

DOSIER

El Dios del torbellino

The God of the Whirlwind

David A. Collings*

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Estados Unidos de América

Traducción de Sandra Hernández Reyes

sahere205@gmail.com

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

México

* Este texto apareció originalmente como “The God of the Whirlwind” en: *Stolen Future, Broken Present. The Human Significance of Climate Change* (Michigan: Michigan University Press, 2007), 188-206. http://openhumanitiespress.org/books/download/Collings_2014_Stolen-Future-Broken-Present.pdf

Nuestra situación actual, tomada en serio, demanda reexaminar la comprensión política y ética de nuestras prácticas ordinarias, nuestras decisiones de vida, nuestra relación con los otros y con toda la vida terrenal. Nos pide reimaginar lo que hacemos y quiénes somos, en todos los aspectos de nuestra experiencia. Como he sugerido, incluso requiere que asumamos el desastre como nuestro –que nos hagamos responsables de la enorme crisis ambiental, de lo que se está desarrollando, y que comencemos la interminable tarea de la reparación.

Sin embargo, al dar este último y difícil paso, debemos también afirmar nuestro lugar dentro de la historia planetaria y biológica que nos ha producido. Para asumir la responsabilidad del desastre que estamos causando, debemos afirmar mucho más, a saber: la deuda que tenemos con las fuerzas que nos han creado, con la red de vida de la que formamos parte.

Por ello, mi posición ética también habla de una afirmación sin reservas de aquellas fuerzas que, en último término, van mucho más allá de nosotros mismos: aquellos aspectos del mundo natural que son tan vastos, salvajes y violentos que sólo con genuina humildad podemos someternos a ellos. Esa afirmación, sin embargo, trasciende una discusión sobre la ética *per se*; plantea preguntas que merecen su propio tratamiento y nos desafía con dilemas que sólo entenderemos si nos detenemos a considerarlos en sí mismos. Si hemos de asimilar el impacto total del cambio climático en nuestra humanidad, tenemos entonces que movernos más allá del marco de la acción política y ética y contemplar otro conjunto de preguntas, las cuales han sido abordadas tradicionalmente a través de la mitología, la teología y la filosofía: ¿Cuáles son las fuerzas que constituyen nuestro mundo y cómo debemos responder a ellas? Ahora que vivimos en un mundo sin garantías, y posiblemente sin un futuro vivible para nosotros, ¿cuáles son las historias que debemos contar sobre nuestra condición? ¿Cuál es nuestro lugar en el cosmos?

En este ámbito, como en todos los demás, la casi inevitabilidad del cambio climático severo lo altera todo. Los consuelos religiosos que alguna

vez dieron forma a las culturas del mundo ya no parecen verdaderos, al menos no de la misma manera que antes. De hecho, los descubrimientos de la climatología en las últimas dos o tres décadas sólo agudizan lo que ya se había convertido en un fuerte sentido de la vulnerabilidad del mundo.

En el transcurso del siglo XVIII, los geólogos comprendieron que la historia de la Tierra era inmensamente más vasta de lo que hasta entonces habían sospechado, que los procesos físicos ordinarios, que se extienden a lo largo de millones de años, habían dado a la superficie del planeta su forma actual. Confrontados con este “abismo oscuro del tiempo”, difícilmente pudieron alentar a su audiencia a conservar un sentido familiar del lugar de la humanidad en la historia de la vida.¹ Los cataclismos y las extinciones masivas resultaron ser eventos habituales; como lo discutiré enseguida, las garantías del pacto del arcoíris, mediante el cual Dios prometió a Noé no volver a desatar un diluvio para destruir a su creación, fueron puestas en duda. Es más, dado que gran parte del registro geológico abierto no mostraba ningún rastro de la humanidad, ya no estaba claro que la creación tuviera a los seres humanos como su objeto primordial. Este sentido de vulnerabilidad humana se fortaleció aún más a lo largo del siglo XIX, en particular cuando Charles Darwin y Alfred Russel Wallace encontraron un mecanismo central —la selección natural— que podía impulsar la evolución de las especies, incluso a los seres humanos. El siglo XX agregó muchos elementos nuevos a esta imagen emergente, de manera notable cuando los científicos propusieron una teoría de las placas tectónicas, según la cual los continentes se habían separado de una única masa de tierra primordial y desplazado a sus posiciones actuales. Resultó así que el suelo debajo de nuestros pies también se movía, al flotar sobre el calor líquido del interior de la Tierra.

¹ Sobre el estudio de la historia de la Tierra y la noción del abismo oscuro del tiempo, ver Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth & the History of Nations from Hooke to Vico* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Pero eso no es todo: en décadas recientes, los científicos han entendido con qué regularidad el clima del planeta ha dado saltos hacia adelante y atrás, entre frío relativo y calor, creando las condiciones para las eras de hielo y las épocas templadas. En ocasiones, la Tierra ha estado cubierta casi por completo de hielo y nieve, en otras ha mantenido temperaturas cálidas de polo a polo. Los cambios en la distancia entre la Tierra y el Sol o en la inclinación del eje del planeta rutinariamente han generado alteraciones en los sistemas dinámicos del planeta, al producir circuitos de retroalimentación positiva que, con el tiempo, causan un calentamiento o enfriamiento general de la atmósfera.² Como resultado de las oleadas de avances de la investigación científica, hoy tenemos un amplio conocimiento de cómo los sistemas dinámicos de la Tierra están en constante transformación. El planeta mismo se tambalea; los continentes se mueven; cataclismos van y vienen; las especies aparecen y desaparecen; el hielo visita y se marcha. Todo cambia de manera incesante.

El hecho de que alguna versión de nuestra especie haya vivido en este planeta a través de tantos cambios puede darnos esperanza. Después de todo, si en el pasado hemos sobrevivido a varios grandes cambios en el clima, parece probable que resistamos los desafíos que vendrán en los próximos siglos. Una enorme resiliencia es nuestra herencia antigua; puede haber surgido justo para hacer frente a los cambios climáticos que alteran nuestros ecosistemas con tanta rapidez.³ Es posible que hayamos evolucionado para enfrentar desafíos como los que se anuncian en la era venidera. Dada nuestra inteligencia y extrema adaptabilidad, somos una especie dura de erradicar. Esta forma de pensar, por supuesto, con dificultad puede consolarnos como individuos; la especie perdurará incluso

² Para tener un panorama comprensible de los sistemas climáticos dinámicos de la Tierra, ver Richard B. Alley, *The Two-Mile Time Machine: Ice Cores, Abrupt Climate Change, and Our Future* (Princeton: Princeton University Press, 2000), y Wallace S. Broecker y Robert Kunzig, *Fixing Climate: What Past Climate Changes Reveal About the Current Threat-and How to Counter It* (Nueva York: Hill and Wang, 2008).

