

## Interrogación infrapolítica del Antropoceno: a propósito de *Amaiur* de Aixa de la Cruz<sup>i</sup>

Pedro A. Aguilera-Mellado  
University of Notre Dame du Lac

Siguiendo la estela de científicos anteriores, en el año 2000 Paul Crutzen y Eugene Stoermer acuñaron la noción de Antropoceno para dar cuenta del impacto, irreversible ya en algunos parámetros, del ser humano sobre los sistemas terrestres. En un artículo de 2002 titulado ‘Geología de la humanidad’, Crutzen concluía afirmando que estábamos entrando en ‘terra incognita’ como civilización. Nunca antes tanto saber-poder moderno (y su subsecuente acumulación de riqueza, destrucción, desarrollo desigual, etc.) se ha enfrentado cara a cara con los límites físicos planetarios. Entendiendo este abismo como *la* tarea epocal del pensamiento, la crítica cultural, y el arte, este trabajo intenta mostrar la insuficiencia de la política moderna heredada que, empeñada en paliar o gestionar el Antropoceno como una crisis más, permanece ciega a la pregunta por lo existencia misma. En otras palabras: el saber-poder moderno se muestra incapaz de afrontar la pregunta por la vida humana, opacando siempre dicha pregunta bajo la acumulación y valorización de todo y todos, prolongando aún más una respuesta para un abismo espacial y temporal, existencial, para el que cada vez queda menos tiempo. De la mano del relato corto ‘Amaiur’ de la escritora vasca Aixa de la Cruz (2018), este texto sugiere la necesidad de atender al registro infrapolítico del pensamiento y la escritura, con la intención de descentrar la ida de vida y valor de la reflexión para poder afrontar la pregunta por la existencia humana, por la existencia misma y la nada que tras siglos

de saber-poder moderno sigue esperando atención y ocupación en el tiempo que reste para lo humano.

### *Antropoceno y Epocalidad*

En el año 2000, justo al *comienzo* del siglo XXI y del tercer milenio de la que auto-denominamos ‘nuestra era’, Paul Crutzen y Eugene Stoermer anunciaban *un cierto final*. Ambos enfatizaron lo que ya otros habían avisado antes: el final del Holoceno, el período de 10 a 12000 años en los que la Tierra había permanecido relativamente estable en sus ciclos vitales. Tras siglos de acumulación, expropiación, extracción, modificación, transporte, transformación y desbloqueo de los sistemas terrestres por el homo sapiens moderno, y especialmente tras la Gran Aceleración iniciada en la segunda mitad del siglo XX con el consumo y el turismo masivos, Crutzen y Stoermer justificaban la noción de ‘Antropoceno’ por dar cuenta de las consecuencias de la agencia humana—del impacto del dominio humano en ‘los sistemas terrestres’ (Chakrabarty, 2021: 76; Adeney Thomas et al, 2020: 129-130). Tras este diagnóstico epocal, Crutzen afirmaba en aquella página solitaria en 2002 titulada ‘Geología de la Humanidad’ (*Geology of Mankind*, en el original) que a menos que hubiera una catástrofe global, ‘el impacto de un meteorito, una guerra mundial o una pandemia, la humanidad continuaría siendo una enorme fuerza medioambiental durante milenios’ (23). En primer lugar: en 2023, más de veinte años después, vivimos *ya* en una *guerra civil global*. Numerosos críticos (Jean-Luc Nancy, Gayatri Spivak, Carlo Galli, Reiner Schürman, Wendy Brown, Giacomo Marramao, Claire Colebrook, Alberto Moreiras, Gareth Williams, etc.) han argumentado de manera convincente y desde finales del pasado siglo que tal es ya el estado del mundo: Ucrania es hoy uno de tantos

episodios de conflicto global, solo que indigna más a la razón-blanca porque el escenario es suelo europeo.<sup>ii</sup> En segundo lugar, sobre la llegada de un *meteorito*: numerosas películas de Hollywood muestran una y otra vez cómo un elemento de los sistemas terrestres, algo que conceptualizamos como ‘factor externo’ o simplemente *el mal*, llega para interrumpir—sin llegar a *alterar*—el incuestionable supremacismo humano. Finalmente, la tercera catástrofe anunciada por Crutzen, *la pandemia*, no solo ha llegado en estos últimos años con la propagación global de la COVID-19 sino que, de manera aún más importante, ha demostrado una vez más, como David Harvey ha señalado que

...cuando el virus irrumpió, el público estaba en su mayor parte indefenso, y los estados fueron incapaces de responder coherentemente. Las instituciones puestas en marcha en 1945 fallaron conspicuamente en su intento de proveer de las protecciones más elementales, y no digamos ya de soluciones. El fracaso en hacer algo contra el cambio climático había demostrado ya el vacío de ese marco político (Harvey, 2020: 100).

La supuesta salida a la pandemia y la recesión económica ha consistido, como Harvey vaticinaba en medio de la pandemia, en ‘revivir el turismo global y las cadenas de sándwiches y bajos salarios’ (105). Circulando y acumulando capital de nuevo a escala global, en modos defectuosos para satisfacer las necesidades y deseos humanos. Este Capital, definido como valor en movimiento, llevaba a Harvey tras la estela de la pandemia a preguntarse: ¿hacia dónde se dirige el capital? ¿hacia dónde se dirige esta ‘espiral incesante de acumulación sin fin que se expande temporal y espacialmente? Este es un

problema fundamental para el modelo económico dominante; su forma de crecimiento compuesto en espiral' (107).<sup>iii</sup> Para crear plusvalía y crecimiento, el *valor* tiene un carácter ilimitado y sin-frontera, recuerda siguiendo a Marx, Harvey: 'el valor y su expresión monetaria persiguen perpetuamente circunnavegar o trascender cualquier cosa que se interponga en su camino o futura expansión; (...) tomando cada esquina y rincón del mundo, especialmente en el patrón de acumulación flexible iniciado en los 70' (103).<sup>iv</sup> Patrón flexible que, al desbloquear la relación moderna entre el valor y la materialidad del oro, distanció en *un nuevo paso metafísico* el modelo económico-político global dominante de su relación con los Sistemas Terrestres con los que comenzaba el expolio primitivo. Robert Dkidelky, biógrafo de John Maynard Keynes, argumentaba en 2009 que: 'the reliance on mathematics rather than history is at the root of mainstream economists' inability to situate their thinking in relation to the real world' (en Adeney Thomas et al, 2020: 143). En esta misma línea, Harvey concluía que esta espiral sin fin de crecimiento compuesto y acumulación 'constituye el riesgo más preeminente para la continuación de todas las formas de vida humanas. Este es el problema de larga duración que el coronavirus ha expuesto tan claramente, y esto necesita confrontarse con un mundo en el que la necesidad creciente del Capital por acelerarse dicta el cortoplacismo creciente de los juicios políticos' (116).<sup>v</sup>

