

RESISTIR AL EMPOBRECIMI- ENTO DEL MUNDO

Isabelle Stengers &
Didier Debaise

Traducción por Emmanuel Biset y Pedro Sosa

Nos gustaría retomar el intrigante diagnóstico de William James sobre los modernos e intentar actualizarlo: éstos se definirían por su miedo a ser engañados. Ya se trate de apegos irracionales, de intereses subjetivos, de creencias infundadas o del propio universo, que puede extraviarnos en cualquier momento, los modernos son aquellos que no cesan de romper con lo que, juzgado engañoso o seductor, les expone a lo que para ellos es sinónimo de perdición.

No comprenderíamos nada de la sacralización de los métodos de verificación, de las bifurcaciones de todo tipo (creencia y saber, subjetivo y objetivo, real y aparente, etc.), de los inmensos procesos de descalificación del saber, si no tuviéramos en cuenta que todo ello es consecuencia de las técnicas que los modernos se han dado para protegerse del engaño. Este sería el gran ritornello del pensamiento moderno, con sus dramas y sus figuras heroicas: «No creas nada, nos dice, mantén tu mente en suspenso para siempre si hace falta, antes que caer en el terrible riesgo de creer en mentiras por haberla comprometido sin evidencia suficiente»¹.

¿Cómo resistir a la seducción de las apariencias, pero también a los charlatanes e impostores que juegan con esta seducción para engañarnos? ¿Cómo educar a un público constantemente engañado? A este respecto, el mundo moderno ha alimentado un gusto desmesurado por cualquier idea, teoría o método que confirme que la naturaleza misma de la verdad es desencantar y destruir. Y han convertido la ciencia en una herramienta de desmitificación sistemática, sorda a todo lo que pueda inspirar al público alguna confianza en su capacidad para tomar sus propias decisiones.

Este miedo a ser engañados sustenta ahora una determinada concepción de la «planetariedad», basada en el cálculo (algorítmico) y la gestión (managerial) de las dependencias que surgen en todos los puntos de la Tierra. Proponemos buscar una alternativa en una cierta cultura de la confianza.

* Stengers, I. y Debaise, D. «Résister à l'amincissement du monde», *Multitudes*, 85, 2001.

¹ James, W., *La voluntad de creer y otros ensayos*, Marbot, Madrid, p. 57.

El empobrecimiento del mundo

Lo que nos parece tan fundamental del diagnóstico de James es que no sólo hace del «miedo a ser engañado» el elemento central de la relación que el hombre moderno mantiene con su historia (la infancia, que hay que llevar a la madurez), su entorno (la naturaleza, de la que hay que distanciarse continuamente) y sus relaciones con los demás (los que aún creen, allí donde nosotros sabemos), sino que le otorga una potencia performativa no sólo existencial, sino ontológica. Así lo expresa en un pasaje de *Un universo pluralista*: «Como dije, él puede poseerse y manejarse a sí mismo de manera distinta como consecuencia de que nosotros, filósofos, estamos aquí con nuestras teorías; puede confiar o desconfiar de sí mismo al máximo y, haciendo lo uno o lo otro, merecer más la confianza o la desconfianza. Lo que desconfía de sí mismo merece la desconfianza»². De modo que no es sólo la forma desconfiada en que los modernos se dirigen a su mundo lo que les hace ver el peligro en todas partes, porque ese mundo bien podría volverse formidable como resultado de la forma en que lo tratan. Detrás del pathos que muestra James («el horror de ser engañado», «correr el terrible riesgo de caer en el error», etc.) hay una auténtica cuestión ontológica: ¿qué tipo de universo se fabrica a través de y con nuestra desconfianza?

Para James, la respuesta epistemológica y ontológica a esta pregunta puede describirse como «empobrecimiento» [*amincissement*]. Es como si la densidad de los modos de existencia, la pluralidad de relaciones que podemos mantener con los seres que componen nuestro entorno y entre nosotros, la heterogeneidad de nuestros conocimientos, esta «superabundancia de realidad» fueran el blanco de un leitmotiv: una única lógica para la heterogeneidad de los conocimientos, un único modo de existencia para la pluralidad de los seres, un único cosmos para la diversidad de los mundos. En resumen, este miedo a ser engañado tiene el efecto de reducir el conocimiento, los seres y el mundo a un único estrato de existencia. Para James, hay ideas, abstracciones y teorías que *empobrecen* [*amincissent*] el mundo y otras que lo *espesan* [*épaississent*]. Si hay una prueba a la que podemos someter nuestras ideas,

² James, W., *Un universo pluralista*, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 197

sería ésta: ¿han conducido a un empobrecimiento o a un espesamiento de nuestras condiciones de existencia y de pensamiento?