³ Ver William H. Calvin, *A Brain for All Seasons: Human Evolution & Abrupt Climate Change* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

si virtualmente todos somos eliminados, incluso si la mayoría de las personas —y de las sociedades— desaparece.

Reflexiones tales, sin embargo, hacen escasa justicia a la envergadura real de lo que enfrentamos. Nuestra historia evolutiva a duras penas es el contexto apropiado para interpretar el momento presente, puesto que esta vez, en lugar de simplemente adaptarnos al cambio climático que enfrentamos, habremos sido sus causantes. Como sugerí antes, ese hecho muestra cuán poco respetamos la red de vida de la que surgimos. Ni Dios ni Darwin, ni la creación ni la evolución, nos pusieron donde estamos hoy; llegamos aquí porque violamos los límites impuestos por el mandato divino o por nuestro lugar dentro de los sistemas vivos. De manera que es totalmente apropiado que aquellos que deseen honrar el mandato divino, incluidos judíos, católicos y líderes cristianos evangélicos, nos convoquen a hacer todo lo posible para no contribuir al cambio climático y para actuar con compasión hacia quienes serán más dañados por éste.⁴

Nuestras acciones hasta este punto, sin embargo, nos han colocado en una posición sin precedentes. Hace más de dos décadas, Bill McKibben comentó correctamente que, debido al cambio climático, ya no vivíamos en lo que podríamos llamar la naturaleza, un mundo donde algunos ecosistemas podrían desarrollarse sin alguna huella humana. El cambio climático moldea las condiciones de vida de todas las criaturas que, como resultado, dejan de ser completamente salvajes. En efecto, como sugirió McKibben, estamos atestiguando el fin de la naturaleza.⁵ Los geólogos designan este hecho a su manera: desde su perspectiva, nos

⁴ Para tres ejemplos de esto, entre muchos, ver “Cambio climático”, resolución adoptada por la Conferencia Central de Rabinos Estadounidenses en 2005, <http://www.jewcology.com/resource/Central-Conference-of-American-RabbisResolution-Climate-Change-2005>; *Global Climate Change: A Plea for Dialogue, Prudence and the Common Good* (Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 2001) <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/global-climate-change-a-plea-for-dialogue-prudence-and-the-common-good.cfm>; y “Climate Change: An Evangelical Call to Action”, disponible en formato pdf en línea.

⁵ Bill McKibben, *The End of Nature* (Nueva York: Random House, 1989).

estamos moviendo del Holoceno al Antropoceno, la era en que las actividades humanas determinan el contexto de la existencia para todos los seres vivos.

Si en un sentido la naturaleza termina, en otro perdura. Aunque podamos borrar una naturaleza libre de influencia humana, la naturaleza, no obstante, persiste en forma alterada. Nuestras actividades pueden forzar cambios masivos para los sistemas dinámicos del planeta, pero estos sistemas, una vez que aceptan las nuevas condiciones de la biósfera, siguen haciendo su trabajo. En su forma alterada, la naturaleza puede ya no ser “salvaje” en el sentido de estar libre de la interferencia humana, pero, ya que está muy lejos de nuestro control, sí puede amenazar el entorno construido en el que vivimos y, de hecho, promete destruir la continuidad cultural que creemos garantizada. Incluso puede ser aún *más* “salvaje” en un sentido muy diferente, poderoso y en exceso hostil a las preocupaciones humanas. En última instancia, si acaso hemos dado a la naturaleza una nueva apariencia, incluso como algo mucho menos hospitalario que antes, y mucho más capaz de recordarnos nuestra debilidad y vulnerabilidad.

La mayoría de las veces, al discutir el cambio climático nos preguntamos cómo podríamos perdurar en este nuevo mundo y nos enfocamos en preguntas prácticas, tecnológicas y éticas. Pero como ya sugerí, no vivimos sólo en esos niveles. No somos capaces de captar nuestra situación a través de una mera descripción de los hechos, sino que necesitamos historias, figuras, parábolas —en suma, mitos— a fin de lograr que la realidad cobre vida plenamente y que se haga posible para nosotros hacerle justicia a nuestro momento. El punto, obviamente, sería no replicar los relatos por los que alguna vez vivimos; los mitos que necesitamos hoy tendrían más bien que cuestionar, socavar o incluso destruir esos cuentos familiares, revelar por qué ya no son creíbles, y por qué en cierto sentido, no son verdaderos. ¿Qué historias debemos contar para interpretar nuestro lugar en este dominio salvaje?

Un relato podría ser la historia de un error alucinante por medio del cual arruinamos los sistemas vivos de la Tierra de los que dependen todas las criaturas. Éste sería un nuevo relato, moderadamente implausible del pecado original, en el que una vez más cometemos un gran crimen y somos expulsados del Edén. En esta ocasión, el Edén es el jardín de los sistemas vivos del planeta durante los últimos diez milenios.

O podríamos preferir relatar una tragedia. En esta versión, describiríamos cómo las tecnologías que nos permitieron liberarnos de una antigua escasez también demostraron ser nuestra destrucción. En una versión arrolladora, veríamos nuestras acciones como otro episodio en una historia mucho más larga de ineptitud humana, logrando un conocimiento trágico de las dimensiones autodestructivas, obtusas y patológicas de la humanidad. De cualquier forma, el registro trágico nos permitiría afirmar nuestra historia en medio de la derrota; en lugar de simplemente denunciar nuestras acciones, encontraría en ellas una complejidad moral, al discernir una cierta dignidad en la capacidad de reconocer nuestra arrogancia.⁶

También podríamos desplazarnos hacia un modo más visceral de afirmación: contar una comedia oscura, que ponga a prueba la capacidad de reírnos de nuestro error radical. En tal caso aprenderíamos a soportar el mundo creado a través de nuestro gran crimen, a aceptar lo inaceptable, a hacer explotar el dolor a través de una carcajada. Con éstos y otros relatos llevaríamos a cabo el gesto que mencioné hacia el final del capítulo nueve,⁷ atreviéndome a afirmar la nulidad que somos.

⁶ Este conocimiento trágico sería similar al de la tragedia griega *Antígona* de Sófocles, cuyo coro celebra nuestra capacidad de avanzar hacia un no-futuro que sucederá en realidad, y nuestra confianza en los recursos de los cuales nos hemos despojado. Aquí me baso en una discusión y una traducción de las líneas clave de la obra en: Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan*, editado por Jacques-Alain Miller, *Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, trad. Dennis Porter (Nueva York: Norton, 1992), 274-275.