Así, las catástrofes que Crutzen vaticinaba ya están aquí, y sobre todo ya está aquí la catástrofe humana que, determinando ominosamente nuestro tiempo, consiste en no reconocer que estas y tantas otras catástrofes ya están aquí:<sup>vi</sup> que el siglo XXI no se abre al futuro ilimitado que asumió la voluntad moderna, pues la agencia geológica del

ser humano parece haber destruido de una vez por todas la flecha futura de un tiempo de promesa (Colebrook, 2014: 201). Derrida ya sintetizó a principios del siglo XXI la voluntad blanca moderna con la aliteración *vouloir avoir le pouvoir de voir et de savoir* ('querer tener el poder de ver y de saber') en una nota al pie de su seminario *The Beast and the Sovereign. Vol. 2* (281) y expresó su consecuencia o *desembocadura*, la *temporalidad abismal* de la época sin época actual, con la amenaza nuclear de la guerra fría en los años ochenta, calificándola como 'la precipitación constante hacia un cataclismo sin resto ni recuerdo' (1984: 21). Es la aceleración, y que el nombre de la catástrofe quede ya vacío, lo que nos paraliza en la estupefacción. Paraliza que la catástrofe de la destrucción del planeta, catástrofe de catástrofes o fin de todo espacio y tiempo *para lo humano*, no se trate sólo de una pérdida concreta sobre la que hacer un duelo (aunque *los incontables y nunca equivalentes genocidios humano y biocidios sean responsabilidad nuestra*), sino que se trate más bien de la pérdida de todo nombre o cultura, y la obligada *exposición al límite de la verdad*;<sup>vii</sup> de toda noción y experiencia que supone la muerte, la finitud, y aún más la extinción: *El Antropoceno* en otras palabras, no es una crisis sino un atolladero espacial y temporal, *absoluto*, para lo humano.

Vuelvo al texto inicial de Crutzen, quien concluía con una recomendación político-científica frente al atolladero del Antropoceno, requiriendo 'un comportamiento humano apropiado a todos los niveles, e involucrar también, proyectos de geoingeniería a gran escala con el fin de optimizar el clima' (2002: 23). Lo más desconcertante de este texto no es sólo la salida ético-humana o política que sugería Crutzen, sino justamente las últimas palabras de esa sola página titulada 'Geología de la Humanidad'. Inmediatamente tras sugerir—¿o demandar?—repito, 'un

nuevo comportamiento humano y proyectos de geoingeniería a gran escala con el fin de optimizar el clima', Crutzen concluía que 'en este escenario o etapa, sin embargo, *aún estamos pisando terra incógnita*' (la cursiva es mía) (2002: 23). Mi propuesta en lo que sigue es demorarme en este escenario de desconocimiento sobre el que hollamos y Crutzen, Premio Nobel en Química atmosférica, y apoyado en siglos de saber-querer-poder moderno, define como *terra incógnita*. En el mismo texto en que afirma que el ser humano ha *sabido ya determinar* los sistemas terrestres, y no digamos la enormidad de la propia especie humana y otras especies bajo su dominio o *agencia tecno-capitalista*, Crutzen afirma que *caminamos sobre territorio desconocido*.

En este mismo *registro siniestro*, o de los nuevos malestares culturales a los que el Antropoceno llama (ver trabajo de Gareth Williams a propósito de la 'ansiedad epocal' en este mismo número de *Culture Machine*), Dipesh Chakrabarty, uno de los autores que tras décadas de trabajo en su disciplina académica (la historia del Sudeste asiático), invita a afrontar lo planetario en toda su ominosidad para el conocimiento humano y para las disciplinas universitarias obsoletas heredadas, afirmando que 'afrontar lo planetario, encontrar el planeta en el pensamiento, es dárseles con algo que es la condición de la existencia humana y que permanece profundamente indiferente a dicha existencia humana' (2021: 85). El Antropoceno es entonces un extraño prisma que arroja una siniestra luz sobre el pasado humano, presente y futuro (Clark y Szerszynski 2021: 131). Es a tal luz siniestra a la que atiende, sin pretender superar o esconder, la reflexión infrapolítica como reto epocal o post-epocal, como tesitura o atolladero contemporáneo de un futuro limitado o un no-futuro. Por ello o para ello, propongo

comparar la respuesta política al Antropoceno que Crutzen sugería *con la infrapolítica del Antropoceno*, reflexionando para ello sobre la relación entre *valor* y *vida*. Me serviré del relato breve ‘Amaiur’ de la escritora vasca de mi generación Aixa de la Cruz, incluido en la colección de escritores jóvenes ibéricos titulada *Estío: Once relatos de ficción climática* publicada en el año 2018.

### *Política del Antropoceno*

Antes de entrar en el relato de Aixa de la Cruz, me interesa señalar que, cuando Crutzen mencionaba la urgencia de un *comportamiento humano apropiado a todos los niveles*, y la necesidad de *involucrar proyectos de geoingeniería a gran escala con el fin de optimizar el clima*, expresaba una vez más la clausura de lo humano bajo la política y técnica modernas, clausura entendida, y cito palabras de Jan Zalasiewicz y los co-autores Julia Adeney Thomas y Mark Williams en *The Anthropocene. A Multidisciplinary Approach*, ‘como una relación entre ciencia y política, que sugiere que una vez que la investigación científica identifica un problema medioambiental acechante, los políticos absorben tal información, crean las regulaciones apropiadas, y diseñan medios para superar el peligro’ (2020: 81). Los mismos co-autores de esta obra última obra afirmaban justo después, en el caso concreto del calentamiento global ‘que los esfuerzos para mitigarlo en respuesta a los meridianamente claros datos científicos en esta cuestión no han sido efectivos, a pesar del muy alto perfil público y la amplia o universal percepción de la urgencia del asunto’ (79-80). No parece que el Antropoceno, y sus incalculables derivadas—especialmente la probable extinción humana—, que justamente sobrepasa cualquier aprehensión o

domesticación del atolladero bajo lo humano, sea una cuestión política, y tampoco técnica: los mismos científicos lo corroboran—me refiero además de las obras ya citadas, al matemático y químico del CSIC Antonio Turiel, quien primero en su obra *Petrocalipsis* y luego en *Crisis energética global* concluye ‘que no hay ningún problema técnico que resolver al hablar de Cambio climático o uso energético’ (dos ejes centrales del atolladero del Antropoceno). En efecto, en su fundamental *Petrocalipsis. Crisis Energética Global y Cómo (No) la Vamos a Solucionar*, Antonio Turiel repasa las insuficiencias de las supuestas alternativas energéticas al petróleo y sus derivados (incluidos los petróleos no convencionales), diciendo:

cuando por fin se comprende que no hay ningún problema técnico que resolver, sino que todo el problema es—pura y llanamente—de organización social (hay gente que) sucumbe de pronto al desánimo. Estas personas consideran mucho más difícil cambiar la manera de organizarnos y de entendernos entre nosotros que proporcione una cantidad de energía infinita, aunque al final eso suponga freír toda la vida del planeta’ (2020: 201; ver también de Turiel *Sin Energía. Pequeña Guía para el Gran Descenso* de 2022).