Tomemos como ejemplo de abstracción que empobrece, la pregunta aparentemente bastante legítima: «¿de qué depende esto?». Sentirse dependiente, o sentir que algo depende de uno, son experiencias concretas, dolorosas o transformadoras. Pero esta misma pregunta, formulada por un científico, va acompañada de la cláusula *ceteris paribus* («todo lo demás permanece igual»): todo lo que pueda complicar la relación de dependencia debe poder ponerse entre paréntesis para que esta relación pueda definirse. El ser interrogado debe poder abstraerse de su mundo. La noción de dependencia es, por tanto, una de estas nociones abstractas, que se presenta como obvia y evidente, pero cuyo campo de pertinencia real es extremadamente selectivo. Normalmente, es en el laboratorio donde nos encontramos con fenómenos definidos en términos de «variables independientes», es decir, variables que pueden variar independientemente unas de otras de tal manera que cada una, manteniéndose constantes las demás, puede explicar por sí sola el efecto producido por su variación. Pero esto no ha impedido que la noción de dependencia se haya convertido en *una abstracción polivalente*, una abstracción que hoy en día adopta a menudo el disfraz de «planetariedad».

Así, en muchos modelos de las llamadas ciencias sociales y humanidades, incluidos los sistémicos, se acepta la cláusula *ceteris paribus* como algo sin lo cual la ciencia no sería posible. Hacer ciencia implicaría, por tanto, una actitud de desconfianza metodológica hacia todo lo que pudiera espesar la situación, por ejemplo la «terrible» posibilidad de que el ser interrogado no sea indiferente a la cuestión planteada, sino que se defina activamente en relación con ella. Así, lo que antes era una abstracción especializada, altamente selectiva pero capaz de espesar nuestro conocimiento, acaba siendo un poder de empobrecimiento y descalificación, que sólo opera en el marco de una «desconfianza metodológica» hacia todos los apegos, intereses y objetivos de los actores interrogados. Lo que decimos de la dependencia

podría decirse de todas esas abstracciones (como naturaleza, objetividad, neutralidad) que, desligadas de los lugares que les dan su consistencia y necesidad, se convierten en verdaderas máquinas de descalificación de saberes y prácticas.

Anna Tsing ha introducido la noción correlativa de *escalabilidad*, que también hace crucial la indiferencia de un ser hacia su mundo. Como escribe en *The mushroom at the end of the world*: «La escalabilidad, en cambio, es la capacidad de un proyecto para cambiar fácilmente de escala sin necesidad de alterar sus marcos previos. Una empresa escalable, por ejemplo, no necesita cambiar su organización al expandirse»³. La escalabilidad no es aquí un imperativo metodológico, sino una preocupación: hacer escalable o mantener la escalabilidad es garantizar que una operación no será sensible a las circunstancias; para ello es necesario un empobrecimiento eficaz, que «elimina la diversidad significativa, es decir, aquella diversidad que podría cambiar las cosas»⁴. Volver escalable es, desde las plantaciones, cuya cruel invención recuerda Anna Tsing, hasta la agricultura industrial, el proyecto que ha permitido la producción de seres intrínsecamente dependientes: plantas seleccionadas para el monocultivo, que no pueden vivir sin insumos, fertilizantes y pesticidas, pero que tendrán las mismas características dondequiera que crezcan. Éste es también el ideal que ahora persigue toda la producción comercial. Así, «al concebir cada vez más el mundo a través del prisma de la plantación, los inversores idearon toda clase de nuevas mercancías. Y a la larga terminaron postulando que todo lo que había en la Tierra -y más allá- podía ser escalable y, por ende, intercambiable a los valores del mercado»⁵.