⁷ "...para la mayoría de nosotros, simplemente vivir nuestras vidas hace mucho más daño de lo que deseamos, mientras que la tarea de reparación nos exige más de lo que nunca lograremos. Herederos de una historia desastrosa, jamás tuvimos la intención de llevar toda la historia sobre nuestras espaldas; será comprensible que ahora que intentemos hacerlo, nos tambaleemos bajo la carga. Tendremos que

Al escribir en un momento anterior pero comparable, el del advenimiento de Hiroshima y Auschwitz, Samuel Beckett exploró una versión de este terreno emocional. En *Esperando a Godot* y *Fin de partida* nos dio obras maestras de farsa sombría, de comedia sin esperanza, donde casi todos los signos de vida se han ido, las promesas divinas nunca se cumplirán y las rutinas de la vida diaria se expanden para llenar el paso de un tiempo completamente sin sentido.⁸ En estas obras, la comedia tiende a hacer que la condición humana sea tolerable, no al permitirnos afirmarla abiertamente, sino de manera mucho más sutil, al permitirnos hacer las paces con dicha condición al afirmar su naturaleza irrisoria. Nuestra situación puede ser irremediabilmente ridícula, pero la podemos reconocer, recrear y, a través de la comedia, aceptarla como nuestra. En estas obras, vislumbramos la capacidad de la risa para reconciliarnos con casi todo tipo de locura y degradación.

Pero estas obras también van un paso más allá, muestran personajes que ya no pueden reírse, que ya no se conmueven con sus propias historias,

desarrollar nuevas reservas de humildad, nuevos niveles de resiliencia, nuevos estilos de comedia oscura para soportar. La tarea parece casi imposible. Sin embargo, al asumirla como propia, nos convertimos en agentes, y no meramente en herederos, de nuestra historia compartida, incluso si, como agentes, tenemos en nuestras manos un poder verdaderamente horrible para destruir y salvar. Al aceptar una tarea de reparación, finalmente reconocemos lo que sería cierto, en cualquier caso, a saber, que, en esta coyuntura, como en ninguna otra, la nuestra es una responsabilidad infinita. ¿Qué significa el poder hoy en nuestras vidas ordinarias ya que, inevitablemente, enfrentamos una amplia gama de decisiones sobre nuestras prácticas cotidianas? No podemos hacer otra cosa que dar los pasos constructivos más transformadores disponibles. Debido a que nuestra tarea es reducir aquellas prácticas que causan el mayor daño físico a la biósfera, la medida final de nuestra disposición para hacer justicia no es la pureza de corazón o la intensidad del espíritu, sino el efecto práctico y mensurable de nuestras acciones. Para lograr resultados concretos se requiere un compromiso ético real. Como resultado, nos encontramos hoy en lo que podría parecer una paradoja: aceptamos mejor una responsabilidad incalculable cuando calculamos con rigor exacto lo que podemos hacer para marcar la mayor diferencia en nuestras prácticas habituales, y llevar a cabo ese cálculo tan bien como podamos. En resumen, no debemos cultivar otra cosa que un pragmatismo de responsabilidad infinita, que sea tan ingenioso para descubrir e implementar las ideas más sofisticadas para salvar un futuro. A esa tarea ahora me dirijo”. En: “Infinite Responsibility”, Collings, *Stolen Future*, 156.

⁸ Samuel Beckett, *Waiting for Godot: Tragicomedy in Two Acts* (Nueva York: Grove Press, 1954); *Endgame, A Play in One Act, Followed by Act Without Words, A Mime for One Player* (Nueva York: Grove Press, 1958).

que han perdido el placer en recrear su condición; nos dan momentos en los cuales incluso la comedia falla. Si la risa en cierto sentido afirma la vida y nos ayuda a seguir adelante, la ausencia radical de un futuro (especialmente visible en *Fin de partida*) amenaza a la risa misma, inspira a los personajes —y a la audiencia— a ponderar si deberían reír o no. Estas obras nos ponen al borde de una condición *después* de la comedia, una que ya no pueden redimir ni las estratagemas sutiles de la comedia.

¿Cómo se vería una aproximación similar a nuestro actual dilema? Tal vez el mejor intento hasta ahora sea *Un amigo de la Tierra* de T.C. Boyle, novela que presenta a un grupo de ecologistas cuyos intentos por salvar al mundo se han desbocado, y cuyo excesivo amor o cólera han causado estragos en sus propias vidas.⁹ Parcialmente situada en el pasado, en la década del ecoterrorismo (1980), y en parte en el futuro, cuando el cambio climático severo se ha establecido para siempre, el libro reconoce, más abiertamente que Beckett, el intento por lograr una transformación política, pero relata este intento en un registro cómico, como si incluso el activismo fuera ridículo. Podríamos objetar que tratar el activismo de este modo corre el riesgo de autorizar la pasividad y la indiferencia, pero en cambio, a medida que la novela considera los esfuerzos activistas en retrospectiva, desde un futuro derrotado, hace de la comedia un antídoto ante la desesperación política abrumadora, puesto que asimila el fracaso a una condición ridícula y finalmente cómica. La novela no se achica al representar esa derrota total, al imaginar un mundo en el cual la mayoría de los animales se ha extinguido o está en peligro de extinción, donde son comunes las tormentas de intensidad feroz, y donde los bosques del oeste americano han desaparecido. Sin embargo, debido a que el libro está ambientado en un mundo sin esperanza

⁹T.C. Boyle, *A Friend of the Earth* (Nueva York: Viking Penguin, 2000).

ecológica, agudiza la perspectiva de la comedia, nos desafía a reír ante lo irredimible, y a afirmar como nuestra una locura en verdad grotesca.

La novela se centra en las desventuras de un personaje familiar dentro del registro cómico: un hombre blanco envejecido y colérico, sexualmente manipulable, a menudo borracho, quien, no obstante, es bienintencionado e incluso afectuoso, pero cuyas decisiones casi siempre salen mal. Al centrarnos en este personaje, Boyle nos invita a ver el mundo recreado en su novela a través de una posición de error e ineptitud radicales, utiliza la antigua estrategia cómica de considerar el mundo desde abajo, desde esa dimensión nuestra que es irreprimentemente impulsiva y deseante, y que persiste sin importar cuánto pueda gemir y quejarse. Aquí, como tantas veces, la comedia podría eludir una confrontación total con el desastre, regodeándose en una estilización literaria de la pérdida, pero al hacerlo haría habitable la pérdida. La novela demuestra cómo los seres humanos podrían adaptarse a un mundo imposible a través de una actuación entretenida que conquista la derrota misma mediante los poderes menores de la *autoburla* y el teatro del absurdo. Si el activismo no puede detener la ruina, la risa convierte la ruina en material de un arte.