Es decir, parece que el Antropoceno no es un *problema* estrictamente político<sup>viii</sup> ni un problema estrictamente técnico-político: ¿qué tipo de atolladero es, entonces, si la política y la técnica, y desde luego las anunciadas catástrofes no alteran esta precipitación constante hacia un cataclismo sin resto ni recuerdo al que la especie humana camina con sus genocidios y ecocidios en marcha?

Claire Colebrook, una las autoras que más desnudamente ha pensado el antropoceno, ayuda a preparar una respuesta a esta pregunta cuando corrobora la insuficiencia de los intentos recientes por pensar una vida que no esté ya constituida por la eficiencia y la práctica. Colebrook señala, a mi juicio acertadamente que los intentos de pensar una ‘vida desnuda’, ‘vida precaria’ o ‘trabajo viviente’ (en referencia a Agamben y otros autores recientes) no hacen sino añadir conceptos a *la vida* y la política, que siguen fundamentándolas pero solo mantienen, sin llegar a romper o fracturar, lo político. En lugar de afirmar la posibilidad de un posthumanismo—la misma noción de hombre, especialmente en la modernidad, se plantea como *superación* constante de lo humano—aquí supone un antes y un después ‘Los Fines del Hombre’, conferencia dictada por Jacques Derrida en 1968 y publicada en *Márgenes de la Filosofía* en 1972—Colebrook afirma acertadamente, y este es parte del diagnóstico epocal que seguimos sin ver, que las tendencias del proyecto moderno, del proyecto de hombre cartesiano (el auto proclamado solipsismo, el egoísmo de la destrucción de la alteridad, la ceguera sobre el entorno), ‘ya caracterizan la vida humana como tal’ (2012: 202), y lo hacen de la mano de los nuevos malestares culturales (la ansiedad, la depresión, o la incomunicación bajo la aparente exposición subjetiva de las redes sociales, etc.). Como resultado, y como acertadamente señala Colebrook, nuestro presente se encuentra dividido en dos miopías del futuro: el primero se evidencia por el discurso de *gestión* (*managerialism*, en inglés) sobre las políticas del cambio climático. Crutzen y tantos otros autores caen bajo esta *política del Antropoceno* que sigue marcando nuestra ceguera sobre la autenticidad del Antropoceno, limitándola al lenguaje político del mismo: crisis o problema, mitigación, cálculo,

sostenibilidad, recuperación, acortamiento, ética ecológica,<sup>ix</sup> pero también ‘*Gaia*’ como una nueva *metáfora* que *nos haga dar cuenta* del estado del planeta (a pesar de que nada hay más moderno que el sueño hegeliano, liberal, del *reconocimiento subjetivo*), o directamente jugando al *cap and trade*, esto es, cálculo de pagar por limitar y pagar por emisiones de gases de efecto invernadero.

Junto con la miopía del futuro de la gestión política, la segunda miopía del futuro que Colebrook señala consiste en convertir el Antropoceno en una ‘cuestión de ajuste’: ante la cruda evidencia de los datos que nos rodean, ¿cómo podría ‘nuestra’ supervivencia ajustarse en términos de usar menos *commodities*, consumir a un ritmo menor, o hacer lo posible porque una parte del mundo<sup>x</sup> comercie o intercambio sus emisiones con otra? La insuficiencia de estas dos miopías del futuro; 1) la domesticación del atolladero del Antropoceno a la gestión del cálculo técnico-político<sup>xi</sup> y 2) su reducción a un problema de ajuste o grado de la vida humana, Colebrook señala acertadamente que los escenarios de desastre que nos rodean; la urgencia climática, la guerra global, las pandemias globales, etc.—cada vez más relacionados entre sí, como sabemos—requieren algo diferente a la noción de vida humana heredada de la modernidad: ‘siempre que haya algo como “vida” que se presente como aquello que debe ser sostenido—o, peor, como algo a partir de lo cual *valoramos* la sostenibilidad (de manera que la vida es aquello que permite que la vida siga tal y como es), hemos de preguntarnos por el interrogante que repetidamente articulamos y nunca abordamos’ (2014: 201). De lo anterior Colebrook concluye que ‘el imaginario del Antropoceno no es ni político ni ético, y que lejos de ser un accidente trágico que tenemos que suavizar,

evidencia una condición que va más allá del cambio climático (...)’ (187-88). Justo aquí, en este umbral de olvido o *ceguera sobre la vida humana como valor supremo* ante el atolladero como límite temporal, espacial y conceptual del Antropoceno, paso al texto ‘Amaiur’ de Aixa de la Cruz.

### *Amaiur*

Publicado por la autora vasca Aixa de la Cruz, el relato corto *Amaiur* se escribe entre dos temporalidades. En la primera temporalidad la protagonista, Amaiur, recuerda experiencias de su infancia, la naturaleza verde y el *Baserri* o casa rural de su abuela, quien nombró Amaiur a su casa rural porque ese es el nombre de la Madre tierra en vasco, nombre de diosa y lo familiar, y de ahí obtuvo su propio nombre la protagonista. Amaiur rememora ‘los colores del otoño’, ‘el frescor del césped’, ‘la cumbre y el valle a sus pies’, ‘el cambio de las estaciones’ y las fiestas del pueblo, pero también el asco que le producía su regla, el período o su propia naturaleza (53). En un ejercicio de memoria, Amaiur ahora tiene más de treinta años, y confiesa que ya no maldice tantos sus límites corporales, y se ha reconciliado con su menstruación. La voz de Amaiur confiesa que su nombre refiere también a la supervivencia, en concreto a la del último bastión navarro que resistió al asedio de las tropas castellanas en las guerras carlistas. El nacionalismo vasco y amor por ‘lo nuestro’, es según su padre (es decir, según la Ley) ‘el verdadero motivo por el que la bautizaron como lo hicieron, ni madre tierra ni hostias’ (55). ‘Amaiur’ es por lo tanto naturaleza y nación, *fundamento*, en una primera temporalidad del texto.