Poder definir eficazmente a un ser mediante relaciones de dependencia diluidas y reproducibles tiene poco que ver con la abstracción cognitiva. No se trata sólo de ignorar sus modos de participación en el espesor del mundo, sino de despojarlo [*dépouiller*] de él. La racionalidad, recelosa de un mundo rebelde que tiende a enga-

³ Tsing, A., *Los hongos del fin del mundo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2023, p. 71.

⁴ *Ibíd.* p. 71.

⁵ *Ibíd.* p. 74.

ñar, a defraudar, a decepcionar lo que se supone que lo define, se vuelve ontológicamente *performativa*. Se propone despojar al mundo de su propia dinámica, con las consecuencias que conocemos. Mucho de lo que se dice sobre la «planetariedad» es cómplice de este despojo. Ahora tenemos muy buenas razones para desconfiar de este mundo «racionalizado». Los monocultivos son frágiles, están expuestos a epidemias; y lo mismo puede decirse de la producción industrial que tiene lugar fuera de la tierra, en alta mar, y que nos consternó descubrir durante la pandemia que podría dejarnos vulnerables a una escasez repentina.

La tesis de que las abstracciones que empobrecen el mundo contribuyen a crear un mundo pauperizado, pero también temible, encuentra su eco directo en lo que Félix Guattari denominó en 1989 un triple desastre ecológico. Utilizando la célebre frase de Bateson «Así como existe una ecología de las malas hierbas existe una ecología de las malas ideas» como epígrafe a sus *Les trois ecologies*, dotó a la cuestión ecológica de un poder transversal que apoya la tesis ontológico-existencial de William James. En efecto, lo que describe son ecologías invasoras, que se imponen y se extienden a través de la desertificación de los entornos devastados en los que proliferan.

En *Les trois ecologies*, Guattari describe un triple desastre que puede correlacionarse con lo que James nos ha enseñado a llamar la «política de la desconfianza», reduciendo los entornos a un mero recurso, utilizando categorías escalables que hacen equivalentes o insignificantes las formas de habitar, vincularse y valorar. Presentar estos desastres como estragos ecológicos le permite caracterizar como inseparables la devastación de los ecosistemas por una lógica extractivista, la «laminación de las subjetividades»⁶ al encerrarlas en las categorías del individuo y sus funciones psicologizantes, y la destrucción de las relaciones colectivas por la competencia generalizada entre individuos a todos los niveles.

⁶ Guattari, F., *Las tres ecologías*, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 14.

El análisis de Guattari rompe así decisivamente con un cuestionamiento del progreso que se limita a denunciar las «molestias» que provoca: sólo una regeneración de los entornos humanos y no humanos puede conjurar lo que amenaza la vida en la Tierra. Guattari opuso a las categorías dominantes del distanciamiento objetivista el imperativo de la eficacia estético-existencial⁷. Frente al empobrecimiento de un mundo sujeto a la escalabilidad, reclamó la recomposición de nuevos «territorios existenciales»⁸. Pues el triple registro en el que debe expresarse la devastación ecológica nunca se refiere a individuos, sino a modos de agenciamientos heterogéneos que hacen existir sus componentes en relaciones siempre singulares entre sí. Un territorio es intrínsecamente espeso, porque no resulta de relaciones de dependencia, por enmarañadas que sean, entre seres que pudieran definirse independientemente de él.

La regeneración de los territorios existenciales nos exige, pues, «confiar» en el sentido de William James. No se trata sólo de resistir, de negarse a que lo que apreciamos, y nos aprecia, se reduzca a una relación ilusoria que oculta la triste verdad de un universo donde todo es igual. También tenemos que aprender a escuchar lo que nos llama a asumir una nueva existencia, a crear nuevas formas de hacer las cosas que importan. Y, al hacerlo, tenemos que confiar en la naturaleza catalizadora de un proceso de recuperación en el que cada nuevo modo de ordenación hace audibles nuevas demandas, activa la insistencia de nuevas posibilidades: «La reconquista de un grado de autonomía creadora en un dominio particular reclama otras reconquistas en otros dominios. Hay que forjar toda una catálisis de la recuperación de confianza de la humanidad en sí misma, paso a paso, y a veces a partir de los medios más minúsculos»⁹. A los riesgos de empobrecimiento que implica una planetariedad analizada en términos de escala y de soluciones regidas por las exigencias de la escalabilidad, podemos oponer sistemas generativos nutridos por el consentimiento y la confianza.

