qué no o sí puedo aguantar yo solo en casa o no puedo, o qué es lo imprescindible, o los momentos de contactos con lo natural incluso en las ciudades. Esos momentos utópicos, que yo creo que también tenían que ver con la muerte, los hemos vuelto a esconder debajo de la alfombra para mover la máquina del turismo, del consumo, de la pasión de ignorar en máximo funcionamiento. Me parece es como para ponerse pesimistas porque ahí se nos ofreció algo, con un coste muy fuerte, pero creo que hubo una posibilidad de giro, incluso tuvimos atisbos de otras vidas y de lo importante que es algo en la vida. Y hubo gente que lo aprovechó, se cambió de casa, se cambió de trabajo... hubo algunos gestos, pero no hubo una bifurcación de la sociedad.

J.R.: Sí, claro se puede ver de manera anecdótica también. No solo en Cercedilla: en otros pueblos de la sierra hubo un cierto incremento de población (mil personas más) en la pospandemia. Pero ahí hubo también un fenómeno de ida y vuelta. Una profesora a la que yo conocía de la Complutense compró un piso en mi edificio para mudarse, pero no llegó a consumarlo. Hizo una medio mudanza y luego volvió a la ciudad.

JORGE RIECHMANN

Jorge Riechmann Fernández (Madrid, 1962) es un poeta, traductor, ensayista, matemático, filósofo y ecologista. Es doctor en Ciencias Políticas, licenciado en Matemáticas y profesor de Filosofía Moral en la Universidad Autónoma de Madrid. Como autor de una extensa obra poética, está vinculado con el grupo de poetas de la poesía de la conciencia y de la generación de los ochenta o postnovísimos. Ha dirigido diversas iniciativas culturales y traducido extensamente a poetas como René Char y dramaturgos como Heiner Müller.