Subrepticamente, el texto introduce a la lectora en la segunda temporalidad del relato, marcada por 'la catástrofe de los vertidos' que contaminaron los acuíferos con la negligencia activa de 35 políticos, y que acabó infectando el terreno (55). Tras ello Amaiur se alegra de que su padre no llegara a conocer este 'nuevo mundo' en el que 'la patria es un índice de toxicidad y un número en la cartilla de racionamiento de aguas. Como le gustaría que él y los suyos hubieran apostado por la onomástica correcta' (55). La contaminación de eso que antes nombraba a la 'Madre Tierra' o 'lugar sagrado' y a 'lo nuestro' deja en suspenso el significado del nombre Amaiur. Aún más marca un antes y un después leer que Amaiur era doctora y se encuentra en prisión provisional desde hace cinco meses—noción temporal que conoce por sus ciclos menstruales, temporalidad por lo tanto natural antes que antropocéntrica—a la espera de un juicio por 'mala praxis'. Los cargos contra ella sostienen que dilapidó en seis horas de quirófano los depósitos de agua de la clínica en un paciente cuyas posibilidades de supervivencia no superaban el veinticinco por ciento, y que con tales *recursos* se habrían podido *salvar* cuatro *vidas*. Aunque Amaiur confiesa que volvería a hacer lo que hizo, 'esas cuatro vidas le pesan': 'la culpa es patrimonio de lo femenino', dice (57). Una mujer jamás aceptaría que su vida valiera la de cuatro pero un hombre está acostumbrado a 'valer por lo menos el doble, y a merecerlo todo, y a explotar la fauna y la flora hasta que la extingue porque era suya, y entonces llega el apocalipsis y no hace distinciones de género' (57). Es por ello que la pérdida de aquel paciente que no pudo salvar 'fue un aviso de lo que estaba por sucederle a la tierra', como lo fue también la muerte de los padres de Amaiur, víctimas de la contaminación. Sobre el paciente por el que apostó, pero no pudo salvar, Amaiur reflexiona que fue más fácil

enfrentarse a lo que le esperaba sin sentirse responsable de otras vidas, y de alguna manera ese aviso de lo que iba a sucederle a la Tierra le parece un acto de misericordia para alguien caído en desgracia o en condición trágica como ella:

...como el verdugo que distrajo la atención de Ana Bolena pidiendo que le trajeran la espada que ya estaba entre sus manos. He aquí otro motivo por el que celebrar su menstruación, la hemorragia benigna que siempre le recuerda que no es madre: el error se acaba con su apellido, y su apellido, con ella. Le aporta cierta dignidad saberse La Última, como un título nobiliario (58).

En mi lectura, Amaiur realiza un cálculo de valor, escogiendo lo más fácil que era asegurar el valor de una vida sin poder *sentirse responsable*—o calculando como exceso de menor valor: 1) la posibilidad de la pérdida de otras cuatro vidas humanas y; 2) agotar el agua bajo un *uso-valor* determinado por el imperativo del valor de la vida humana:

Lo último que recuerda Amaiur del mundo antiguo es la presión de una femoral abierta entre sus dedos, sus dedos en pinza como las compuertas de una presa que se desborda, y comprender que muy pronto los embalses y las presas y los pantanos solo existirían para símiles como aquel, para explicar la cirugía y la muerte (54).

Por un lado, para Amaiur la construcción de una madre tierra que le da nombre se ha caído como aquello que era, y *ciertamente ya no es*, familiar. Tras la cirugía, la naturaleza que se asumía como principio fundante de vida se ha tornado un *límite* ominoso y constante de la finitud.

Su condición de médica-científica-técnica y de humana en general ha confrontado directamente la naturaleza 'ejecutiva' o 'agencia', no como un anhelo que el *subjetivismo conservador* y el *progresista* siguen reivindicando, sino como el recordatorio del verdugo a Ana Bolena: es en nuestra cotidiana decisión donde *ejecutamos a eso que hemos denominado naturaleza en nombre del valor de la vida humana*. La llegada de los límites planetarios, entre la vida y la muerte, confrontan a Amair con 'una agencia que no es la misma que la nuestra' (Clark et al, 2021: 6). Hay un inhumano más allá de toda medida social o de agencia humana que se aparece ante la médica Amair. El propio cuerpo de Amair no es celebración del afecto, o 'de lo que puede un cuerpo' como sigue pretendiendo obstinadamente el antropocentrismo, sino que la sangre con la que Amair marca el paso de los días en la cárcel y su decisión de hacer vivir o no a una vida humana le sirve justamente para recordar su finitud, su estar determinada por algo enteramente otro, sin saber bien, si 'se refiere a su destino o al de su especie, a lo privado o a lo colectivo, pero tiene claro que es una prognosis bien fundada' (55). De hecho, Amair no huye de su responsabilidad, no por la pena que tras el juicio le pueda imponer la ley de moral del liberalismo político para restituir el valor de la vida humana bajo la ley burguesa que se apropia los sistemas terrestres para la vida humana, sino que hay un estremecimiento en Amair que le hace desear 'un juicio final' y querer 'viralizar su destino' (59).

El problema es que la pena del juicio meramente político que le pueda caer por la mala praxis o la salvación de una vida humana como salida, no hará sino restituir el código humanista moral del liberalismo, de la tecno-política que sobrevive dando tumbos en esa espiral del Capital hacia ya

no sabemos dónde, como David Harvey mencionaba. En el relato de Amaiur, tras la emergencia de la contaminación,

los cultivos quedaron yermos y se aceleró la descontaminación: ¿a nadie se le ocurrió optar por el barbecho? Los compañeros de hospital en el que trabajaba Amaiur la miraban con displicencia—*mira lo que dice la aldeana, que la tierra necesita descansar*—mientras votaban por el mismo partido que había encubierto las primeras filtraciones tóxicas y se mostraban favorables al plan de contención que cubrió de cemento gran parte de la Península cuando la escasez de agua se volvió más acuciante que la recuperación del sustrato (59).