⁷ *Ibíd.* 56

⁸ *Ibíd.* 28-29. Ver también *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

⁹ *Ibíd.* 79

Consentir la espesura del mundo

Si hay una ciencia que ha contribuido prodigiosamente a empobrecer la vida, a reducirla a historias de individuos, ésa es la biología, dominada por la vulgata neodarwinista. Según ésta, la abundancia de los seres vivos puede reducirse a un único principio: la competencia ciega entre linajes individuales específicos. Cada organismo vivo es lo que es porque su linaje ha sobrevivido a la competencia. Sin embargo, tras los trabajos pioneros de Lynn Margulis¹⁰, los biólogos afirman ahora que si la Tierra es fértil, rebotante de formas de vida diversas, es gracias a la invención de relaciones interdependientes. Desde la célula más diminuta de nuestro cuerpo hasta la maraña de ecosistemas que llamamos naturaleza, no puede decirse que ningún ser vivo sea capaz de vivir por sí solo. Todos se originan y participan en ecologías mutualistas. Un individuo es lo que es sólo con los demás, gracias a los demás, pero también a riesgo de los demás.

El biólogo Scott F. Gilbert escribe: «La naturaleza podría seleccionar “relaciones” en lugar de individuos o genomas. Lo que solemos considerar un “individuo” puede ser un grupo multiespecífico sometido a selección»¹¹. Anuncia así que lo que puede hacer un ser vivo se ha convertido en una cuestión abierta, tanto más cuanto que la interdependencia puede ser generativa, abriendo el grupo y los seres que participan en él a nuevas posibilidades.

Al igual que la dependencia, la interdependencia es una abstracción, pero es una abstracción que *espesa* [épaisi] el mundo. Y, correlativamente, implica el resurgimiento de una práctica que se supone protocientífica, la de las historias naturales, historias que conllevan una inteligibilidad irreductiblemente empírica. Los biólogos contemporáneos que descubren la omnipresencia de las relaciones de interdependencia nunca deben suponer que saben de antemano lo que puede implicar una forma de estar vivo, y deben desechar la ambición de volver a una definición general

¹⁰ Cf. Margulis, L. y Sagan, D., *Microcosmos: Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Tusquets Editores, Barcelona, 2013

¹¹ Ver Gilbert, S. F. et al. “Symbiosis as a Source of Selectable Epigenetic Variation: Taking the Heat for the Big Guy”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 365, 2010, p. 671-678, cit. p. 673.

de su «objeto». En otras palabras, una biología de la interdependencia exige que los biólogos consientan en lo que podría valerles una acusación de «regresión» hacia el empirismo.

El consentimiento debe entenderse aquí en el sentido de William James, es decir, en su sentido más literal: *con-sentir* [*con-sentire*], sentir con. No se trata de un acuerdo pasivo, sino de una transformación que requiere un esfuerzo de voluntad. De hecho, para James, consentir es sentir con una idea o perspectiva «difícil» -en este caso la que nos haría vulnerables a la acusación de regresión. Y eso significa *no rechazarla* en primer lugar sino, por el contrario, retenerla deliberadamente en la mente: «Sostenido de este modo por un resuelto esfuerzo de atención, a poco el objeto dificultoso empieza a llamar a sus congéneres y asociados y termina cambiando totalmente la disposición de la conciencia del hombre. Consentir a la presencia indivisa de la idea, tal es el único logro del esfuerzo»¹².

Los biólogos que hoy aceptan la interdependencia de forma «indivisa», sin reducirla, por ejemplo, a un sistema de dependencias, aceptan ser transformados por aquello de lo que se ocupan, de modo que aquello de lo que se ocupan se convierte en algo distinto de un nuevo campo de conquista para el progreso científico. Y al hacerlo, «reclaman» una relación con los mundos de lo vivo que podría describirse como «ético-existencial». Gracias a Carla Hustak y Natasha Myers¹³, podemos asociar este tipo de consentimiento al concepto de involución propuesto por Deleuze y Guattari¹⁴. Encontraron en el libro de Darwin *Orchids are fertilised by insects*, a menudo considerado anecdótico –que no hace avanzar la ciencia–, pruebas de la pasión con la que Darwin estudió la relación «involutiva» que se desarrolla entre la orquídea y la avispa inducida a copular con ella: el propio Darwin se dejó intrigar, y luego embelesar, por la orquídea. Darwin aceptó convertirse en parte interesada de la «ecología de los afectos» que se inventó entre las plantas y los insectos polinizadores.

