

¿LA NATURALEZA SIN NOSOTROS O DENTRO DE NOSOTROS?:

REFLEXIONES ECOLÓGICAS*

NATURE WITHOUT US OR WITHIN US?

SOME ECOLOGICAL REFLECTIONS

John C. MARALDO

UNIVERSITY OF NORTH FLORIDA | Florida, Estados Unidos

Contacto: jmaraldo@unfedu

Resumen

¿Por qué *naturaleza* se refiere a lo que no es humano? ¿Cómo es que, en las culturas en las que vivimos, separamos la naturaleza del mundo humano? Este artículo agrega que, desde que los seres humanos viven, la naturaleza no ha estado sin nosotros, sin ser afectada por nosotros, y ciertamente no hemos podido ni podemos vivir fuera de la naturaleza. La naturaleza está dentro de nosotros como nosotros estamos dentro de la naturaleza. Considero que este pensamiento es fructífero para el cuidado que la Tierra merece y para el cuidado que los humanos estamos llamados a dar. *La naturaleza dentro de nosotros y nosotros dentro de la naturaleza* es una idea rectora de muchos pueblos indígenas que pueden enseñar a las poblaciones urbanas e industrializadas a vivir mejor en la tierra. Su postura contrasta con la noción actual de una era “antropocena” en la que la “naturaleza” ya no actúa ni evoluciona al margen de los seres humanos. Sugiere más bien que desde que hay seres vivos en la Tierra, éstos han interactuado con la naturaleza y la han transformado. El filósofo japonés Nishida Kitarō propuso que los seres humanos no sólo mostramos o revelamos un mundo que ya está ahí; lo represen-

Abstract

Why does *nature* refer to whatever is not-human? How did it come to be that, in the cultures we live in, we separate nature from the human world? This article argues that as long as human beings have lived, nature has not been without us, unaffected by us, and we certainly have not and could not live outside nature. Nature is within us as we are within nature. I hold this thought to be fruitful for the care that the Earth deserves and for the care we humans are called to give. *Nature within us, and we within nature* is a guiding idea of many indigenous peoples who can teach urban, industrialized populations how better to live on earth. Their stance contrasts with the current notion of an “anthropogenic” era in which “nature” no longer acts and evolves apart from human beings. It suggests rather that, as long as there have been living beings on Earth, they have interacted with and transformed nature. The Japanese philosopher Nishida Kitarō proposed that we humans not only display or disclose a world already there; we enact it— that is, interact with it in such a way that both world and self arise in mutual formation. I draw out Nishida’s implication whereby the world (or nature) itself becomes

* Este texto se enmarca en el proyecto “Ontologías intersticiales” (PIFFyL_02_006_2019) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Una versión preliminar de este artículo se presentó dentro del *Seminario Internacional de Filosofía Japonesa: Hacia el sí-mismo ecológico-comunitario*, que se llevó a cabo del 25 al 28 de noviembre de 2019 en la Universidad Nacional Autónoma de México, y otra versión del mismo se publicó como “Nature Without Us or Within Us? Some Philosophical Reflections” en John C. Maraldo (2019), *Japanese Philosophy in the Making 2: Borderline Interrogations* (pp. 429-462), Chisokudō Publications. La traducción de este artículo del inglés al español fue realizada por Sofía Ortega.

tamos —es decir, interactuamos con él de manera que tanto el mundo como el yo surge en formación mutua—. Extraigo la implicación de Nishida según la cual el mundo (o la naturaleza) se hace consciente a través de la conciencia de todos los seres sensibles. Por último, el abad zen medieval Dōgen pone en perspectiva todos los antropocentrismos cuando enseña que debemos estar abiertos a las formas en que otros seres experimentan e interpretan el mundo.

Palabras clave: filosofía japonesa; naturaleza; Antropoceno; Nishida Kitarō; antropología filosófica; animales en la filosofía

aware via the awareness of all sentient beings. Finally, the medieval Zen abbot Dōgen puts all anthropocentrisms in perspective when he teaches that we must be open to the ways that other beings experience and construe the world.

Keywords: Japanese philosophy; nature; Anthropocene; Nishida Kitarō; philosophical anthropology; animals in philosophy

¿Por qué se piensa que *naturaleza* se refiere a todo aquello que no es humano? ¿Cómo sucedió que, en las culturas en las que vivimos, separamos la naturaleza del mundo humano? Esta pregunta motiva el presente texto y es, además, de gran importancia para reparar la ruptura entre los humanos y la Tierra. Otra manera de plantear la cuestión es la siguiente: ¿la naturaleza es sin nosotros o está dentro de nosotros?

Empezaré mi reflexión con el mismo punto con el que la acabaré. En una ocasión, hace más de 40 años, le pregunté a un monje budista de la Tierra Pura en Denver, Colorado, cómo entendía el concepto del pecado (*tsumi* 罪, en japonés). Me dijo que la gente vive en pecado cuando suponen que viven fuera o de manera independiente del mundo de la originación co-dependiente, llamado *engi* 縁起. En otras palabras, el pecado es la arrogancia de creer que uno se encuentra fuera del mundo. Ahora bien, un significado, una manifestación del mundo, es lo que llamamos *naturaleza*. El “pecado” sería la pretensión o la arrogancia de creer que los humanos existimos fuera de la naturaleza. A menudo, cuando hablamos de la naturaleza o leemos sobre ella, nos referimos al mundo no-humano. La naturaleza se refiere a las montañas, a los árboles, al pasto, al resto de los animales, a la gran Tierra, al universo mismo; se refiere, en suma, al “mundo” en la manera en la que supuestamente existe separado de la voluntad y la acción humana. Si bien es cierto que los humanos nos concebimos

como criaturas de este universo, de este mundo, también es cierto que separamos el mundo natural del mundo humano de la cultura.¹

Propongo que detrás de esta separación subyace la crisis ecológica a la que actualmente nos enfrentamos. Dicha crisis, en su mayor parte, ha sido generada por los humanos y por la manera en que hemos tratado a nuestro entorno “natural”; al menos éstos son los términos en los que normalmente pensamos acerca de las causas de la crisis, siempre y cuando no neguemos por completo el papel que los humanos desempeñamos en la misma. En pocas palabras, se trata de la crisis de la destrucción del medio ambiente, de eso que posibilita la vida humana y la vida de otros animales y de las plantas. Propondré que la separación implícita entre lo humano y el ambiente natural es, en sí misma, parte del problema ecológico. Adelanto aquí la alternativa que yo propongo: que los humanos, más que otros animales, somos los ojos, los oídos, los dedos y los órganos sintientes del mundo, a través de los cuales el mundo se hace consciente de sí mismo. Esta alternativa es la manera en la que traduzco la noción de Nishida Kitarō del *mundo autoconsciente* (自覚の世界). También es una idea que se sugiere dentro de algunas afirmaciones del maestro Zen medieval Dōgen. Sin embargo, quiero llegar a esta alternativa a través de una detallada reflexión de algunas ideas que *parecen* reunificar lo humano y la naturaleza. Demostraré que, en particular, son dos ideas —muy extendidas, por cierto— las que contribuyen a la arrogante creencia de que los humanos viven o han estado viviendo fuera de la naturaleza.

La primera de ellas aparece en la literatura popular reciente, la cual sugiere que los animales no-humanos, e incluso algunas plantas, pueden pensar como los seres humanos en mayor o en menor medida. Los científicos que estudian a los animales y a las plantas sostienen que muchas especies de animales y plantas son inteligentes en el sentido de que toman decisiones y resuelven problemas de manera consciente, tal como hacen los humanos. Me parece que esta concepción de la inteligencia de hecho separa a los humanos de la naturaleza en lugar de unificar —o reunificar— el mundo humano y el natural. Tendré que explicar por qué esta idea perpetúa la separación. Sin embargo, existe otra idea popular que refuerza la separación entre los humanos y la naturaleza precisamente donde parece acercarlos. Dicha idea es llamada *Antropoceno*.

1 El argumento mejor sostenido en contra de la dicotomía naturaleza-cultura es probablemente el del antropólogo Philippe Descola (2015). El ecologista Carl Safnia socava la controversia de que la “cultura” es lo que divide a los humanos de otras especies humanas, demostrando que existe la transmisión no-genética de conocimientos y habilidades en muchas especies animales. Véase especialmente Safnia (2020).