Pero incluso la comedia tiene sus límites. Boyle es menos honesto que Beckett, ya que no plantea directamente la posibilidad de que el chiste envejezca, de que la risa suene un poco hueca, de que la vida absurda que celebra pueda no continuar. Si vamos a vivir en las ruinas, necesitamos algo más, algo más allá de todos los géneros mencionados hasta ahora: una especie de mitología salvaje, tal vez, incluso, una teología loca, para las ruinas. La tragedia y la comedia, en particular, se ocupan de afirmar en retrospectiva la nulidad del ser humano. Pero el reto hoy es también reconocer y, en cierto sentido, afirmar la cara más intimidante, amenazante e incluso desastrosa de la naturaleza. Captar esta faceta sin duda requerirá desentrañar su significado, es decir, mantener en el foco de atención su impacto sobre los seres humanos. Ello, no obstante, nos

obliga a aventurarnos más allá de nosotros mismos, a retomar una vez más los antiguos mitos sobre la estabilidad de la creación misma.

En este sentido, la mejor estrategia sería volver al tema antes explorado: la transformación de la naturaleza en una fuerza salvaje e implacable. ¿Cuáles son los matices mitológicos de tal cambio? Al principio, el mero intento de interpretar la naturaleza en estos términos puede parecer imposible; la realidad de los sistemas terrestres ya no se dirige a nosotros con voz inequívoca. Gracias al cambio climático, la naturaleza ya no nos parece mítica, anclada en verdades primordiales y arcaicas; ahora es histórica y, al igual que nuestro entorno construido, es producto de la actividad humana. Prácticamente nada de nuestra experiencia cae ahora fuera del ámbito de la historia humana, o fuera de un dominio que no podamos dañar. De modo correspondiente, es posible imaginar que la voz de la naturaleza se ha quedado en silencio, que los viejos dioses están muertos. Pero como sugerí antes, la naturaleza no es meramente sumisa a nuestra voluntad; nuestra intervención, de hecho, ha causado que sus fuerzas dinámicas se vuelvan más poderosas, menos predecibles y, por lo tanto, más capaces de desafiar las expectativas humanas.

Como resultado, nos encontramos en un terreno espiritual sin precedentes. Lo sagrado ya no es lo que solía ser, pero no simplemente ha desaparecido. Podríamos decir que, al igual que el clima mismo, lo sagrado se ha transformado. ¿Cómo debemos interpretar esa transformación? ¿Debemos imaginar que las fuerzas divinas han adquirido una nueva forma y que en adelante se nos revelarán con características particularmente aterradoras? Sin duda, esas características nos aterrorizarán. Pero en tal caso, los nuevos dioses no son tan desconocidos después de todo. Al encontrarnos, podremos discernir el regreso de las deidades oscuras que alguna vez fueron derrotadas por las divinidades relativamente humanas que nos han gobernado durante milenios. Al forzar nuestro camino hacia un futuro extraño, podremos haber revivido una etapa olvidada de nuestro pasado.

Permítanme aquí retomar el lenguaje de la tradición central de Occidente, la que ha informado a todas las religiones abrahámicas —el judaísmo, el cristianismo y el islam. Mientras que las mitologías de Grecia y Roma contaban cómo una determinada generación de dioses (por ejemplo, los Titanes) fueron desplazados por otros (los Olímpicos), rara vez imaginamos que el Dios de las religiones abrahámicas surgió dentro de una secuencia semejante. No obstante, los primeros capítulos del Génesis describen una secuencia de otro tipo: una transformación en las actitudes de Dios hacia su creación. Puede que estemos acostumbrados a la historia en la que Dios creó el mundo en siete días y bendijo su creación. Pero también es posible que olvidemos que, al poco tiempo de eso, en capítulos posteriores, Dios se horrorizó ante el pecado humano y se arrepintió de haber creado a la humanidad, y que por ello decidió ahogar la Tierra y a casi todos los seres vivos bajo las aguas del diluvio (Génesis, capítulo 6). Resulta así que el Dios de la creación también es el Dios del diluvio: uno que a veces *odia* por completo lo que ha creado. Tal vez esta profunda ambivalencia es intrínseca al poder omnipotente: cualquier poder que pueda crear también puede destruir. Pero en ese caso, no estamos seguros en nuestro estatuto como criaturas, porque en cualquier momento Dios nos puede destruir. Ninguna teología puede descansar sobre la presencia de la creación misma, porque el Dios que la trajo a la existencia puede aniquilarla en cualquier momento.

El momento clave en el relato del Génesis no tiene lugar ni en la creación ni en la inundación, sino inmediatamente después de que la inundación retrocede.¹⁰ Tras dejar el arca, Noé ofrece un sacrificio a Dios; en respuesta, Dios promete nunca más destruir el mundo, jurando que “[mientras] la tierra permanezca, la siembra y la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche, no cesarán” (Gen, 8:22)

¹⁰ Para mis análisis de este tema en otro contexto, ver “After the Covenant: Romanticism, Secularization, and Disastrous Transcendence”, *European Romantic Review* 21 (2010): 345-361.

y despliega un arcoíris como una “señal del pacto” entre él y “toda carne que está sobre la tierra” (Gen, 9:17).¹¹ Aquí, el Dios que tiene siempre la posibilidad de destruir el mundo renuncia para siempre a hacerlo. Sólo por *este* acto, sus criaturas finalmente pueden confiar en que la creación que ellos conocen perdurará. El acto más tranquilizador no es la creación en sí misma, sino el voto divino de nunca más destruirla. En efecto, el momento central de fundación es el pacto del arcoíris.

Entonces, ¿qué hacemos ante el hecho de que desastres y cataclismos de todo tipo han tenido lugar una y otra vez a lo largo de la historia de la Tierra? Como ya referí, el conocimiento geológico moderno arroja dudas sobre el pacto del arcoíris. Sugiere que siempre hemos estado a merced de la historia, viviendo en un mundo sin garantías. En términos mitológicos, el mundo está bajo el dominio del Dios de la creación y el Dios del diluvio, esa figura oscura y ambivalente que no hace promesas. No obstante, podríamos argumentar que nuestra percepción de esta deidad oscura se ha retirado a un pasado distante, ya que fue reemplazada por nuestra confianza en el Dios más amable y gentil del pacto, cuyas promesas parecen haberse realizado en la biósfera relativamente estable del Holoceno. Podríamos, en efecto, hacer coincidir la historia del pacto y la de la Tierra, al interpretar la promesa de Dios como un signo apropiado del mundo más habitable que hemos disfrutado durante los últimos diez milenios.