¹² James, W., *Principios de psicología*, México, FCE, 1980, p. 1004.

¹³ Hustak, C. y Myers, N. *Ímpetu involutivo*, Buenos Aires, Cactus, 2023.

¹⁴ Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2010.

Según Deleuze y Guattari, la involución siempre tiene lugar «entre» dos seres heterogéneos; se trata de una alianza, no de filiación. La atracción que la orquídea ejerce sobre la avispa no deriva del vínculo hereditario entre cópula y reproducción. La avispa no se deja engañar, disfruta. En cuanto a Darwin, que también disfruta, no ha «retrocedido», ha consentido en abrirse a los afectos oficialmente excluidos por la lógica derivada de los científicos que pretenden la objetividad. Ha aceptado dejarse afectar por la orquídea.

Los biólogos que han aceptado la interdependencia han «involucionado» en su práctica, pues siguen espesando el concepto y multiplicando sus modalidades e implicaciones. Al hacerlo, están devolviendo a la historia de la vida una inventiva proliferante que desafía nuestras categorías abstractas y ofrece una perspectiva transversal capaz de enlazar con otras transformaciones, también involutivas.

Creemos que no sólo en biología el tema de la interdependencia exige consentimiento. El horror a ser engañado es el rechazo de lo que implica la interdependencia, a saber, una vulnerabilidad intrínseca, la posibilidad de que aquello en lo que confiamos nos traicione, la precariedad de agenciamientos sin garantías. Sin embargo, consentir el riesgo que supone la confianza no puede ser una cuestión individual: los mundos empobrecidos son mundos de los que hay que desconfiar. Por ello, el consentimiento implica aquí la cuestión de una cultura de la confianza, es decir, un sentimiento de interdependencia que *sea realmente experimentado y sostenido* por un colectivo como tal.

¿Cultivar la confianza?

Cultivar la confianza forma parte de una regeneración ecológica cuyas dimensiones afectiva, existencial y ética se inscriben en una perspectiva que podríamos llamar pragmática, porque su verdad reside en su verificación, en la creación de vínculos que no tienen otra justificación que la que hacen posible. No se trata de vínculos de reciprocidad, que afirman un reconocimiento del otro, sino de vínculos mutualistas

[mutualistas], es decir, que vinculan a seres heterogéneos que se necesitan mutuamente por razones diferentes. William James se refiere al tipo de confianza mutua que permite a partes independientes cooperar, formar un «organismo social». Éste «es lo que es porque cada miembro cumple con su propio deber confiando en que los demás miembros cumplirán simultáneamente con el suyo. [...] Un gobierno, un ejército, un sistema comercial, un barco, una universidad, un equipo atlético: todos ellos existen en virtud de esta condición, sin la cual no sólo es imposible lograr nada, sino que es imposible intentar nada».

Así, «la fe en un hecho puede contribuir a producir el hecho» . Puede ser generativa. En estos términos plantearemos la cuestión de la cultura de la confianza. Que tal cultura no ofrece garantías, que no es «buena en sí misma», se desprende claramente de los ejemplos de James. Pero también debemos recordar que estos ejemplos pertenecen a sociedades modernas e individualistas. Estas instituciones son las que han sobrevivido a la erradicación de las prácticas colectivas de personas de todo el mundo que han cultivado el tipo de confianza que requiere la práctica de «hacer en común» [*faire en commun*].

Una nueva generación de activistas cuestiona las disertaciones académicas sobre la cuestión de la relación entre el Hombre y la Naturaleza, proclamando «No defendemos la naturaleza, somos la naturaleza defendiéndose a sí misma». Este grito afirma una transversalidad que responde al triple desastre ecológico diagnosticado por Guattari: la destrucción, deliberada o no, de las relaciones de interdependencia entre los seres humanos y sus entornos, y dentro de los propios entornos. Pero algo ha cambiado. Lo que Félix Guattari llamaba «territorio existencial» puede resonar ahora con múltiples prácticas de aprendizaje que combinan la resistencia activa y la experimentación con formas de regenerar lo que podríamos llamar una cultura de la interdependencia. Ya se trate de okupas urbanos o de precarios huertos colectivos, de prácticas de intercambio de semillas o de Zones à Défendre, de lo que se trata es de lo que Guattari habría llamado una reconquista ético-existencial. Se trata de regenerar los procesos siempre cambiantes de creación de vínculos y valores que exigen que tanto el derecho a que «cada uno decida por sí mismo», que los

modernos ven como su libertad, como el imperativo de sumisión a una causa que debe triunfar sobre las diferencias, pierdan su dominio.