El Antropoceno es la era histórica en la que ya no hay una naturaleza que actúa y evoluciona independiente de los seres humanos: “Ya no hay naturaleza que permanezca separada de los seres humanos” (Purdy, 2015: 2-3). “Ya no hay más” y “no habrá más”, pero érase una vez que supuestamente había una naturaleza que existía de manera separada de los seres humanos, cuando los seres humanos podían vivir separados de la naturaleza. En efecto, el mismo concepto de *naturaleza* como el mundo no-humano (natural) mantiene la separación. La separación aparece de formas sutiles que apenas notamos. Por ejemplo, la serie documental británica *Our Planet*, estrenada en abril de 2019, anuncia que la serie “revela lo que debemos conservar para garantizar que las personas y la naturaleza prosperen” (Attenborough, 2019). Aquí se habla de “las personas y la naturaleza” con énfasis en la *y*, lo cual significa que las personas pueden ser de manera separada de la naturaleza, y que la naturaleza puede ser separada del mundo humano. Al menos así eran las cosas antes de la actual era del Antropoceno.

Estas dos ideas —la idea del Antropoceno y la idea de una inteligencia parecida a la humana en plantas y animales— aparecerán en este artículo como temas entrelazados. Argumentaré que ambas concepciones, irónicamente, terminan por separar a los humanos de su hogar en la naturaleza. También presentaré concepciones alternativas que regresan a los humanos de vuelta a su lugar natural en la tierra.

Los límites ocultos detrás de las representaciones de la naturaleza

A primera vista, parece “natural” que nosotros los humanos nos separemos de nuestro entorno y de los seres no-humanos, incluso de aquéllos que están más emparentados con nosotros a nivel biológico, como los grandes simios quienes, irónicamente, están más necesitados que nunca de áreas remotas donde vivir alejados de nosotros, simplemente para poder sobrevivir. Después de todo, los humanos somos capaces de hablar, de usar herramientas, de pensar o, al menos, de hablar de manera más articulada que otros seres y de producir herramientas más complejas y, ciertamente, parece que nos concebimos como diferentes del resto y con una pronunciada conciencia de nosotros mismos y de nuestra propia importancia.

Esa diferencia autoimpuesta ha significado que *la naturaleza* refiera, en primera instancia, al mundo no-humano, al “mundo natural” o al “ambiente natural”, diferente del mundo artificial hecho por los humanos. Ese sentido de *la naturaleza* ha predominado en estudios recientes de las representaciones de la naturaleza. En su libro *After Nature* (2015), Jedediah Purdy lleva a cabo una crónica detallada de

la historia reciente de las representaciones de la naturaleza que han sido decisivas a nivel político y ecológico en Estados Unidos. Él, sin embargo, no incluye visiones de la naturaleza de los pueblos indígenas de América. No es que Purdy no logre reconocer, en los informes europeos de las tierras nativas, el menosprecio que estos pueblos recibieron, ni la amplia exclusión que a menudo los hizo aparecer como no-humanos o como parte de lo “salvaje” que debe ser domesticado. No obstante, la manera en que los indios americanos y los pueblos esclavizados de ascendencia africana se concebían a sí mismos “en relación con la naturaleza” es algo que está fuera del alcance de la crónica de Purdy. Tal vez se justifique porque las representaciones europeas de la naturaleza en Estados Unidos han sido más poderosas en el establecimiento del Antropoceno que las visiones de otros pueblos porque Estados Unidos cuenta con el índice más alto de consumo de energía per cápita, el cual se duplica cada 20 años. Además, Estados Unidos ocupa el segundo lugar, después de China, en la lista de los países con mayor emisión de gases de efecto invernadero. El enfoque euroamericano de las crónicas como la de Purdy estará completo sólo cuando tengamos estudios igual de detallados acerca de las otras maneras en que los indios americanos, los asiáticos, los africanos y otros pueblos han concebido la naturaleza.

De acuerdo con Purdy, las visiones europeo-americanas han representado la naturaleza ya sea como aquello que está destinado a ser domesticado, o a ser utilizado, o a ser disfrutado estéticamente o, finalmente, a ser investigado ecológicamente. No obstante, siempre se le piensa en distinción del mundo humano, incluso cuando, en el Antropoceno, aquella naturaleza ya no vive por sí misma. Una visión que hace contrapeso a esta distinción la encontramos en versiones recientes de la inteligencia de la naturaleza no-humana, presente en la primera idea que mencioné. En esas visiones, la división entre lo humano y lo no-humano parece estar superada. Sin embargo, más que superada, quizá la división sólo se ha convertido en un control unilateral, en el que vemos lo humano en otros animales e incluso en las plantas, dejando de lado sus propios modos de ser. En un ensayo reciente y muy penetrante de la “escritura sobre la naturaleza”, Purdy (2017) identifica la imaginación que opera en las publicaciones populares acerca de la inteligencia vegetal y animal como fantasías que mantienen a los escritores atrapados en su propia psique. Por ejemplo, en el popular libro *La vida secreta de los árboles*, Peter Wohlleben (2015) explica de manera fascinante cómo es que un árbol puede intercambiar nutrientes con otros árboles aledaños en tiempos de estrés y enfermedad, o cómo puede mandar alertas químicas a través de sus raíces y del aire ante la presencia de una plaga. Pero Wohlleben es objeto del sarcasmo de

Purdy cuando nos dice que los árboles tienen “experiencia” y son “verdaderos amigos”, y que además pueden ser “tacaños” así como altruistas, o que el pasto “escucha” cuando registra una vibración de 200 hertz. Purdy identifica con un escepticismo justificable la fantasía de Wohlleben al decir que el comportamiento de un árbol en el bosque puede ser una cuestión de “decisión individual y, por tanto, una cuestión de carácter” (Wohlleben, 2015: 154).

La idea de que algunos animales que son lejanos biológicamente a los humanos toman decisiones parecidas a las humanas es una afirmación significativa en la obra del neurobiólogo Stefano Mancuso, un escritor que no es discutido por Purdy. Mancuso (2017) afirma que, por ejemplo, un grupo de abejas toma decisiones de una manera esencialmente igual a como las toma un individuo humano, “las neuronas en nuestros cerebros, que producen pensamientos y sensaciones, trabajan de la misma manera que las abejas que juntas determinan [...] el mejor lugar [para construir un nuevo panal]”:

Estas decisiones son tomadas a través de un voto verdaderamente democrático entre los miembros del grupo. El número de abejas más numeroso que ha visitado un lugar, o el número de neuronas que han producido señales eléctricas, dictan la decisión final. Esto significa que incluso nuestras decisiones personales son el resultado de un proceso de elección democrático, como sucede en todos lados dentro de la naturaleza. (88-89)

Mancuso afirma que las plantas también muestran la capacidad de recordar y de hacer distinciones. Uno de sus experimentos supuestamente “probó que las plantas pueden aprender que cierto estímulo fue inofensivo y distinguirlo de otros que sean potencialmente peligrosos; que son capaces de recordar experiencias pasadas” (Mancuso, 2017: 12). Estas descripciones afirman que existe algo más que una paridad entre la inteligencia humana y la no-humana. Suponen algo más que el hecho mismo de que las plantas tienen experiencias y hacen distinciones. También suponen que las operaciones mentales humanas, tales como la toma de decisiones, se reducen a descargas eléctricas neuronales.

Tal vez queramos dejarles a los neurólogos la tarea de decidir qué tan plausible es esta suposición, pero una simple pregunta puede indicar qué tan filosóficamente cuestionable es: ¿Cómo deberíamos entender la decisión de Mancuso de utilizar expresiones tales como *concentrarse en la pregunta de cómo elegir, tomar decisiones y*

votar democráticamente? ¿Las decisiones dependieron meramente de la manera en que sus neuronas se movieron? ¿Acaso no tuvieron nada que ver con la atracción que hay hacia ciertas expresiones inglesas e italianas o a las condiciones sociales del lenguaje humano que no son medibles por la actividad neuronal inconsciente?