La economía-política humana en este relato administra y palia—cuando no directamente encubre—la emergencia tras la destrucción de los sistemas terrestres<sup>xii</sup> y, en paralelo a esto, la condición trágica de Amaiur queda limitada a valorar la probabilidad de salvar una vida humana más que cuatro vidas humanas y más que el agotamiento del agua como elemento fundamental de los sistemas terrestres. Al final del relato no hay ni resolución ni compensación, solo le quedan los signos de ‘su cuerpo como un artefacto de movimiento continuo en un planeta sin vida’ (62). La protagonista tiene un sueño-alucinación en el que su madre, Mari, muere. Mari también nombraba para ella ‘todas las cuevas y las cumbres y estaba encargada del clima’ (62). Pero Mari murió intoxicada y ahora solo quedo yo, dice Amaiur, mientras espera su juicio político. La doctora Amaiur antes solo creía en los elementos de la tabla periódica, pero en un mundo intoxicado y tras confrontar la decisión de valorar la vida, ‘necesita concebir que existe un plano para los fantasmas que atormentan a los vivos’ (60).

Tras esto, empezamos a entender que lo que atosiga a *Amaiur* es el nihilismo, *la marca de nuestra época límite*: a pesar de las incontables evidencias que nos rodean sobre el modo tan invivible e inaceptable de la vida humana, estamos lejos de ser capaces de oír que la vida humana no vale nada y desde luego (ya) no más que otras especies o que los Sistemas Terrestres: que *Amaiur* sepa que el juicio político al que se le va a someter por su mala praxis no tenga demasiado valor se encamina a exponer esta noticia siniestra. Decir que la vida humana no vale nada no quiere decir que lo que se ha venido a llamar humanidad deba extinguirse, sino que como anticiparon entre otros Nietzsche y Colebrook recuerda en el límite epocal del Antropoceno quiere decir, 'que lo que queda de la vida humana tiene que confrontar la ausencia de valor. Tal vez es más provocador no preguntarse por el valor de la vida humana para los humanos, sino de la vida humana por la vida' (2014: 205).<sup>xiii</sup> Un relato como *Amaiur* no habla de apocalipsis, ni domestica un 'otro invasor' pero permanece aún contenido como relato en la pregunta moderna (u *onto-teo-teleológica*) de la vida *como encubrimiento de la vida para los humanos*, pues contra ello atenta la *mala praxis* de *Amaiur* según *el cálculo de la economía-política burguesa*. La afirmación del cuerpo de *Amaiur*, la sangre de su sexo que marca el olvido de la naturaleza bajo la ley burguesa que la tiene en la cárcel, palidece, se difumina, ante la extinción y colapso planetario que acecha. Este sería, en mi lectura, un exceso que el relato señala sin llegar a afrontar. No hay metafóricidad que el relato ofrezca frente al límite de los sistemas terrestres que el propio relato plantea.

Por ello, es crucial que Colebrook afirme la necesidad de revertir la premisa marxista de que no podemos salvar el

mundo ecológicamente hasta que confrontemos el capitalismo:

Mientras sigamos imaginando que la vida y el mundo son primariamente resultado de una antro-po-génesis, o sigan emergiendo de un significado e historia humana, no podremos confrontar la disyunción entre la especie humana (en todos sus modos) y la vida que lo humano contempla como suya propia. Un nuevo modo de crítica que no sea política es necesaria. Ciertamente, es justamente el gesto político, o la comprensión de los conflictos como intra-humano lo que debe ser cuestionado. Se necesita un hipo-marxismo o un contra-marxismo por el que la misma promesa del marxismo— el hombre como animal de trabajo que promueve su propia vida—debe reconocerse como un límite del pensamiento. Porque lo que “nosotros” no podemos aceptar es la contrapartida obvia a esta asunción: el hombre no es un animal que promueve su propia supervivencia (2014: 197-198).

Justo en este límite que marca Colebrook urge el tránsito o pasaje de la pregunta (o ceguera) política sobre el Antropoceno perfilada hasta aquí a la interrogación que permanece bajo ésta: la interrogación infrapolítica sobre el Antropoceno como tarea del pensamiento y de la existencia en este atolladero epocal sin futuro humano.

### *Existencia infrapolítica en el Antropoceno*

En la época sin época de subsunción absoluta al Capital (Balibar, o ver también Moreiras en este mismo número de *Culture Machine*) en la que estamos arrojados, y a la que llegamos tarde, la interrogación sabe que el proceso histórico de divorcio del productor de los

medios de producción del que hablara Marx en referencia a la acumulación primitiva entra en una nueva etapa, la última. Ahora los medios de producción y los materiales para tal producción de intercambio de valor, valor uso, etc., si bien sigue más acelerada que nunca, ha sobrepasado desde hace años los límites de los sistemas terrestres. La distancia que señala Colebrook (2012), el paso de lo Humano a la *Especie Sapiens* y a un nuevo modo de crítica que no sea política nos remite, en un abismo más que en urgencia, a un extrañamiento absoluto sobre la Historia como antropogénesis o creación humana, y por lo tanto a toda noción y experiencia o límite de verdades heredadas, pues ‘ninguno de los términos de nuestro vocabulario ético—justicia, igualdad, respeto, perdón, hospitalidad o virtud—está listo para la tarea. Muchos de tales términos y principios pueden incluso exacerbar el problema’. Es este abismo simbólico y existencial el que resta para la infrapolítica como interrogación, digamos, humana por tras lo humano en el tiempo de descuento para su extinción. Retomo aquí la afirmación de Crutzen con la que abría este texto y que diagnosticaba que hemos determinado los ciclos de los Sistemas terrestres hasta el punto de ‘caminar sobre tierra incógnita’.

La *post-hegemonía* sería el diagnóstico abismal tras esta condición humana moderna subsumida a los intereses políticos e identitarios, subjetivos. Vida humana moderna subsumida al cálculo constante, al espectáculo y a la valorización de tal vida humana como valor supremo que cuanto más circula lo humano y sus valores en los Sistemas Terrestres, más acerca lo humano a la extinción y a los Sistemas Terrestres a un equilibrio diferente. Si ante la negación de la precipitación hacia una extinción *de lo*

*humano* sin resto ni recuerdo hacia la que caminamos seguimos reaccionando bien 1) tecno-políticamente o 2) de manera nihilista bajo el 'plus-de-comportamiento' (en la expresión de Soshana Zuboff) de las redes sociales y la captura del tiempo futuro, o 3) mediante la insistencia en lo que puede un cuerpo o la decisión humana como en relato Amaiur, y en una época en la que el Capitalismo no es ya un mero sistema económico-político,<sup>xiv</sup> la infrapolítica sería a su vez el asedio y la insistencia de un nuevo pensamiento, crítica, imaginación y decisión existencial tras el Antropoceno, tras la *técnica-política humana moderna*, con cuyo límite tanto Crutzen como Colebrook, o la literatura de la extinción como Amaiur y tantos otros autores se topan. La interrogación infrapolítica del Antropoceno no se conforma con tal límite, ni con posponer la relación con este. Se trata de un límite que acecha Buena parte de la teoría crítica y política contemporánea. Por ejemplo, Colebrook se refiere a la infrapolítica sin nombrarla así:

Si la política se ha convertido en la promesa y necesidad de otro mundo para nosotros, sugeriría que lo que el Antropoceno promete es un *borrado impolítico o mitigación de los asuntos, inscripciones, figuras o substituciones que parecen significar o simbolizar un mundo por venir* (2016: 106).