En ese caso, nuestra salida del Holoceno hacia el Antropoceno plantea nuevas preguntas. Ahora que nuestras propias acciones inevitablemente causarán condiciones de vida mucho más difíciles, lo que provocará sequías, hambrunas y desastres naturales de todo tipo, amenazamos con cancelar el pacto por nuestra propia cuenta y en esa medida desatar nuevamente al Dios del diluvio. Tal posibilidad es en extremo relevante en

¹¹ Todas las citas bíblicas en este capítulo están tomadas de *The Holy Bible: Revised Standard Edition* (Nueva York: Thomas Nelson & Sons, 1952).

nuestra época, porque una creencia en este pacto puede inspirarnos a negar que los seres humanos tengamos el poder de cancelarlo, y así a negar la realidad del cambio climático mismo. Si confiamos en que Dios creó el mundo e hizo el pacto del arcoíris con todos los seres vivos, tenemos una base sólida para repudiar el cambio climático. Tomemos como ejemplo la declaración de John Shimkus, miembro republicano del Congreso del estado de Illinois. Al hablar ante el House Energy Subcommittee on Energy and Environment en marzo de 2009, Shimkus invocó el versículo del Génesis 8:22 recién citado aquí, y declaró: “Creo que esa es la palabra infalible de Dios, y así es como será para su creación. La Tierra terminará sólo cuando Dios declare que su tiempo ha terminado. El hombre no destruirá esta tierra. Esta tierra no será destruida por una inundación”.¹²

Aunque sea inusual hacer referencia al pacto del arcoíris en medio de las discusiones sobre el cambio climático, debemos tomar este gesto en serio. El pasaje sobre el pacto es una declaración central sobre la viabilidad de la creación dentro de las tradiciones religiosas y culturales de Occidente. Si buscamos comprender las resonancias míticas del cambio climático, es claro que debemos lidiar con las implicaciones de ese pacto. Hacerlo puede incomodarnos; después de todo, el pacto del arcoíris no estaba condicionado al comportamiento humano, ya que constituía una promesa incondicional para toda la creación. La posibilidad de que socavemos la seguridad de la creación, entonces, desafía al poder divino, como si estuviéramos a punto de arrancar de las manos de Dios la capacidad de destruir la Tierra. A su manera, el congresista Shimkus identificó con precisión el aspecto del cambio climático que amenaza con abatir una versión de la creencia tradicional.

¹² “El planeta no será destruido por el calentamiento global porque Dios se lo prometió a Noé”, dice el político al comité de energía de Estados Unidos”, *Daily Mail Online*, 10 de noviembre de 2010, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1328366/John-Shimkus-Global-warming-wont-destroy-planet-Godpromised-Noah.html>.

Podríamos objetar que el cambio climático no deshace el pacto; simplemente estamos cambiando el clima, no destruyéndolo. Pero, si tomamos en serio los detalles del pacto, no podemos mantener una posición tal. En la práctica, el cambio climático destruirá “la siembra y la cosecha” en muchos lugares; lo que ahora reconocemos como invierno quizá retroceda cada vez más hacia los polos, dejando a más y más de nosotros en un ciclo estacional bastante diferente del que conocíamos antes, ya no en una oscilación entre “frío y calor” sino entre calor y calor abrasador. Además, el cambio climático aumentará la intensidad de los sistemas atmosféricos, desencadenará tormentas mucho más poderosas y provoca que las inundaciones destructivas tengan mayor probabilidad. Éste no es el mundo garantizado por el pacto. Por imposible que sea concebirlo, hemos prescindido del Dios relativamente amable del pacto y hemos revivido aquel Dios anterior y oscuro, optando así por una divinidad menos amistosa y más demente, como si, en términos paganos, nos hubiésemos trasladado de los dioses Olímpicos a los Titanes. Hemos abrazado un destino mucho más difícil.

Algunos protestarán que el cambio climático es sólo una consecuencia de la acción humana, otro ejemplo de cómo el pecado corrompe la creación, y que eso no altera el poder de Dios sobre nosotros. Pero en el pacto, Dios se hace cargo de la salud futura de la creación; no nos concede ningún poder para alterarlo a través de la abundancia de nuestros pecados. Otros objetarán que Dios permite que el calentamiento global suceda como un juicio sobre nuestras acciones; él prometió sostener las estaciones “[mientras] la tierra permanezca”, de manera que la deformación de las estaciones podría significar que la Tierra no permanecerá, que atestiguamos un fin del mundo en cámara lenta, una versión extraña pero legítima del juicio de Dios sobre la humanidad. Pero la Biblia siempre atribuye el tiempo y la sustancia del juicio final a Dios mismo, y nunca sugiere que los seres humanos, a través de sus acciones, pueden forzar el advenimiento de este juicio. Si Dios está permitiendo que se desarrolle el fin del mundo,

él mismo es una mera figura decorativa, porque ese juicio cae sobre nosotros sin que Dios tenga necesidad de hacer algo.

En última instancia, todas estas interpretaciones del pacto nos distraen de cómo está siendo usado en el debate actual. Shimkus cita el versículo clave e insiste en su verdad infalible para argumentar en contra de cualquier esfuerzo por revertir el cambio climático. No sucederá, así que no necesitamos hacer nada al respecto. Caso cerrado. La ironía es bastante dura: cuanto más creamos que Dios garantiza la continuidad de los sistemas vivos de la Tierra, menos responsabilidad asumimos por ellos y más los destruimos. Aquí, la dependencia de la mitología bíblica es en realidad muy perniciosa, pues justifica una transgresión al mandato divino de custodiar la creación.

El representante Shimkus no es la única persona atrapada en una contradicción. ¿Qué si hubiera una posición que *sí* insiste en la obligación de custodiar, pero que también admite que el pacto ya no se sostiene? En ese caso, ¿cuál mandamiento divino estaríamos llevando a cabo si nos aferráramos a la noción de ser responsables de toda vida? Podemos terminar en un dilema opuesto al de Shimkus, desempeñando nuestro papel como mayordomos de la Tierra en ausencia de un pacto. No nos encontraríamos obedeciendo a una moral que no tiene fundamento divino, sino en una Tierra que puede no estar sujeta a nuestro control.

¿Cómo podríamos resolver esta contradicción? Podríamos argumentar que la ausencia de un fundamento divino en realidad hace necesaria nuestra obligación de custodiar el planeta; si Dios está totalmente a cargo de la creación, ¿qué podemos hacer para ayudarlo? Nuestra actividad *importa* precisamente porque no hay garantía trascendental de que todo estará bien. Nuestra orientación ética no surge por tanto de un mandato divino, sino de nuestra responsabilidad para con la red de vida de la que surgimos. Podríamos prescindir de Dios —y de la historia de la creación— y aun así tener una base sólida para hacer justicia a las criaturas como nosotros.

Éste es el tipo de posición ética que surge de una interpretación secular y científica de nuestro momento. Pero es una posición que no dimensiona adecuadamente el desafío mítico y teológico porque no cuenta ninguna historia, sino que nos deja sin un lenguaje con el cual representar nuestra situación más fundamental. ¿Será posible resolver la contradicción de otra manera, de una manera que tome en serio la presencia de fuerzas más que humanas, cualesquiera que sean?