Purdy (2017) es igualmente escéptico cuando los escritores sobre la naturaleza les atribuyen a las plantas la capacidad de experimentar, de recordar y de distinguir, o cuando le atribuyen emociones e inteligencia humanas a formas de vida no-humanas. Purdy (2017) analiza otras obras que “exploran los límites entre las mentes humanas y el resto del mundo” (s. p.) y se pone del lado de autores que reconocen una enorme brecha infranqueable entre sí mismos y los animales con los que conviven.² Pero la raíz de su actitud escéptica permanece oculta hasta que invocamos un pensamiento que repite en su libro anterior, *After Nature*: “El problema de la experiencia de los animales”, escribe sin molestarse en considerar siquiera la inteligencia de las plantas, “genera extrañeza, el desconcierto que surge al no conocer la conciencia del otro o incluso si es que otra conciencia está presente en lo absoluto” (Purdy, 2015: 241). Y añade: “El desconcierto expresa una incertidumbre en el corazón del Antropoceno” (Purdy, 2015: 243), y esta incertidumbre surge no sólo en nuestras interpretaciones de la inteligencia alienígena, sino también, en última instancia, en nuestros juicios sobre cómo sobrevivir la crisis ecológica actual. El análisis posterior de Purdy sobre la “escritura sobre la naturaleza” provee la transición entre el conocimiento que nos hace falta y las fantasías que lo compensan, al ver rastros de inteligencia y emociones humanas en toda la naturaleza.

A menudo hacemos a la “naturaleza” a nuestra imagen y semejanza. Hasta ahora he dado ejemplos de escritores que son culpables de la “falacia patética”, la cual le atribuye emociones humanas a lo no-humano. Hasta cierto punto, Mancuso mismo parece estar consciente de este peligro. En varias ocasiones escribe: “nuestros ojos parecen ver sólo aquello que es similar a nosotros e ignoran todo lo que es diferente a nosotros” (Mancuso, 2017: 85). Este hábito va más allá del problema de ver al otro sólo como una versión de uno mismo. Cuando pretendemos que otras formas de vida son tal como nosotros, incluso cuando lo son de maneras sorprendentes, asumimos un antropomorfismo que inhibe el conocimiento en dos direcciones. Esto

2 Purdy simpatiza con Helen Macdonald, autora de *His for Hawk*, cuyo intento de colaborar en la caza con su ave azor, de entrar “a otra manera de ser... incita la pregunta: ¿acaso ella ha abierto su mente a otras maneras de ser, o la ha colapsado a un punto cercano a la inconsciencia?” (Purdy, 2017: s. p.).

subestima las diferencias entre la racionalidad humana y las respuestas no-humanas; sin embargo, hay algo más importante, y es que también se tiende a ignorar los tipos de respuestas humanas que resuenan con las de las plantas y otros animales. Si somos demasiado egocéntricos al atribuir una inteligencia demasiado humana a formas de vida no-humanas, también limitamos nuestra concepción de la inteligencia humana. Consideremos estos dos aspectos en orden: primero, vayamos a la manera en que los antropomorfismos restringen nuestro entendimiento de lo no-humano.

Ha habido tantas suposiciones acerca de aquello que hace distintiva a la mente humana que han sido refutadas, que parece riesgoso suponer cualquier diferencia cualitativa entre la inteligencia humana y la no-humana. En el pasado, Descartes pensó que sólo los humanos tenían mentes y otros pensadores afirmaron que sólo los humanos hacían herramientas o utilizaban el lenguaje, o hacían distinciones y eran capaces de engañar. Ahora decimos que sabemos que los cuervos hablan y elaboran herramientas, y que no sólo los pulpos son capaces de engañar de forma intencional, sino que también lo hacen aves como el drongo ahorquillado. Lo único que parecería una capacidad exclusivamente humana sería la habilidad de decir y de saber tales cosas, de articular un entendimiento a través de la sintaxis y hablar de verdades acerca del mundo.³ En este trabajo no deseo hablar de la diferencia humana, por más relevante que pueda ser. Mi intención es demostrar que nosotros antropomorfizamos de manera innecesaria, que moldeamos el ser de lo no-humano de maneras demasiado humanas cuando concebimos sus capacidades sólo en términos de inteligencia humana. Hay formas de inteligencia que no son englobadas por los conceptos de resolución de problemas, de memoria, de “habilidades de comunicación”, de “reaccionar de manera exitosa a situaciones nuevas o desafiantes”, y así sucesivamente, que son las maneras en que Mancuso (2017: 5-6) ha definido la inteligencia que incluso las plantas muestran.⁴ A menudo el modelo detrás de esas definiciones es el de la teoría de la elección racional. Pensar en el comportamiento con base en un modelo diferente no significa necesariamente demeritar el valor de la investigación científica que ha demostrado datos sorprendentes y maravillosos acerca del comportamiento animal y vegetal, sino apreciar la vida de una forma mucho más amplia.

3 Véase Sokolowski (2008) para una descripción más elocuente de esta posición.

4 También menciona la habilidad de desarrollar estrategias de defensa, entre otros aspectos. Pero él implica que tenemos mucho que aprender acerca de la inteligencia distintivamente humana, cuando escribe: “el entender cómo funciona la memoria en organismos que no tienen cerebro nos ayudará a llegar a un mejor entendimiento de cómo funciona la memoria humana” (Mancuso, 2017: 14).

Perspectivas alternativas de la inteligencia de la naturaleza

¿Cuál sería una manera alternativa de entender los comportamientos de los seres vivos, incluidos nosotros? ¿Qué otras “formas de inteligencia” hay? Tomaré un ejemplo del filósofo y naturalista David Abram, quien en su ensayo sobre la migración de pájaros, peces e insectos sugiere lo que podríamos llamar inteligencia recíproca. Al volar miles de kilómetros a través de océanos y continentes, las grullas, los salmones y las mariposas monarca tienen “poderes de navegación extraordinarios” (Abram, 2018: s. p.). La ciencia contemporánea a menudo explica esta maravilla “equiparando las habilidades de estos animales a los inventos humanos tecnológicos” (Abram, 2018: s. p.). Imaginamos que estas criaturas usan artefactos externos como “mapas y brújulas congénitas”, así como “calendarios innatos y relojes internos” (Abram, 2018: s. p.). Los imaginamos como:

un ser sintiente o entidad separada que vuelve normalmente sobre su propio cuerpo o cerebro para consultar el mapa o el calendario [...] [Sin embargo,] a las grullas y a las mariposas no les sería de mucha utilidad una *re-presentación* separada de la superficie de la Tierra, ya que ellos nunca se han apartado de la presencia envolvente de la amplia Tierra [...] ¿Por qué no [más bien] nos permitimos imaginar que las habilidades migratorias de los animales surgen de un sentimiento de compenetración entre su cuerpo y la Tierra que respira? ¿[Por qué no imaginar] que la odisea de la grulla al volar a lo largo de miles de kilómetros a través de un continente es impulsada por el sentimiento de consonancia entre sus músculos flexionados y la piel sensible de este planeta —esta enorme extensión curva que se agita con las corrientes de aire y ondula con los pulsos electromagnéticos—, y que, de ese modo, es ejecutado tanto por la vitalidad de la Tierra como por el ave que vuela dentro de ella? [...] Al enfocar nuestras preguntas tan insistentemente en el organismo, como si tuviera ocultos en él todos los secretos de esta magia, pronto dejamos de ver la evidente colaboración que está operando [...]. (Abram, 2018: s. p.)

La manera en que Abram visualiza la inteligencia que opera detrás de la migración nos pone fuera del cerebro del individuo y nos posiciona en el contexto más amplio de la reciprocidad entre el cerebro del individuo y el planeta vivo. El énfasis cambia de una supuesta habilidad causada por un solo cerebro o sistema nervioso a un complejo intercausal e interdependiente que vincula a un ser vivo con la gran Tierra.

Abram de hecho necesita utilizar la palabra *inteligencia* en su modelo para explicar las migraciones de los animales y, en efecto, si atribuirle capacidades mentales humanas a plantas y animales es antropomórfico, sería también zoomórfico atribuir “inteligencia” a un “sistema” que incluye a la naturaleza en toda su extensión. Si el concepto de *inteligencia* y de *entendimiento* son descriptivos de lo que algunos individuos dentro de una especie muestran, entonces aún nos hacen falta algunos factores esenciales respecto a aquello que estamos tratando de entender cuando nos concentramos en las semejanzas con el cerebro humano.