En esta misma línea, Nigel Clark se refiere, sin nombrarla como tal, a la colisión entre infrapolítica tras la política moderna y el Antropoceno como atolladero epocal cuando dice que 'El Antropoceno confronta la política con fuerzas y eventos que tienen la capacidad de deshacer la política' (en Chakrabarty 177). Finalmente, Derrida, en su texto sobre la amenaza nuclear antes citado, antecede a la infrapolítica como tarea epocal presente al hablar de 'los

límites de una experiencia y pensamiento de la finitud', a distancia de una racionalidad moderna que, bajo el cálculo, el valor y la vida humana interfiere en la 'posibilidad de un progreso infinito gobernado de acuerdo a la idea de razón, en el sentido kantiano, a través de la Paz Perpetua' (1984: 30).

A todo lo anterior Heidegger se adelantaba en su texto *Die Kehre* aparecido en 1949, en los albores de la 'Gran Aceleración', a la tarea infrapolítica en la época abismal del Antropoceno, afirmando que:

Toda mera persecución del futuro para calcular su imagen de manera que se extienda lo presente y apenas pensado hacia lo que, aún velado, esté por venir, se mueve aún en la predominante actitud del representar técnico-calculante. Todos los intentos de reconocer lo que existe morfológica, psicológicamente, en términos de decadencia y pérdida, de fatalidad y catástrofe, son mero comportamiento técnico. Tal comportamiento opera por medio del dispositivo de la enumeración de síntomas, cuyas reservas pueden ser acrecentadas hasta el infinito y siempre variadas de nuevo. Tales análisis de la "situación" no se dan cuenta de que funcionan solo según el sentido y modo de disección tecnológica, y así amueblan para la consciencia tecnológica la presentación tecno-historiográfica de lo que acontece según tal consciencia tecnológica. Pero nunca ninguna representación historiográfica como acontecer, nos pone en una relación propia con lo destinal, y menos aún con el origen esencial del origen como desvelamiento del acaecer de la verdad del Ser. Lo meramente técnico nunca alcanza la esencia de la técnica. Ni si quiere puede llegar a reconocer sus alrededores. (48-9)

Es por ello, porque la técnica y las representaciones *humanas* no pueden dar cuenta de lo más propio de este atolladero, que Heidegger acaba este texto afirmando que no basta con describir la situación de nuestra época, pues es el Ser, o la existencia, la Nada, la que se pronuncia, y *no nosotros sobre un final*. Tal vez ese sea el exceso del texto de *Amaiur*. En lugar por lo tanto de seguir administrando políticamente (biopolíticamente) el constante perecer bajo la vida tecnocapitalista, es la finitud, advertía Heidegger hace ya 75 años: ‘lo que aún no escuchamos: nosotros—cuya audición y vista están pereciendo bajo la radio y el cine, bajo la ley de la técnica; negando el mundo. Y este negar el mundo, dice Heidegger, no es menor: es el mayor misterio del Ser bajo la ley de la estructura de emplazamiento, de la Gestell-de la técnica’ (1977: 48). Ante esto, la infrapolítica no es una industria más de un nuevo amanecer, ni promete la salvación, *porque más que nunca ya no hay tiempo para ello*. Sin clausurar la pregunta del absoluto extrañamiento humano, sino a partir de la evidencia epocal de que la naturaleza se ha convertido en el inconsciente reprimido de lo humano (Clark y Szerszynski, 2021: 131), la infrapolítica insiste en la posibilidad de una relación no solo con la administración o el cálculo del perecer, sino de la confrontación con la extinción humana y, por ende, con todo pensamiento y expresión artística que continúa atrapada en la prolongación de la vida humana como única posibilidad, moral, metafísica. Esta es la imposible y a la vez únicamente posible, tarea de la infrapolítica para lo que viene, para lo que puede venir o no en este siglo XXI de descuento humano. Y la infrapolítica lo hace sin afirmar previamente qué es lo humano, pero sin descartar la abismal decisión por la existencia, o decisión pasiva, frente al cálculo, ajuste o gestión técnico del colapso que como Heidegger advertía no hace sino hurtar el misterio del Ser,

la nada. Tras el final del sueño humano de hacer 'su propia Historia' sometiendo a todo y todos bajo el valor, la infrapolítica sería el tremor del crepúsculo de los ídolos humanos tras el Antropoceno.

### Obras citadas

Thomas, J.A., *et al.* (2020) *The Anthropocene. A Multidisciplinary Approach*. Cambridge: Polity Press.

Balibar, E. (2019) 'Towards a New Critique of Political Economy: from generalized surplus value to total subsumption', in *Capitalism. Concept, Idea, Image: Aspects of Marx Capital Today*, (eds.) P. Osborne *et al.* London: CRMPE Books.

Chakrabarty, D. (2021) *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: Chicago University Press.

Clark, N. & Szerszynski, B. (2021) *Planetary Social Thought. The Anthropocene Challenges to the Social Sciences*. Cambridge: Polity Press.

Colebrook, C. (2012) 'Not Symbiosis, Not Now: why Anthropogenic Change is not Really Human', *The Oxford Literary Review* 34. No. 2: 185-209.

Colebrook, C. (2016) 'What is the Anthro-political', in *Twilight of the Anthropocene Idols*, (eds.) T. Cohen *et al.* London: Open Humanities Press.

Colebrook, C. (2014) "Why Saying 'No' to Life is Unacceptable", in *Death of the Posthuman. Essays on Extinction Vol. 1*, (ed) C. Colebrook. Michigan: Open Humanities Press.

Crutzen, P. J. (2002) 'Geology of Mankind', *Nature* 415: 23.

De la Cruz, A. (2020) 'Amaiur', in *Estío. Once Relatos de Ficción Climática*, (ed) A. de la Cruz. Badajoz: Episkaia.

Derrida, J. (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. (2011) *The Beast and the Sovereign. Vol. 2*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1984) 'No Apocalypse. No Now. (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)', *Diacritics* 14. No. 2: 20-31.