Resulta que, al observar esta división entre la creación y una ética viable, estamos pensando en preguntas ya articuladas en otras partes de la Biblia, en particular en el libro de Job. El Génesis no necesita ser nuestra única referencia mítica de las escrituras judías y cristianas, pues dichas escrituras incluyen muchos textos que se sitúan dentro de una tensión compleja y creativa —dentro de un amplio legado espiritual que ningún enunciado individual, por más sofisticado que sea, podría capturar. Hay en cambio una diversidad de enunciados que, surgida de una larga y variada historia, pone a disposición de diferentes momentos históricos una gama de recursos espirituales. De modo que el libro de Job, por ejemplo, podría llegar a ser más relevante para nosotros hoy que el Génesis, a medida que enfrentamos nuestros propios y únicos desafíos. Nosotros, los herederos de esta tradición, sea religiosa o secular, podemos entonces recurrir a esa interpretación a menudo descuidada de Dios para entender el rostro que el mundo tendrá en las próximas décadas, y así mantener algo más que una relación pragmática con el infinito.

La historia de Job es muy simple: es un hombre justo y sin embargo, su familia y su propiedad se ven golpeadas por el desastre, y él se ve afectado por dolorosas llagas. ¿Por qué Dios le hizo estas cosas? Si existe algún vínculo entre el gobierno de Dios sobre la creación y su respeto por la acción justa, Job no debería sufrir. Sin embargo, claramente sufre. Sus amigos se sientan con él y le hablan sin parar, le presentan una u otra explicación de su condición, y exponen así la vanidad de todo el discurrir humano. Al final, Dios mismo se aparece a Job en la forma de un torbellino

y le pregunta quién es Job para desafiar lo que Dios hace. ¿Estaba Job presente cuando Dios puso los cimientos de la tierra o cuando estableció límites para el mar? ¿Puede Job domar a Behemoth o guiar al Leviatán con un anzuelo? Job responde: “Había oído de ti, mas ahora mis ojos te ven. Por tanto, me aborrezco a mí mismo y me arrepiento en polvo y cenizas” (Job 42: 5-6). Apabullado por la fuerza divina, Job renuncia a cualquier pretensión de ser premiado por sus acciones correctas, se llena de humildad y se arrepiente.

Job es el gran texto bíblico que separa el salvajismo y el terror de la creación de cualquier noción de justicia divina. Dios es tan poderoso, sus logros son tan sorprendentes, que no necesita prestar atención a las preocupaciones humanas. Este Dios podría ser considerado una especie de acosador divino, un personaje muy aficionado a hacer gala y ostentación de su fuerza. O, en una versión más humilde de esta interpretación, podríamos piadosamente decidir no contradecir a Dios de ningún modo, incluso si no lo entendemos. Esta última postura parece ortodoxa, por supuesto, pero una sumisión tan apresurada esconde un resentimiento no declarado contra el acosador y, por lo tanto, es subrepticamente cómplice con la primera actitud desafiante de Job. Hay una tercera opción: tal vez la creación es tan impresionante, y la bestia del Leviatán tan aterradora, que estamos genuinamente conmovidos y ya no atendemos a nuestras pequeñas preocupaciones. *La creación es tan espléndida que renunciamos a nuestro anhelo de vivir en un universo ético.* En ese punto, nuestras quejas anteriores parecen necias y nos arrepentimos de elevarlas incluso en polvo y cenizas.¹³

Ésta, pienso, es la lectura de Job con mayor sentido espiritual. Si la tomamos en serio, nos lleva mucho más allá de la historia de la creación, la inundación y el pacto del arcoiris. El Dios de Job no afirma la belleza de

¹³ Para una ejemplar lectura de Job siguiendo este análisis ver Stephen Mitchell, “Introduction”, *The Book of Job* (Nueva York: Harper Collins, 1987), vii–xxxii.

una creación que dócilmente se somete al control humano; por el contrario, celebra al monstruo Leviatán invulnerable e inagotable, que respira fuego. En los viejos mitos y rituales de los que viene la historia de la creación, un ser divino produce nuestro mundo heroicamente al derrotar el caos, o en la versión del Génesis, ese estado en el que “la tierra estaba desordenada y vacía, y la oscuridad estaba sobre la faz del abismo” (Gen 1: 2). El Dios creador es un domador del caos, un matador de dragones, un vencedor de los monstruos; además, el Dios del pacto promete nunca volver a liberar las aguas de las profundidades, como para reafirmar el logro original de su creación. Pero en Job, Dios *celebra* lo monstruoso. Este Dios no sólo muestra un profundo desprecio por cualquier alianza con los seres humanos, sino que señala el poder aterrador de su creación como el máximo signo de su soberanía, lo cual indica que aquello que violaría el pacto sería lo más divino de él. No es como que este Dios desataría el diluvio por despreciar el pecado humano; al contrario, este Dios es indiferente a la afirmación humana, pues en presencia de su poder cualquier acto humano carece prácticamente de importancia. No valdría, entonces, considerarlo como el Dios del diluvio; es incluso más amenazante que este ser oscuro.¹⁴

Vale la pena recordar que este Dios declama desde el torbellino, como para dejar absolutamente en claro que él es encarnado en lo que sea que carezca más de forma, en lo que sea más amenazante y aterrador. Pero este Dios es *aún más terrorífico que el caos*, puesto que su capacidad de derrotar el caos y darle forma orgánica en el monstruo Leviatán prueba que es más fuerte que la monstruosidad misma. En lugar de ser un cazador de lo informe, este Dios toma lo informe como su forma, se deleita en sus cualidades destructivas y las avienta a la cara de los quejumbrosos seres humanos.

¹⁴ Como resultado, aunque Job recupere sus propiedades y su familia, no debemos asumir que este final feliz surge a consecuencia de su momento de humildad. De hecho, es visible que el repudio divino de la justicia hace que ese final feliz sea trivial.

Cualquiera que se haya encontrado con *este* Dios podría tener algunas palabras certeras para responder al representante Shimkus. Este Dios no hace promesas amables; si acaso autoriza su creación para que instigue humildad en los seres humanos en cualquier momento. Bajo su imperio, los desastres pueden en efecto ser eventos ordinarios, mientras que las extinciones masivas —así como la aparición de todo tipo de criaturas similares al Leviatán— pueden convertirse en parte regular de la historia de la Tierra. Sugeriría, por lo tanto, que tomemos a este Dios como la exacta contraparte mitológica de las fuerzas que, según la ciencia, han operado sobre la historia de la biósfera; de hecho, hay poca diferencia entre la actitud que despliega el Dios del torbellino y el tono implícito de esos sistemas dinámicos. En nuestro tiempo, prácticamente ha desaparecido la brecha entre el sentido mítico y el sentido materialista de esas fuerzas sobrehumanas. Ambos sentidos hacen su trabajo en escalas de tiempo y con un poder que rebasa con mucho el de la imaginación; manifiestan una inventiva caótica y una destructividad casual que empequeñecen nuestras capacidades; y ambos, habiendo producido a la humanidad, son indiferentes a nuestro bienestar. Este Dios no se preocuparía más que los sistemas biodinámicos por las devastadoras consecuencias del cambio climático; si acaso, para hablar en términos mitológicos, los señalaría como constataciones adicionales de su poder salvaje.