¿Cómo podríamos aplicar el modelo más holístico de Abram para entender el comportamiento que supuestamente demuestra la inteligencia de plantas individuales? Tomemos como ejemplo la investigación de Mancuso (2017) acerca de las plantas *Mimos pudica*, las cuales son populares por la semejanza que sus flores tienen con las plumas. Recordemos la afirmación anteriormente mencionada que señalaba que los especímenes individuales de estas plantas “pueden aprender que cierto estímulo [amenazante] era inofensivo y distinguirlo de otros estímulos potencialmente peligrosos, siendo capaces de recordar experiencias pasadas” por más de 40 días. “Sigue siendo un misterio cómo un mecanismo tal funciona en organismos que no tienen cerebro, como las plantas” (Mancuso, 2017: 12-13). ¿Podríamos en su lugar imaginar este misterio como una sintonización entre el medio ambiente y la planta, cada uno contribuyendo a la respuesta que Mancuso limita a la planta individual? Me doy cuenta de que los investigadores deberían ofrecer una explicación mucho más detallada. Por ahora, mi única intención es trasladar el “misterio” a un hábitat compuesto y no a un espécimen individual.

¿Cómo podría el modelo holístico de Abram explicar las respuestas de los árboles en estado de alerta descritas por Peter Wohlleben? Como se comentó anteriormente, Wohlleben (2015) relata la manera en que un árbol intercambia nutrientes con árboles contiguos en tiempos de estrés o enfermedad, o cómo envía alertas químicas a través de raíces y del aire cuando las plagas atacan. Wohlleben (2015) cita investigaciones que demuestran que los árboles pueden alertarse entre sí por medio de señales químicas que se envían a través de las redes fúngicas cercanas a las puntas de sus raíces, y también pueden utilizar impulsos eléctricos para comunicarse. Wohlleben (2015: 10) atribuye estas habilidades a lo que sería semejante a un cerebro,

localizado en las puntas de sus raíces.⁵ Robin Wall Kimmerer (2013), bióloga y miembro de la Nación Potawatomi indígena de Norteamérica, parece estar de acuerdo en esencia con esta explicación al reportar la hipótesis de que los árboles

se comunican a través de feromonas, compuestos parecidos a las hormonas [...] que un árbol liberará cuando se encuentre bajo una situación de estrés ante el ataque de un insecto [...] [entonces] el árbol mandará una señal de alerta: “¡Oigan! Me están atacando. Sería mejor que se protejan” [...] Esto le da tiempo a los otros árboles de producir químicos de defensa [...] Los árboles se alertan los unos a los otros y ahuyentan a los invasores, beneficiándose así el individuo como toda la arboleda. (Kimmerer, 2013: 20)

Sin embargo, Kimmerer presenta posteriormente una hipótesis fundamentalmente diferente para explicar el fenómeno que ella llama *sincronía de los árboles* y que consiste en responder juntos a algún estímulo:

Los árboles en un bosque a menudo están interconectados por redes subterráneas de micorrizas, hebras fúngicas que habitan en las raíces de los árboles [...] Las micorrizas pueden formar puentes fúngicos entre árboles individuales, de manera que todos los árboles en el bosque estén conectados. Estas redes fúngicas parecen redistribuir la riqueza de los carbohidratos de árbol en árbol [...] [Los árboles y los hongos] tejen una red de reciprocidad, de dar y recibir. De esta manera, todos los árboles actúan como si fueran una unidad [...] La supervivencia acontece a través de la unidad. Todo florecimiento es mutuo. (Kimmerer, 2013: 20)⁶

5 “Los árboles pueden aprender, y esto significa que pueden almacenar experiencias en algún lugar y, por tanto, debe haber algún tipo de *mecanismo* de almacenamiento dentro del organismo... estructuras parecidas a un cerebro pueden ser encontradas en las puntas de las raíces... y cuando una raíz avanza por la tierra, está consciente de los estímulos... los investigadores midieron las señales eléctricas que llevaron a cambios en el comportamiento después de haber sido procesados en una ‘zona de transición’. Si la raíz se encuentra con sustancias tóxicas, con piedras impenetrables o con tierra saturada, analiza la situación y transmite los ajustes necesarios hasta la punta creciente”, la cual cambia de dirección “como resultado de esta comunicación” (Wohlleben, 2015: 82-83). Los árboles tienen habilidades de conversación (Wohlleben, 2015: 11).

6 De manera similar, en su libro *The Radiant Lives of Animals*, la poeta de la nación chickasaw Linda Hogan (2020) comenta que los árboles y otras plantas usan “un lenguaje de química y de hormonas” incluso cuando dice que “las plantas están vivas y hablan entre sí” (Hogan, 2020: 81). Para ella (así como para mí), el juicio y la autoconciencia son cualidades que nos pertenecen principalmente a los humanos (Hogan, 2020: 142).

Una diferencia entre ambas explicaciones es que la de Wohlleben ubica la comunicación entre los árboles a través de señales químicas aéreas, así como a través de las redes fúngicas subterráneas que Kimmerer también reconoce. Pero mientras que Wohlleben prioriza los árboles individuales, Kimmerer cambia el énfasis a la red que conecta a toda la arboleda; y más importante aún es que la explicación de Wohlleben le atribuye una capacidad de volición casi humana a los árboles, los cuales intencionalmente mandan señales de alerta, mientras que la explicación holística de Kimmerer implica que los árboles responden como un grupo o arboleda de manera “natural”, sin la intención de hacerlo, quizá de manera similar a como lo hace el sistema inmune del cuerpo humano. Hablando metafóricamente, las células humanas infectadas se “comunican” con células aledañas, activando de manera natural los glóbulos blancos de defensa cuando agentes infecciosos “invaden” la sangre de un individuo.

Aunque los científicos hablan a menudo de un “mecanismo” que opera en tales respuestas naturales, las explicaciones holísticas no son necesariamente mecanicistas y deterministas en lo absoluto. Podríamos, en su lugar, imaginar estas respuestas como la sincronía comunal y espontánea de un grupo de árboles con otro y con la Tierra, incluyendo el resto de las formas de vida con quienes la comparten. Las partes que destacamos como organismos buscan todas nutrientes en esta tierra y viven mejor juntas cuando alcanzan el equilibrio dinámico llamado homeostasis.

Para dar otro ejemplo, regresemos a Wohlleben, quien imagina que los árboles toman decisiones individuales y deliberan acerca de si crecerán nuevos brotes en zonas más bajas cuando el follaje del bosque se ha abierto temporalmente (Kimmerer, 2013: 154).⁷ El modelo holístico localizaría esa “inteligencia” en las interacciones entre el árbol, el sol y el agua: el agua que corre por el árbol se calienta con los rayos del sol y expande el árbol hacia él. Como Theodore Schwenk (1965) nos dice, “no es posible hablar de un sistema circulatorio independiente de una planta. El flujo visible de la savia en la planta es sólo la mitad de su circulación completa; la otra mitad existe en la atmósfera o en la tierra” (14). El modelo holístico no reduce las respuestas del organismo a mecanismos deterministas y tampoco les atribuye decisiones conscientes como las de los humanos. Puede que no sea capaz de explicar todos los

⁷ De manera similar, Wohlleben propone que un árbol puede decidir comunicarse con otros de su tipo y puede distinguir entre sus propias raíces y las de otras especies cuando continúa bombeando azúcares al tocón de un árbol vecino que ha sido talado y no lo hace para otros árboles (Wohlleben, 2015: 2-3).

comportamientos de la vida animal y vegetal, pero cambia el enfoque de especímenes individuales selectos dentro de un marco de referencia interdependiente. A mí me parece que el modelo holístico no es más metafórico que las metáforas mezcladas que los científicos utilizan cuando hablan, por un lado, de mecanismos y, por otro, de la toma de decisiones o las habilidades comunicativas del lenguaje. La adquisición de habilidades y la capacidad de tomar decisiones han presupuesto, de manera histórica, una conciencia superior, y cuando se la atribuimos a plantas individuales, estamos expandiendo su significado tanto que se vuelve casi imposible de comprender.

Me gustaría enfatizar que la representación antropomórfica de las plantas es una depreciación que funciona en dos sentidos. Cuando representamos a las plantas como poseedoras de una habilidad para deliberar conscientemente, diferenciar y tomar decisiones, no sólo nos estamos perdiendo de las formas de responder que son específicas de las plantas y que las caracterizan; también estamos dejando de lado maneras en que los humanos pueden o de hecho responden a la “naturaleza” de formas que exceden a su racionalidad, al menos de la manera en que dicha racionalidad es definida típicamente. Estamos dejando de lado lo que Abram (2010) llama “la inteligencia de nuestros cuerpos sintientes”, de nuestros “cuerpos animales” (8, 15). De esta manera, no nos damos cuenta de las formas en que de hecho se entretienen los comportamientos vegetales, animales y humanos. Esto es particularmente el caso cuando representamos estas formas de vida como si hicieran cálculos individualmente, separadas de otras del mismo tipo y de la gran Tierra.