Heidegger, M. (1977) 'The Turning/The Kehre', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, (ed) M. Heidegger. New York: Garland Publishing.

Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Hoboken: Blackwell.

Harvey, D. (2020) 'Value in Motion', *New Left Review* (Nov/Dec): 99-116.

Petro, G. (2023) 'Petro en España sobre el Cambio Climático: O cambiamos o nos extinguimos', *RTVE Noticias* (Mayo 3): <https://www.youtube.com/watch?v=14oth1MCcWE>.

Turiel, A. (2020) *Crisis Energética Global y Cómo (No) la Vamos a Solucionar*. Madrid: Alfabeto.

Turiel, A. (2022) *Sin Energía. Pequeña Guía para el Gran Descenso*. Madrid: Alfabeto.

Zuboff, S. (2019) *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs.

---

<sup>i</sup> Agradezco a Gabriela Méndez Cota y Sergio Villalobos Ruminott sus delicadas lecturas del borrador de este trabajo, que sin duda contribuyeron a su mejora.

<sup>ii</sup> Sobre la banal indignación blanca sobre la guerra o violencia abierta en suelo europeo tras la Segunda Guerra Mundial, y el erróneo discurso de 'superación' de esta violencia, recomiendo obras como *Cuaderno de Sarajevo* o *El Sitio de los Sitios*, escritas ambas por Juan Goytisolo en los años noventa y con la guerra de Yugoslavia de fondo. Es importante mencionar también el apoyo de EEUU y la cuelga de banderas de Ucrania en las casas de EEUU durante el conflicto, señalando una vez más, el sueño de la *Pax Americana* o dominio de EEUU de la geopolítica global durante el siglo XX, el

auto-postulado de un 'lado bueno de la historia' frente a cualquier alternativa al *American way of life*.

<sup>iii</sup> La cita completa de Harvey dice: 'The total value realized in money form is then distributed to the various factions that have claims upon it: to workers in the form of wages, to industrial producers as profits, to merchant capitalists as a monetary reward for facilitating sales, to bankers as interest on their loans, to landlords as rent and to the state as taxes. The capitalists, driven by competition, then reinvest to make more profit, and the process starts again. Repeated production of surplus value creates, however, a net accumulation of values in the form of compounding growth. The reproduction of capital becomes a never-ending spiral of endlessly expanding accumulation in space and time. Here we encounter a troubling feature of the dominant economic model: its spiral form of endless compound growth' (102).

<sup>iv</sup> Harvey lo explica de este modo: 'As long as the world's money was tied, however loosely, to the global gold supply, there was a material and physical check upon compounding monetary growth. However, ever since the gold standard was abandoned on 15 August 1971, there has been exponential growth in world money (see Figure 2, overleaf)—matched by the exponential growth of global indebtedness. But all this money and credit has to go somewhere and be deployed to do something. So the spiral form seizes hold of the world's lands, water and atmosphere and continuously expands their uses; it takes over production, consumption, distribution, reinvestment, assets and finance, in every nook and cranny of the world" (103). El impacto de esta forma de vida ha sido devastador: "the impact has been dramatic. In 1950, total global annual gdp was around \$4 trillion. By 2000 it had expanded to \$40 trillion, and in 2020 stands close to \$80 trillion (in constant 1990 dollars), in effect doubling every 25 years. Over the next quarter-century, the capitalist system will be driven to try to find profitable ways to produce and reproduce goods and services to the monetary value of \$160 trillion. By 2100, it will need to absorb \$640 trillion. The implications are daunting. The spiral of plastic consumption—starting in 1950, and expanding at an annual compound rate of some 7 per cent—not only deposits piles of trash across land and ocean, but threatens to shroud the earth in a film of microplastic particles, with unknown consequences for planetary health. Greenhouse-gas emissions and air pollution will rise proportionately if capital seeks to satisfy growth targets by doubling the numbers of automobiles and airline flights over the next 25 years (103). Sobre la noción de acumulación flexible y especialización flexible, véase Harvey 1990: 121-200.

<sup>v</sup> En el original de Harvey: 'Capital's value theory must be replaced by a theoretical structure that concentrates on feasible use-value configurations to support adequate human life everywhere. The profit motive that lies at the root of exponential growth has to be spiked at every turn. Continuity in the flow of human life is far more important than continuity in the flow of endlessly accumulating capital. The latter, which for the past two hundred years has been mobilized as the primary means for satisfying the wants and needs of the privileged classes, with sufficient crumbs from their table to placate the masses, has suffered a dialectical inversion. *Endless and*

*compounding capital growth and accumulation now constitutes the pre-eminent danger to the continuation of all forms of human life. That is the longue durée problem that the coronavirus has so clearly exposed. It needs to be confronted in a world where capital's growing need for speed-up dictates increasing short-termism in political judgements'* (la cursiva es mía) (Harvey 2020, 116).

<sup>vi</sup> Sobre el vaciado de la noción de catástrofe véase de Jean-Luc Nancy, *After Fukushima, the Equivalence of Catastrophes*.

<sup>vii</sup> Claire Colebrook expresa la cuestión del Antropoceno fuera de, o a distancia de, la maquinaria del discurso liberal progresista Universitario (y de las Humanidades que, moribundas, lo sostienen) cuando afirma que: 'If it is the case that 'man' is no longer a rational animal whose forms of respect and recognition might be extended to include the rest of life, but is instead something like a geological event, then we might be compelled to think destructively, if not deconstructively. What is required is not a shift in extensity (including more, respecting more, furthering our historical imagination), but a shift in intensity. The Anthropocene is a threshold at which all 'our' concepts of horizon, milieu, ethos and polity are voided: our dwelling is no longer inhabitation, nor do we partake in an organic interdependence or ecology. Rather the human is not so much an event within life as a rupturing in the very figure of life: not one being among others so much as a violent symbiosis (or 'sym-thanatosis')' (2012: 188). La infrapolítica sería el resto que responsablemente aborda la tarea del pensamiento tras este estado de cosas, y lo hace sabiendo que el lenguaje heredado no es suficiente, como la propia Colebrook perfila sin llegar a abordar: 'none of the terms of our ethical vocabulary— justice, fairness, respect, forgiveness, hospitality or virtue—is up to the task. Many terms and principles might even exacerbate the problem' (2012: 185).

<sup>viii</sup> De tantos ejemplos que apoyarían esta afirmación, me remito por ejemplo a la reciente afirmación de mayo de 2023 del presidente de Colombia, Gustavo Petro, ante el Parlamento español, cuando afirmaba 'O cambiamos o nos extinguimos: ya no es un debate político. Ya no hay tiempo para más, ya no es un debate político como antaño'. [2023: 00:48:00 en adelante].