Dar veracidad a la afirmación «somos la naturaleza defendiéndose» no es, ante todo, tener confianza en una naturaleza humana que pueda liberarse sin más de aquello que la aliena. No hay simetría entre regeneración y destrucción, entre rehacer y deshacer, entre espesura y empobrecimiento. Por eso podemos hablar aquí de consentimiento, en el sentido de un esfuerzo deliberado por desligarse, sin garantías, a la manera del salto jamesiano desde el suelo firme de nuestras razones para dudar hacia lo que, tal vez, vendrá a nuestro encuentro.

Hay todo tipo de maneras de saltar, de traicionar el horror a ser engañado que ocupa el lugar de la grandeza, pero son los colectivos para los que la regeneración es una cuestión de vida o muerte los que han aprendido el arte de saltar juntos, con y gracias a los demás. El arte es sinónimo de invención de dispositivos, y proponemos denominar dispositivos generativos [*dispositifs génératifs*] a los modos de disposición intencionales, producidos colectivamente, que presuponen e inducen la capacidad de quienes participan en ellos para dar sentido en común a las situaciones que los involucran. El objetivo de tales dispositivos no es lograr una unanimidad que suavice las diferencias y silencie los conflictos, sino espesar lo que se ha reducido a una cuestión de conflicto, sujeto a la disyuntiva exclusiva de «o lo uno o lo otro». Si el dispositivo permite llegar a un acuerdo, se tratará de un acontecimiento intrínsecamente polifónico que, surgido de la inflexión de las posiciones enfrentadas, no pertenece a nadie, sino que puede acogerse con gratitud como testimonio del proceso de composición de lo que Guattari denomina un «territorio existencial», un territorio cuyos componentes se mantienen juntos con y a través de los demás como heterogéneos, es decir, sin que una lógica que trascienda su heterogeneidad presida su articulación.

El objetivo de los sistemas generativos no es crear ciudadanos preocupados por el interés general, sino crear afiliaciones territoriales múltiples. Comunican con una cultura de la confianza, pero una confianza situada, derivada del sentido vivido

de interdependencia que generan. Lógicamente, por tanto, se les puede acusar de activar la división y el particularismo, pero esto sería ignorar el hecho de que una cultura de la confianza no se encierra en sí misma. El sentido vivido de la interdependencia, cuando no es de tipo mafioso, espesa cualquier situación, impide que se cierre en sí misma, que se defina frente a lo que no es. Llama a la comunicación a través de alianzas involutivas, consintiendo un pluralismo que niega cualquier modelo unificador, pero que, como el proceso catalítico de reconquista evocado por Guattari, procede de un paso a otro, creando entrelazamientos sin confusión.

Pensar contra el empobrecimiento de los mundos, en la perspectiva que hemos heredado de William James y Félix Guattari, es pensar para la regeneración contra el adelgazamiento de la producción de individuos que ciertamente se saben dependientes –no hay nada más dependiente que un individuo moderno– pero sufren estas dependencias como una limitación desgraciadamente necesaria de su libertad. Y por eso también significa pensar en términos de las limitaciones que genera la interdependencia frente a las cadenas de dependencia y los sueños abstractos de libertad a que dan lugar. Pero tal regeneración no debe confundirse con una reconciliación del Hombre con el Hombre y del Hombre con la Naturaleza. Del mismo modo que no existe una definición general de la interdependencia ecológica, los seres humanos podrán poblar o repoblar las zonas de experiencia que la modernidad ha devastado, y crear relaciones atentas con los demás habitantes de esta tierra, de maneras muy diferentes, que no los unificarán dentro de una planetariedad abstracta, pensada en términos de escalabilidad. Pero estas formas les harán divergir de maneras que pueden llegar a apoyarse mutuamente, abriendo el camino a una cultura de alianzas que debe renovarse y alimentarse constantemente.