El trabajo de Abram da ejemplos vívidos de la reciprocidad entre formas de vida que no está comprendida en términos de la teoría de decisión racional. Permítanme dar una versión más condensada de un ejemplo. A través de los siglos, ya desde las eras del hielo, los cardúmenes de salmones han regresado de manera periódica del océano a los arroyos de montaña de agua dulce de donde son originarios, y conforme se van acercando, traen consigo nutrientes del océano que, a través de los siglos, han enriquecido la tierra y han convertido las regiones con pocos árboles en bosques tupidos: “Los densos bosques ofrecieron un hábitat para innumerables criaturas [...] la asociación entre los salmones y las zonas boscosas era una reciprocidad antigua que se renovaba una y otra vez: conforme el hielo se iba derritiendo, los peces y los bosques volvían a colonizar el terreno erosionado por el hielo” (Abram, 2018: s. p.).⁸

8 La fuente de Abram aquí es Mueller (2017).

Desde hace mucho tiempo, los grupos de indígenas americanos a lo largo de la costa del Pacífico aprendieron a pescar en abundancia los salmones migrantes, sin reducir los ejemplares de la especie a un número cercano a la extinción. Después de que algún grupo había hecho la primera pesca, llevaba a cabo rituales que imponían un periodo de restricción o abstinencia en la pesca y consumo del salmón, dando tiempo así a que los cardúmenes nadaran hacia los sitios donde desovarían. Abram (2018) explica que un aura de respeto sagrado hacia sus recursos de vida es visible en “todas las culturas indígenas de cada parte de la costa norte del Pacífico [...] El ritual de celebración de la primera pesca también garantizaba que el salmón, por más abundante que fuera, en la temporada siguiente no podía ser dado por sentado: que su carne continuaba siendo sagrada para las personas” (s. p.).⁹

A pesar de los periodos de prueba y error que los pueblos indígenas probablemente atravesaron, su comportamiento ritualizado parece indicar que aprendieron a responder colectivamente a los ritmos de su mundo de una forma que me recuerda a la adaptación recíproca entre los peces y el agua, entre la tierra y los bosques y todos sus habitantes. Un modelo racional para la toma de decisiones se ve en aprietos al intentar explicar las reciprocidades que Abram describe. Al mismo tiempo, esta adaptación humana tampoco podía ser reducida al instinto, un patrón fijo de comportamiento, nunca aprendido, que alguna vez se pensaba que era el dominio de los animales no-humanos. Yo propongo que el aprendizaje de los nativos era una cuestión de práctica comunal, de acciones que les mostraron cómo verse y entenderse como un cuerpo comunal que estuviera en sintonía, al menos idealmente, con las fuentes de su vida. En el caso de los pueblos de la costa del Pacífico, la comunidad practicaba un ritual que repetía una respuesta apropiada, una respuesta de goce y de moderación, el cual era transmitido de generación en generación, de manera que esto se convirtió en una “segunda naturaleza” para la gente. Robin Wall Kimmerer (2013) escribe acerca de la sincronía practicada en ceremonias durante la Reunión Anual Potawatomi de las Naciones (indígenas), donde “hay algo como una red micorrizal

9 La fuente de Abram es House (1999): “Cada año, incluso cuando cada vez menos salmones nadan por los ríos, los yurok continúan llevando a cabo el Festival del Salmón para honrar al Río Klamath; los hoopa, honrando al salmón y al río, corren a lo largo del Klamath. Entre los corredores, se pasan un bastón que ha sido tallado con la forma de un salmón; los pueblos yaruk y karuk continúan luchando para el desmantelamiento de presas, las cuales han obstruido la carrera tradicional del salmón, y tienen la esperanza de restablecer el balance adecuado de salmones en el agua” (59-61).

que nos une, una conexión invisible de historia y familia y responsabilidad tanto con nuestros ancestros como con nuestros hijos” (21).

Con esto no debemos olvidar las historias de comportamientos rituales contra-productivos que se resisten al cambio y que, en última instancia, son auto-destructivos. No obstante, el modelo de Abram no asume que los grupos humanos han tenido o deberían tener prioridad en sobrevivir. De igual manera, esta propuesta no debe subestimar las fallas históricas en responder adecuadamente: los casos de devastación que grupos humanos antiguos han causado en el medio ambiente y hacia sí mismos. Un caso de esto son los anasazis del sureste de Estados Unidos, que causaron una deforestación alrededor del año 1100, la cual contribuyó a la desaparición de muchas tribus, si no es que de todas. Incluso en casos en los que se ha intentado ser parte del todo que llamamos naturaleza, algunas comunidades humanas a menudo han decretado su separación de la naturaleza. Sin embargo, quizá nosotros, como humanos de hoy en día, nos hemos colocado precipitadamente fuera de la naturaleza, fuera de la “envolvente *presencia* de la amplia Tierra” que Abram (2018: s. p.) describe. Quizá nos hemos olvidado de cómo los grupos humanos *han* aprendido a vivir en la compenetración que él describe. Múltiples comunidades humanas se han concebido a sí mismas como dentro de la naturaleza y, de manera recíproca, a la naturaleza como dentro de ellas. Este escrito sólo me permite mencionar algunos pocos ejemplos.

Hace 120 años aproximadamente, el Jefe Luther Standing Bear del pueblo de los lakotas en las Grandes Llanuras de la parte baja de Norteamérica, dijo:

El lakota era un verdadero naturalista: un amante de la naturaleza [...] La afinidad con todas las criaturas de la tierra, del cielo y del agua era un principio real y activo. Para el mundo animal y el de las aves, existía un sentimiento de hermandad que mantenía al pueblo lakota a salvo entre ellos, y algunos lakotas también eran tan cercanos a sus amigos con plumas y pelaje que hablaban una lengua común. (Standing Bear, 1911: 163)

Medio siglo después, Tatange Mani (cuyo nombre significa *búfalo caminante*), un miembro de la tribu nakoda que vivía en el oeste de Canadá, respondió lo siguiente para acoger una comunión con la vida vegetal: “¿Sabías que los árboles hablan? / Pues sí lo hacen. Hablan entre sí, y te hablarán a ti también si los escuchas. El problema es que la gente blanca no escucha. Nunca aprendieron a escuchar a los indios, así que supongo que no escucharán tampoco a otras voces en la naturaleza. Pero yo he apren-

dido mucho de los árboles: a veces acerca del clima, a veces acerca de los animales, a veces acerca del Gran Espíritu” (MacEwan, 1969: 181). ¿Acaso estas afirmaciones son meros ecos de las proyecciones antropomórficas que son evidentes en el discurso científico que atribuye a las plantas y a los animales una comunicación parecida al lenguaje? Yo en su lugar las interpreto como testimonios de un vínculo que funde a los humanos y a los no-humanos en una misma realidad, una realidad que los árboles, los pájaros, los osos, los búfalos y los humanos expresan recíprocamente, cada uno a su propia manera.