Puede resultar tentador repudiar a este Dios como a un ser que se deleita con humillarnos. Pero si respondiéramos de esta manera, no seríamos fieles a una dimensión importante y reveladora de nosotros mismos, una dimensión realizada en la respuesta de Job. *Amamos* a las criaturas salvajes; los grandes depredadores —leones, guepardos, tigres, tiburones— nos conmueven más allá de las palabras. Nos deleitamos atónitos ante el furioso poder de tornados y huracanes, precisamente las formas que el Dios de Job elige para vestirse. Cuando somos testigos de esos fenómenos, sabemos que estamos ante la presencia de algo infinitamente más grande que nosotros, algo en absoluto indiferente a nuestras preocupaciones.

En esos momentos incluso podemos sentir un inmenso alivio, al saber que nunca experimentaremos el aburrimiento y la alienación de vivir en un entorno totalmente controlado. Nuestro asombro nos dice que *buscamos* la trascendencia, que *nos rebelamos* contra la perspectiva del control absoluto. Estamos *agradecidos* de saber que los sistemas vivos de la Tierra y las criaturas no humanas no siguen ninguna norma moral, o ciertamente ninguna de las nuestras.¹⁵

Hasta cierto punto, entonces, compartimos el asombro que movió a Job a renunciar a su pretensión moral. Más aún, en la medida en que anticipamos las próximas décadas, debemos también reconocer que las fuerzas extraordinarias que liberará el cambio climático en toda la biósfera inspirarán también admiración. No importa cuán devastadoras sean esas fuerzas, por más que dañen nuestras sociedades y vidas individuales, reconocemos en ellas los signos de un poder supremo.

Por lo tanto, nuestra incursión en el ámbito mitológico, que parecería llevarnos lejos del núcleo de las acciones que nos conciernen, puede transformar de manera drástica y quizá incluso revertir la valoración inicial de nuestra condición. Nuestro asombro ante la presencia de este Dios demente, o de las fuerzas implacables y anónimas que esta figura de Dios personifica, nos puede permitir hacer las paces con nuestra inconsecuencia cósmica, afirmar la ausencia de cualquier teleología moral en el universo y así abrazar las características de nuestra condición que de otro modo nos llenarían de desesperación. En unos pocos años, al igual que los personajes de Beckett en *Final de partida*, tal vez estemos adormecidos por la aparente futilidad de nuestras acciones y por la ciega hostilidad del mundo natural. El libro de Job nos enseña a responder, a su vez, con

¹⁵ Algunos lectores reflexionarán si el temor es una versión de la estética de lo sublime. En su influyente relato, Immanuel Kant sostiene que en lo sublime respondemos a la capacidad infinita de la mente, no de la naturaleza. El libro de Job, en cambio, describe una respuesta a lo que realmente nos supera. Para la discusión de Kant ver *Critique of the Power of Judgment*, ed. Paul Guyer, trad. Guyer y Eric Matthews, traductores (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 128-159.

asombro reverencial: ver los sistemas y criaturas vivientes de la Tierra como seres inhumanos, incluso monstruosos, *y por esa razón tanto más espléndidos*. Si nos adentramos más en la desesperación, por así decirlo, y salimos del otro lado, como Job, al final seremos liberados en un espacio mucho más vasto que nuestras pequeñas preocupaciones, para quedar atónitos ante un gran esplendor.

Esta liberación altera de un modo inevitable nuestra conciencia de casi todos los temas que he tocado en este libro. El pasaje de la angustia al asombro, del desconcierto a la humildad, sólo puede tener lugar si renunciamos a nuestra arrogancia feroz, cósmica o no. Esa renuncia, por supuesto, nos motivaría a abandonar el hábito de subordinar la biósfera a nuestras prioridades humanas, para llevar a cabo, a nivel colectivo e individual, una verdadera revolución ecológica. Una política transformadora es la consecuencia inmediata de este logro espiritual, puesto que pondría en práctica lo equivalente al arrepentimiento de Job.

El asombro también cambiaría nuestra respuesta a las consecuencias de un cambio climático severo. Si ese cambio llega, sabríamos que nuestras acciones ayudaron a desencadenarlo, pero también reconoceríamos que no somos creadores de las fuerzas que habrá de desatar, fuerzas que nos humillarían perpetuamente con su poder. Su aparición nos recordaría que el sólo intento de matar al dragón, de usar los inmensos recursos de la Tierra para nuestra conveniencia, es precisamente lo que desencadena al dragón y lo que hace la Tierra menos habitable. Nuestra historia sería muy similar a la de Job: al exigir que un universo indiferente cumpla con nuestras expectativas, lo habríamos provocado a responder con una impresionante violencia que revele nuestro verdadero lugar.

Tal transformación no pondría nuestra capacidad ética en duda, sino que le daría una nueva fuerza y sofisticación. Nosotros que inevitablemente llevamos vidas intencionales, llenas de un sentido de responsabilidad, aprenderíamos a no esperar que nuestras intenciones sean también las del Universo. Al renunciar a nuestra arrogancia cósmica, también

abandonaríamos la idea de que nuestros propósitos morales se convirtieran en verdaderos algún día. Si eligiéramos asumir la responsabilidad de la crisis ambiental que se desarrolla hoy en la Tierra, si aceptáramos ser los agentes de nuestro desastre, nos daríamos cuenta de que este acto ético no nos hace dueños de la situación, sino todo lo contrario: nos pide que hagamos justicia incluso cuando somos impotentes para doblegar las fuerzas naturales a nuestra voluntad. Por lo tanto, actuaríamos con justicia no porque el universo nos vaya a recompensar sino simplemente porque se trata de la acción correcta. Nuestra renuncia tendría un doble beneficio: nos permitiría dar al mundo de lo salvaje lo que le corresponde, poniendo en práctica una ética en verdad ecológica de humildad frente a la naturaleza, y nos liberaría de la idea de que lo salvaje operará de la forma que esperamos.¹⁶ Finalmente, viviríamos con humildad genuina, al afirmar con nuestras acciones nuestro debido lugar en la creación.

Una vez que aprendiéramos a vivir de esta manera, podríamos enfatizar el futuro en su propia esfera: en el mundo de la prudencia ordinaria, más allá del cual yace un nivel de preocupación por completo diferente. Podemos y debemos permanecer atentos a las cuestiones prácticas de la vida, incluida la forma en que emitimos los gases de efecto invernadero y las consecuencias para todas las formas de vida de hacerlo. Pero más allá de la prudencia se encuentran las preguntas fundamentales sobre quiénes somos y por qué estamos aquí. Nuestra preocupación pragmática por el futuro no puede eclipsar la presencia de fuerzas que siempre nos han superado, que han revelado perpetuamente nuestra vulnerabilidad cósmica.