<sup>ix</sup> Colebrook, marca el límite del ecologismo heredado del siglo XX de este modo: 'the naïve, linguistic or stupid reading of textualism—that the world is mediated by a system of our own making—far from being the opposite of ecology is its secret truth. For ecology, or the notion that we might overcome our narrow boundedness and selfenclosure and once more find our place in the unified cosmos, considers anthropocentrism to be an isolated and delimited figure, as though there were the history of self-regarding humanism on the one hand, and then a life beyond man to which we might turn or return. The literal truth of the Anthropocene era is that man is not a being within the world, nor a fragment of life, but has existed as a geological force that has irrevocably altered a world that is no longer an earth, but is now an imbricated man-world complex. The figural and critical truth of the Anthropocene is that just as there is no pure earth than might be reclaimed, so there is no thought that is not already contaminated and made possible

by the very logic of man that ecology might seek to overcome. Ecology, or the logic of the earth considered as homeland, is really the epitome of all logics, or all systems that claim to express the truth of the world they order. Put more concretely, today's posttheoretical turns to life, affect, vitality, embodiment or living systems occur as apparent counter-Cartesian and counter-humanist gestures; but this is a denial of the two faces of the Anthropocene era— both the irrevocable infraction of the bounds of the earth by 'man', and the ongoing myopia of the human species' inability to think its detachment, disconnectedness, malevolence and stupidity in relation to a planet that it continues to imagine as environment, oikos, cosmos or Gaia' (2012: 198-199).

<sup>x</sup> Sobre la noción de mundo y ansiedad en la época sin época de la decontención y Antropoceno: En los seminarios titulados *La Bestia y el Soberano*, Derrida escribía: '(...) But in a more current sense, and one that does not contradict this one, there really must be a certain presumed ' anticipated unity of the world even in order discursively to sustain within it multiplicity, untranslatable and un-gatherable, the dissemination of possible worlds. Not only a multiplicity and an equivocality of the world, of the word "world" (cosmos, mundus, Welt, world, Mundo) which would retain a common horizon of univocity, but a dissemination without a common semantic horizon, the noun "world," as a word void of meaning or the meaning without use of the word "world" being merely an artificial effect, a cobbled-together verbal and terminological construction, destined to mask our panic (that of a baby who would be born without coming into the world), destined then to protect us against the infantile but infinite anxiety of the fact that there is not the world itself, that there is perhaps no longer a world was one as totality of anything at all, habitable and that radical dissemination, i.e. the absence the irremediable solitude without salvation first on the absence without recourse of any meaning of the word "world," in sum' (2011: 265-266). Es esta asunción de un mundo, del mundo, la que destruye el Antropoceno como atolladero epocal.

<sup>xi</sup> Colebrook acierta al señalar la pre-determinación lógica, es decir metafísica, de la tecno-logía ya la ecología como miradas al antropoceno: 'If we want to understand the present, it will do us no good to will away technology in order to think ecologically, for both tendencies are just that—logics—or conceptions of a proper and immanent end. I am not suggesting that one might simply will away the logic through which the world is given: if there is something like an Anthropocene epoch, or the sense that man has evolved sym-thanotically (or in accord with an ongoing system of destruction) this is because man is ecological and technological. He is technological in his capacity to live his world as determinable according to pre-determined ends, and he is ecological in his capacity to view the entire world as an interconnected whole. For Heidegger logos had once referred to the process of speaking through which the world is brought forth (so that speech was not self-expression but world-disclosure, and the world was not fully present but required some site or clearing through which it became a world). Logic is the reification of this tendency in which the interacting process of disclosure becomes 'a' given system, determining process in advance. Technology would be the determining system (logic) of practice oriented towards external ends. If technology determines the world as

standing reserve awaiting its formation into useful products, then ecology draws upon the earth as oikos (or the dwelling of all living beings), but does so as a logic; for ecology concerns the inter-relatedness of all beings (with the commitment or axiom that everything lives and interacts for the sake of one over-arching web of life). Technology could not be overcome or tempered by ecology, precisely because both are logics, and emphasize the existence of present systems' (2012: 195).

<sup>xii</sup> Dejo apuntadas al menos otras cuestiones del relato aquí, por ejemplo y en referencia a la agricultura y a alimentación humana, que Amair experimenta en la cárcel alucinaciones gustativas en las que 'la lengua le sabe a productos que ya no existen, a tomates de la huerta con aceite de oliva virgen, a mangos de esa variedad pequeña y amarilla que se cultivaba en las provincias del sur...' (59).

<sup>xiii</sup> Nietzsche elocuentemente destruyó la falaz sacralidad de la vida bajo el cristianismo-idealismo moderno, del que son herederos la biopolítica y moral humana (por no hablar del pensamiento reaccionario contemporáneo, el movimiento antiabortista, etc.) contemporáneas. Por ejemplo, en la sección 'La moral como contra-naturaleza' en *el Crespúsculo de los ídolos*, Nietzsche explícitamente dice que la praxis de la Iglesia, esto es, el rechazo de toda pasión que no suponga prolongar la vida humana y se base en la fundamentación totalitaria-fundacional del homo sapiens como hijo de Dios con Derecho a la supremacía sobre la vida y el planeta, torna a la Iglesia "hostil a la vida." (60). Cuando Nietzsche afirmaba que 'la vida acaba donde comienza el 'Reino de Dios' (63) a finales del siglo XIX, hoy es abismalmente urgente proponer la pregunta por la existencia misma desnuda como un comienzo frente a la vida humana hacia la extinción. Es necesario, en otros términos, una nueva transvaloración de los valores. Abordaré esto en la sección final de este texto al hablar de infra-política.

<sup>xiv</sup> El capitalismo ya no es un mero sistema económico-político, como menciona Claire Colebrook siguiendo la estela de aquel texto crítico de Walter Benjamin al hablar de Capitalismo como religión—escribe Colebrook que el capitalismo 'is less a transcendent structured imposed upon organic life than it is just one of the many ways in which local, ill-considered, barely intentional forces of consumption and acquisition exceed the comprehension of any body (be that physical, political, national or economic body)' (2014: 63). Es en esta línea misma línea en la que Balibar utiliza la noción de subsunción absoluta al Capital para entender el estado del Capitalismo en el presente, o Shoshana Zuboff habla de 'Behavioral Surplus' para comprender como la técnica logarítmica contemporánea antecede, y siempre ya determina fundamentalmente mediante los *smartphones*, el comportamiento humano a todos los niveles (véase Zuboff: 63-97; y Balibar).