Las narrativas filosóficas en las tradiciones del este de Asia también confirman el vínculo común que lleva el nombre de naturaleza. En estas filosofías, nunca hubo una separación ontológica entre los humanos y otros seres vivos. La realidad es dinámica; lo que *es* de manera natural se mueve hacia lo que *debe ser*. El *Tao Te King* dice: “Los humanos siguen a la tierra, la tierra sigue a los cielos, los cielos siguen El Camino, y El Camino simplemente hace lo que hace”.¹⁰ Los neoconfucianos chinos, coreanos y japoneses concebían un solo patrón que llamaban *li* o *ri* (理), el cual expresaba la relación moral integral entre los humanos y el resto de la naturaleza. Las narrativas budistas imaginaron tanto la rueda de la causación, que vincula a todos los seres sintientes —donde la conciencia moral marcaba la etapa transitoria humana— así como el camino de liberación de la rueda del samsara. Algunos budistas plantearon que la conciencia de la transitoriedad o de la impermanencia era en sí misma liberadora. Otros dijeron que, más claro que la predicación humana, era “la voz” de las montañas, de los ríos, de los árboles y del pasto, de la gran tierra. Un ejemplo de ello es la teoría de Imanishi Kinji, una versión moderna de la filosofía budista. Su teoría une lo inorgánico con la vida de lo orgánico en una misma realidad interactiva. Dentro de ella, los seres vivos prosperan en una tensión creativa con su medio ambiente, de manera que “el medio ambiente es una extensión del ser vivo y, al mismo tiempo, el ser vivo es autónomo [主体的] y gobierna su entorno [...] Podemos entonces pensar en el medio ambiente, en parte, como algo dentro de nuestros cuerpos, y a nuestros

10 Mi traducción del capítulo 25: “人法地 地法天 天法道 道法自然”. Para consultar el original, véase Ames y Hall (2003: 115), quienes traducen el polisémico término *tian* 天 como ‘los cielos’, y notan que “también hay una fuerte asociación entre *tian* y el medio ambiente, así como con sus operaciones en curso. *Tian* no habla directamente, pero se comunica efectivamente (aunque no siempre de manera clara) a través de oráculos generados por humanos, a través de perturbaciones en el clima y de alteraciones en las condiciones naturales que contextualizan el mundo humano... Al denotar el mundo ilimitado... *tian* no tiene fondo, está siempre avanzando y siempre nuevo”(64).

cuerpos —[en medida en que] no pueden ser contruidos o transformados libremente— como extensiones del medio ambiente” (Imanishi, 2011: 890-891).¹¹

En estos y en otros ejemplos similares, encontramos que no hay una división última entre los humanos y el resto de la naturaleza. Esto contrasta fuertemente con nuestras representaciones tanto del hombre contra la naturaleza, como ahora, en la supuesta era del Antropoceno, de *no hay naturaleza sin hombre*. Sin embargo, otro contraste es lo que define la concepción de Watsuji Tetsurō del *fūdo* (風土), del ambiente de interacción entre el viento y la tierra, significando tanto a la cultura como a la naturaleza.¹² Recientemente, Gen Kida (2014) ha sugerido que “los japoneses, cuya tradición no estaba basada en una delimitación metafísica ni en una denigración de la naturaleza, están en un lugar privilegiado para retomar este proyecto de recuperar un sentido más positivo y holístico de la naturaleza” (50-51) que las determinantes visiones occidentales.

Hay que reiterar que estas representaciones de humanos viviendo dentro de la naturaleza no deberían impedirnos ver las divisiones, la explotación y la devastación que son evidentes junto con ellas. Las visiones que incluyen a las personas dentro de la naturaleza no siempre han excluido la tensión y la disputa que existe entre lo humano y lo no-humano. Aún menos han prevenido de manera necesaria la destrucción de las culturas y la naturaleza, como se evidenció con la desaparición antes mencionada de las comunidades antiguas Anasazi, que deforestaron la tierra de la cual dependían, o las tribus chinas antiguas que devastaron las laderas que eran los bosques de los daoístas errantes. La investigación histórica demuestra que no es posible atribuir tales abusos del medio ambiente únicamente a las prácticas europeas que se esparcieron por la colonización global, o simplemente a visiones del mundo que competían entre sí y que predominaban alternadamente dentro del mismo país, como Yi-Fu Tuan propuso que sucedía en China.¹³ ¿Acaso esta investigación

11 En el original en japonés: Imanishi (1972: 73).

12 En varias de sus obras, Agustin Berque ha traducido y explicado el término de Watsuji de *fūdo* (風土) como *milieu*. En la conferencia en que se presentó una versión preliminar de este artículo, Ching-yuen Cheung sugirió como traducción la palabra francesa *terroir* y la traducción en español como *terruño*, en el sentido de “el conjunto de características especiales que la geografía, la geología y el clima de un lugar específico, al interactuar con la genética vegetal, expresa en productos agrícolas como el vino, el café, el chocolate, el lúpulo, los tomates, el trigo criollo y el té” (Timothy, 2015).

13 Para ver una evaluación de estas hipótesis, véase Callicott y Ames (1989: 279-282). Para mayor documentación histórica sobre devastación natural, así como del cuidado en países asiáticos, véase Bruun y Kalland (1995).

desacredita las representaciones del humano nativo como parte de la naturaleza en lugar de como amo y señor? ¿Acaso reduce estas visiones nativas, y nuestras visiones de ellos, a meros mitos?

Yo sí las considero mitos, pero mitos en el sentido de que son narrativas legendarias que, para bien o para mal, guían acciones y actitudes humanas. Estas visiones no son más fantasiosas o falsas que la actual historia del Antropoceno que Purdy mismo considera una idea cultural en lugar de un término geológico. Purdy (2015: 16-17) reconoce también la necesidad de tener nuevas maneras de imaginar nuestra relación con la naturaleza.¹⁴ Pero él parece establecer la idea del Antropoceno —la idea de que la naturaleza no existe ya separada de los seres humanos— como algo más fáctico que visionario. Como profeta del Antropoceno, Purdy insinúa que es demasiado tarde para que nos permitamos ser guiados por visiones humanas nativas antiguas en las que somos parte de la naturaleza de manera perpetua. Él muestra las representaciones decisivas de la naturaleza en la Norteamérica europea como ideologías alternantes en las que el hombre estaba destinado por la providencia a domar lo salvaje, o a convivir con ello, o a utilizarlo, hasta que la versión ecológica más fáctica de la naturaleza americana apareciera. Purdy no se da cuenta de que la interdependencia que identifica como la marca de la visión ecológica ha sido central para la filosofía budista por milenios. Tampoco historiza la idea del Antropoceno como lo hace con las representaciones anteriores, a las cuales considera poco menos que científicas (Purdy, 2015: 31-45, 237). Quizá eso facilita que pasemos por alto la manera en que el Antropoceno es, en esencia, una idea antropocéntrica, pues imagina al hombre como la medida no-natural de lo que cuenta como naturaleza.¹⁵

Si la narrativa de los humanos y la naturaleza como separados el uno del otro es engañosa, existen otros mitos que, pienso —junto con Purdy—, son, en efecto, callejones sin salida. Uno de ellos es el mito de una naturaleza salvaje intocada por

14 Purdy (2015: 253) propone que aprendamos a ver la atmósfera, por ejemplo, como algo hermoso, y, a mayor escala, “a imaginar los posibles futuros de la energía como paisajes alternativos, economías alternativas, maneras alternativas de vivir en el completo sentido de una economía política que también sea una ecología” (246).

15 Purdy (2015) aclara que “el Antropoceno no es antropocéntrico en el sentido acotado en el que se trata al mundo como un depósito de recursos para los intereses humanos, o incluso en el sentido más amplio en el que se asume que las únicas perspectivas que deberían contar en la política son las perspectivas humanas” (50). Mi punto es que la idea primero divide a los humanos de la naturaleza no humana, y luego ve esta naturaleza, por primera vez en esta nueva era, como dependiente de prácticas humanas.

manos humanas. Los primeros colonizadores europeos imaginaron, de manera errónea, gran parte de la tierra que encontraron en América prácticamente como naturaleza virgen. Más adelante, muchos colonizadores se aferraron románticamente a esta naturaleza virgen imaginaria y trabajaron para tener grandes áreas silvestres para preservarlas. Cuando los colonizadores británicos encontraron por primera vez en América los frijoles y el maíz de los powhatan, que crecían juntos en terrenos sin arar y sin vallas, los colonizadores sólo vieron tierra “salvaje” y sin utilizar, lista para ser tomada, en lugar de jardines cultivados (Mann, 2011a: 47). El *mito de lo prístino* nombra la visión de que la mayoría de Norteamérica había sido silvestre y permanecía sin ser alterada por la tecnología, previo a la colonización europea.¹⁶ Por cuatro siglos, este mito también generó la idea de que los nativos que vivían en esta naturaleza virgen eran ellos mismos salvajes y no tan humanos, o nada humanos en lo absoluto. Yo mismo siempre he tendido a la visión “romántica” de que las áreas protegidas de carreteras y de minas y de cualquier otro tipo de intrusión humana ayudan a preservar el bien del planeta, así como el nuestro. Yo también quiero mantener alejada nuestra ingeniería de las áreas protegidas, pero también debo reconocer que nuestro cuidado de ellas requiere una tecnología de moderación.¹⁷

Otro mito que tanto Purdy como yo consideraríamos “corto de miras” es uno que piensa a la naturaleza como una gran reserva para el uso humano, y a la tecnología como el medio para preservarla. Purdy comparte con Martin Heidegger un escepticismo sano respecto de las soluciones tecnológicas a todas las crisis percibidas. Ambos consideran que es arrogancia humana el representar a la naturaleza como una