Al aceptar esta brecha entre la ética y el universo, entre las preocupaciones pragmáticas y un sentido de lo sagrado, entre la prudencia y el

¹⁶Para una lectura de Job que resalta los matices ambientalistas de su ataque al antropocentrismo, ver Bill McKibben, *The Comforting Whirlwind: God, Job, and the Scale of Creation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

asombro, también renunciaríamos a cualquier mito, cualquier enseñanza religiosa, que intente unir ambos. El pacto del arcoíris, por bello que sea, difícilmente sirve como un recurso de consuelo en nuestro tiempo. Pero ir más allá no es poca cosa. Si lo hacemos, todo nuestro sentido de lo que la religión nos ofrece también cambia; de hecho, como he sugerido previamente, el asombro que surge del libro de Job coincide con una humildad en presencia de lo que la ciencia materialista nos enseña a ver. No es así porque finalmente reconcilie la fe y la razón, sino porque va más allá de ellos, y porque abre las interpretaciones religiosas y seculares de nuestra condición actual. El Dios del torbellino exige que abandonemos la confianza en que el universo cumplirá nuestras expectativas. El temor ante su presencia destruye esas instituciones religiosas que traducirían su poder en términos humanos, que capturarían su voz en doctrinas específicas, a fin de asegurar nuestro lugar en un eventual triunfo cósmico. Del mismo modo, un encuentro con fuerzas tan oscuras revela que no puede haber fundamento definitivo para la esperanza secular, ninguna garantía de que la utopía llegará a suceder, ninguna perspectiva de cierre histórico ni certeza de cualquier promesa política se hará realidad. El mismo asombro que destruye nuestra arrogancia religiosa también demolerá nuestra confianza de que, a través de la razón, conquistaremos esas fuerzas que nos desafían. Por medio de la experiencia de este asombro renunciaríamos a nuestra confianza en que Dios es una versión más amplia de nosotros mismos, o que al hablar en su nombre podemos someter a nuestras criaturas compañeras, o que con un mayor esfuerzo obtendríamos un control racional y sistemático de cada aspecto de nuestro destino. Estaríamos en la presencia de lo que nos derrota y, por esa razón, nos lleva más allá de nosotros mismos.

Al aceptar nuestra derrota, por fin seríamos capaces de presenciar el indescriptible salvajismo en el corazón de las cosas, la exuberancia biológica (como la llama Bruce Bagemihl) que prolifera en la pura inventiva loca y el exceso estridente sin rima o razón, sin esperanza de explica-

ción.¹⁷ Esa locura es el sentido de lo sagrado de nuestro tiempo: una versión de lo sagrado que supera y destruye casi todas las experiencias anteriores que llevaban su nombre. En esta versión no hay consuelo para los seres humanos, excepto por nuestro asombro ante su infinita belleza y fragilidad, el esplendor de lo que surge sin origen o fin, lo que florece en el oscuro abismo del tiempo.

Deslumbrados por ese esplendor, podemos soportar casi cualquier cosa que suceda. Si actuamos a tiempo, como debemos hacerlo, habremos impedido lo que de otro modo habría sido un gran crimen, y seremos bendecidos con la oportunidad de habitar un hermoso caos de ahora en adelante. Si no lo hacemos, como casi inevitablemente pasará, podemos saludar los próximos horrores no sólo con arrepentimiento y dolor, indignación y pena, sino con la conciencia de que lo que está terminando con nosotros es una revelación aún más asombrosa de la extrañeza última de las cosas. En ese mundo, que ya casi nos sobreviene, haríamos bien en soportar las inundaciones, abrazar las ruinas y dejar que los dragones vaguen, al aceptar por fin el lugar que nos corresponde.

Referencias

- Alley, Richard B. *The Two-Mile Time Machine: Ice Cores, Abrupt Climate Change, and Our Future*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Bagemihl, Bruce. *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. Nueva York: St. Martin's Press, 1999.
- Beckett, Samuel. *Waiting for Godot: Tragicomedy in Two Acts*. Nueva York: Grove Press, 1954.

¹⁷ Bruce Bagemihl, *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity* (Nueva York: St. Martin's Press, 1999); ver especialmente 252-262.

- _____. *Endgame, A Play in One Act, Followed by Act Without Words, A Mime for One Player*. Nueva York: Grove Press, 1958.
- Boyle, T.C. *A Friend of the Earth*. Nueva York: Viking Penguin, 2000.
- Broecker, Wallace S. y Robert Kunzig. *Fixing Climate: What Past Climate Changes Reveal About the Current Threat-and How to Counter It*. Nueva York: Hill and Wang, 2008.
- Calvin, William H. *A Brain for All Seasons: Human Evolution & Abrupt Climate Change*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- “Cambio climático”, resolución adoptada por la Conferencia Central de Rabinos Estadounidenses en 2005: <http://www.jewcology.com/resource/Central-Conference-of-American-RabbisResolution-Climate-Change-2005>
- Collings, David A. “After the Covenant: Romanticism, Secularization, and Disastrous Transcendence”. *European Romantic Review* 21 (2010): 345-361.
- “Climate Change: An Evangelical Call to Action”, disponible en formato pdf en línea.
- “El planeta no será destruido por el calentamiento global porque Dios se lo prometió a Noé”, dice el político al comité de energía de Estados Unidos”, *Daily Mail Online*, 10 de noviembre de 2010, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1328366/John-Shimkus-Global-warming-wont-destroy-planet-Godpromised-Noah.html>.
- Global Climate Change: A Plea for Dialogue, Prudence and the Common Good* (Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 2001) <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/global-climate-change-a-plea-for-dialogue-prudence-and-the-common-good.cfm>

- Guyer, Paul, editor, *Critique of the Power of Judgment*. Paul Guyer y Eric Matthews, traductores. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Lacan, Jacques. El seminario de Jacques Lacan, editado por Jacques-Alain Miller, Book VII: *The Ethics of Psychoanalysis*, traducido por Dennis Porter. Nueva York: Norton, 1992.
- Mitchell, Stephen. "Introduction". En: *The Book of Job*. Nueva York: Harper Collins, 1987, VII–XXXII.
- McKibben, Bill. *The End of Nature*. Nueva York: Random House, 1989.
- . *The Comforting Whirlwind: God, Job, and the Scale of Creation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Rossi, Paolo. *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth & the History of Nations from Hooke to Vico*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- The Holy Bible: Revised Standard Edition*. Nueva York: Thomas Nelson & Sons, 1952.