16 Mann (2011b) traza brevemente el debate acerca del concepto de lo “salvaje” (374). En mi opinión, una de las valoraciones más balanceadas y astutas es la de Gary Snyder. Acerca del mito de la naturaleza virgen, Snyder (2008) escribe: “Prístino es sólo un término relativo, pero por mucho uso humano que se le hubiera dado al paisaje, hasta hace 90 años el planeta aún tenía enormes territorios de terreno silvestre que desafortunadamente ahora están reducidos. Mucho del territorio silvestre también era el territorio de culturas indígenas bien adaptadas a lo que eran tierras salvajes sin habitar” (352). Yo interpreté a Snyder como si se opusiera al antropocentrismo, no como si removiera a los humanos de la naturaleza cuando habla del “valor de lo no-humano” y escribe: “Con todo y la inclusión de ‘lo otro’ en todas las teorías recientes, cuando se presenta un Otro real, el reino de lo no-humano, la respuesta de los recientes intelectuales anti-naturaleza es ponerse a la defensiva y declarar que la naturaleza en realidad es parte de la cultura” (Snyder, 2008: 354). Al escribir en 1996, quizá Snyder (2008) está siendo demasiado optimista en un punto: “Lo salvaje es el proceso que nos rodea a todos, la naturaleza que se ordena a sí misma: crea zonas de vegetación, humanos y sus sociedades, todo últimamente más resiliente de lo que jamás pudiéramos imaginar” (354).

17 Purdy (2015) también aboga por la auto-moderación como parte de la respuesta a los actuales desafíos ecológicos: “quizá hay que abstenernos de la geo-ingeniería” (249).

“reserva permanente de recursos”.¹⁸ La palabra que usa Heidegger para la irrupción de entelequias y energías que van más allá del control tecnológico es, simplemente, *tierra*.¹⁹ Como hemos visto, Purdy se refiere a lo “misterioso” de la naturaleza. Hasta ahora he tenido cautela de un mito relacionado: la visión de que necesitamos volver a encantar la naturaleza y habitarla e imaginarla habitada por poderes espirituales que van más allá del alcance humano, ya sean benévolos o malévolos. Quizá sucede que los dioses se han retraído por ahora, como proclama Heidegger, y que simplemente es demasiado tarde, para nosotros los modernos, el considerar a la naturaleza como algo sagrado.

No obstante, otras culturas sí mantuvieron un balance a través de los rituales que sacralizaban a otras criaturas, como vimos en el caso de los pueblos de la costa del Pacífico que llevaban a cabo rituales para el salmón. Más recientemente, en 1988, los monjes budistas en Camboya y Tailandia protestaron, con poco éxito, en contra de la deforestación que estaba destruyendo dos tercios de los bosques en sus tierras y causó deslaves que mataron a miles de personas:

Entonces un monje comenzó la práctica de ordenar árboles. Después de ubicar a los árboles más grandes y viejos del bosque, él —ante la presencia de otros miembros de la comunidad laica que lo rodeaba— recitaba la escritura apropiada y envolvía a los árboles en túnicas naranjas tradicionales, tal y como se hace con los monjes novicios. La práctica se ha esparcido por Tailandia y dentro de Camboya. La mayoría de los leñadores no cometerían el tabú de lastimar a un monje, incluso cuando ese monje sea un árbol. (Steinauer-Scudder, 2019: s. p.)

En 1977, la bióloga keniana Wangari Maathai fundó a nivel global el Movimiento Cinturón Verde, el cual ha plantado decenas de millones de árboles. Maathai se inspiró en la devoción espiritual de su madre hacia los árboles de higo gigantes, los cuales consideraba sagrados y los protegía de ser consumidos como leña. Ella narra:

[Los árboles de higos] protegían la tierra físicamente de deslaves, pues era muy escarpada. Y debido a raíces que crecen muy profundo y, como digo, a que no son cortados, duran para siempre. Son capaces de crecer muy abajo, hasta llegar

18 Véase Purdy (2015: 16, 41, 45-46, 195). Mann (2011a) habla de caminar solo en el bosque y sentir “la presencia de algo más allá de mí”, algo que parece “tener reglas y resistencias propias... que no se derivan de mí” (374).

19 Véase, por ejemplo, Heidegger (2003) y Maraldo (2017).

a la roca subterránea. Son capaces de romper la roca y de traer parte del sistema de agua subterráneo hacia arriba, más cerca de la superficie, por lo que son responsables de muchos de los arroyos que adornan el paisaje. Así que, de muchas maneras, eran, por tanto, parte del sistema de aguas del área, y servían así a un propósito muy importante [...] Así que pronto me di cuenta de cómo el árbol podría resolver los problemas. (Tippett, 2006: s. p.)

Maathai ubica a Dios junto con los humanos en la naturaleza. Aquí vemos una manera más holística e integral en que las plantas resuelven problemas, y no sólo problemas humanos. Lo que hacen los árboles puede ser beneficioso para los humanos, pero el mejor uso humano de los árboles es seguir el propio camino de ellos.

Las prácticas de administración forestal de la actual tribu indígena Coquille en North Bend, Oregon, son un ejemplo de una responsabilidad reverencial hacia los árboles. Su ejemplo nos muestra que tener una reverencia ante la tierra no requiere que la posicionemos en una esfera intocable y sagrada, sino que la aceptemos con la gente que la habita. Los Coquilles experimentan la tierra y sus bosques como su hogar; ellos cuidan de él, y él cuida de ellos. La tierra de los Coquilles fue restituida a la tribu hace treinta años, y en 2018 recuperaron el control completo de la administración de su bosque. Su práctica de garantizar la biodiversidad ha probado ser más lucrativa financieramente, así como más sustentable (Bull, 2019). En conjunto, estos ejemplos muestran que volver a encantar a la naturaleza no significa necesariamente absolvernos del poder de cambiar las cosas y de cambiarnos a nosotros mismos.

Cuando imaginamos a los humanos como siendo siempre una parte de la naturaleza, estando siempre dentro de la naturaleza, entonces la profecía de Purdy del Antropoceno —la era en que la naturaleza ya no “está separada de los seres humanos”— parece ser otra arrogancia humana. Al menos, mientras ha existido el *homo sapiens* o el *hominin* en general, nunca ha existido una naturaleza sin humanos.

¿La naturaleza piensa?

Estos humanos, podemos asumir razonablemente, han sido capaces de pensar. Si ellos y todos nosotros pertenecemos a la naturaleza, entonces la naturaleza vive también en nosotros y a través de nosotros. Si desarrollamos esa idea un poco más, podríamos decir que la naturaleza piensa a través de nosotros, a través del medio de nuestros cerebros y nuestros cuerpos, tal y como se expresa a sí misma en la sustancia

de todos los seres vivos y no vivos. Si nos asignamos un lugar especial a nosotros los humanos, ¿podría ser que ese lugar fuese nuestra elevada conciencia de los motivos y consecuencias de nuestras acciones, una conciencia que nos llama a ser responsables más allá de las respuestas naturales de otros seres vivos? ¿Qué pasaría si nos imaginamos a nosotros mismos como los ojos del mundo, y no sólo ojos sino también orejas y dedos y otros órganos sensoriales que compartimos con otros seres sintientes, y que canalicemos a nuestro modo particular lo que el mundo tiene que decir?

Nishida Kitarō propuso que el mundo mismo era autoconsciente: se vuelve consciente a través del sí-mismo que lo refleja. Él tenía en mente al sí-mismo humano en su pluralidad manifiesta: la conciencia del mundo concentrada en múltiples lugares, cada una con su propia perspectiva. Nishida no pensaba en esto de manera metafórica; para él, nosotros somos verdaderamente los puntos focales de la conciencia del mundo. Yo creo que podemos extender la panoplia de los focos del mundo a todos los seres sintientes; cada uno, a su manera, despierta al mundo. El mundo “se enciende” (pero también se oculta parcialmente) a través de cada uno de los humanos y a través de todos los seres sintientes. Yo no excluiría a las plantas de esta categoría, pero las pondría acorde con las maneras particulares en que responden a la tierra y a la naturaleza en su conjunto. Nishida usaba el término *mundo* más que el de *naturaleza*, pero esto sólo para evitar la pretensión de un dominio natural fuera de la concepción e interacción humana. Lo que los humanos como individuos autoconscientes hacen, quizá mejor que otros seres menos individualizados, es aprender a ver a través de la acción, a entender a través de la interacción con otros y con las cosas en el mundo. David Abram habla de la inteligencia de los cuerpos sensibles; Nishida traduce esta percepción creativa e incorporada a la acción y habla de la *intuición enactiva*: las acciones que llevamos a cabo en respuesta a nuestra sensación, la visión que adquirimos en respuesta a nuestra acción. Para explicar esta reciprocidad con el mundo, Nishida acuñó la expresión *kōi-teki chokkan* (行為的直観), ‘intuición enactiva’ o ‘performativa’. Los humanos no sólo desplegamos o revelamos un mundo que ya está ahí: lo ‘enactuamos’; es decir, interactuamos con él de manera que tanto el mundo como el sí-mismo surgen en formación mutua.²⁰

Además, una interacción apropiada es cuestión de práctica o de cultivo, tal y como muchas tradiciones del este de Asia han enfatizado por mucho tiempo, pues reconocen la resistencia que el mundo opone a nuestra mera voluntad de que las cosas

20 Véase Maraldo (2017: 199–225).

sean de cierta manera. La reciprocidad natural que Abram nota entre la tierra y los seres vivos se vuelve, en la filosofía de Nishida, la enacción practicada del sí-mismo y del mundo. Si traducimos una vez más esta filosofía que produce el lugar en términos de la naturaleza, podríamos decir que la naturaleza no está simplemente fuera de nosotros ni sólo dentro de nosotros: vivimos dentro de la naturaleza y la naturaleza reverbera en nosotros. Somos la manera en que la naturaleza logra conocerse a sí misma, y este camino es arduo y está plagado de errores.

Purdy (2017) titula sus reflexiones recientes acerca de la naturaleza “Pensar como una montaña”. Su tono es casi sarcástico, pues insinúa que, por supuesto, ni una montaña puede pensar ni los humanos podemos pensar como una montaña. Él termina su ensayo mencionando nuestro “apetito por salir de nosotros mismos” (Purdy, 2017: s. p.) cuando tratamos de imaginar la conciencia de otros seres no-humanos. Él pregunta: “¿Podremos alguna vez escapar de nuestras propias cabezas y conocer el punto de vista de un halcón? ¿Hay tal cosa como ‘pensar como una montaña’?” (Purdy, 2017, s. p.).²¹ Esta singular pregunta, de hecho, ya había sido respondida hace más o menos 700 años por un monje en las montañas del centro de Japón, quien enseñó a su comunidad cómo pensar como una montaña y cómo no hacerlo. El maestro zen Dōgen, como se le conoce, les dijo a sus colegas monjes que, si investigaban a las montañas con detalle, ésa sería la actividad de las montañas. Nos dice que las montañas y aguas nos enseñan sobre ellas. Haciendo referencia a un refrán chino aún más antiguo, Dōgen también habló de que las montañas caminan, y les dijo a sus discípulos que, si dudaban del caminar de las montañas, entonces ellos mismos no conocían su propio caminar.²² ¿Qué extraña afirmación! ¿Qué podría ser más inmóvil que una montaña? ¿Las montañas son el símbolo mismo de la inmovilidad! No obstante, Dōgen (1970) proclama el caminar de las montañas y dice que “las personas [*dentro*] de las montañas no se dan cuenta ni conocen...y las personas [*fuera*] de las montañas no se dan cuenta ni entienden el caminar de las montañas” (258; mi traducción).²³ *Dentro de las montañas* significa el florecimiento del mundo entero. ¿No

21 Purdy alude a la frase *pensar como una montaña*, acuñada por el conservacionista Aldo Leopold (1949) en su obra *A Sand County Almanac*.

22 La transposición nos recuerda a la famosa historia del pez, contada por el daoísta Zhuangzi, en la que su amigo duda de que lo que disfrutaban los peces, puesto que no es un pez Zhuangzi responde: “me preguntaste cómo sé sobre lo que disfrutaban los peces, así que ya lo sabías cuando hiciste la pregunta. Lo sé porque estoy parado aquí, al lado del río Hao” (Chuang Tzu, 1964: 110).

23 El original dice: “山中人は、不覺不知なり、山中とは世界裏の華開なり、山外人は、不覺不知なり…”

es acaso ésta la falacia patética llevada a extremos que están a la altura de las montañas? ¿No es acaso ésta la cúspide del antropomorfismo? ¿O es acaso una invitación a cambiar de manera radical la perspectiva que considera al uno mismo como el centro del mundo? Es como si Dōgen respondiera a la pregunta *¿qué pasaría si me perdiera a mí mismo, a mi perspectiva centrada en mí, en medio de las montañas, en medio de toda la naturaleza?* Dōgen nos pide que no entendamos a la mente humana como la naturaleza, sino que nos descentralicemos a nosotros mismos y traduzcamos nuestra perspectiva a aquélla de otros seres sintientes y no-sintientes.

La respuesta de Dōgen no es un misticismo oscuro e impenetrable que no tiene nada que ver con nuestra vida diaria y nuestro mundo cotidiano y políticamente turbulento. Los ensayos y poemas de Gary Snyder nos ayudan a ver la relevancia de la visión de Dōgen para la ecología y la vida política. Snyder es partidario del biorregionalismo, el cual cambia nuestra concepción de los territorios como geopolíticos a una concepción de los territorios como áreas descentralizadas con características y fronteras naturales. Abordando las palabras de Dōgen, Snyder (2010) ofrece una manera mundana de ponernos a nosotros mismos *en* las montañas: practica el alpinismo hasta que se vuelva como una segunda naturaleza, algo que hagas sin conciencia de ti mismo, permitiendo que la ladera moldee tu camino. Puede que te sorprendas a ti mismo sin saber si eres tú el que camina o es la montaña la que camina. Si esto suena demasiado místico, entonces acepta la invitación de David Abram de imaginar caminar por un bosque en un área montañosa al atardecer, cuando los árboles y sus sombras se acercan a tu visión. Moviéndote paso tras paso, mientras tu conciencia permite que los alrededores se muevan en lugar de tu cuerpo, puede que experimentes “una vasta e inquietante presencia que se había estado escondiendo hace pocos momentos, detrás del velo de la luz [...] ahora camina lentamente hacia ti a través del aire clarificado. Es el cuerpo mismo de la montaña que respira” (Abram, 2010: 15).

Sin embargo —y esto es un punto vital—, Dōgen no se detiene con la práctica de investigar desinteresadamente y de moverse como una montaña. Él también nos advierte acerca de visiones ingenuas de fundirnos con la naturaleza, de poner todo en el mismo arroyo, mientras olvidamos que fuimos nosotros los que lo pusimos de esa manera. Él exhorta a sus monjes a ser conscientes de sus inserciones humanas, a ser conscientes de la diferencia entre ellos mismos y los seres no-humanos, entre el mundo como nosotros lo construimos y de cómo lo experimentan otros seres. Yendo de las montañas al agua, dice:

Aunque los humanos han entendido profundamente aquello que está en los océanos y los ríos como “agua”, no sabemos aún qué tipo de cosa es lo que los dragones, los peces y otros seres entienden y usan como “agua”. No asumas ingenuamente que todos los tipos de seres deben usar como *agua* lo que nosotros entendemos como *agua* [...] No es simplemente el caso que dentro del mundo haya agua; dentro del agua hay mundo. (Dōgen, 2001: 15-16)

Si parafraseamos un poco sus palabras, podríamos decir: *No es simplemente el caso que haya humanos dentro de la naturaleza, sino que, dentro de los humanos, hay naturaleza.*²⁴

Titulé mis reflexiones con una frase que es una pregunta: ¿La naturaleza es fuera de nosotros o dentro de nosotros? La respuesta que yo propongo es que, mientras los seres humanos han vivido, la naturaleza no ha sido sin nosotros, sin ser afectada por nosotros, y nosotros definitivamente no hemos vivido ni podríamos haber vivido fuera de la naturaleza. La naturaleza está dentro de nosotros tanto como nosotros estamos dentro de ella. Considero que esta idea es muy fértil para el cuidado que la tierra merece y el cuidado que nosotros como humanos estamos llamados a dar.

Referencias bibliográficas

ABRAM, David. (2010) *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. Vintage.

ABRAM, David. (2018, 18 de marzo) “Creaturely Migrations on a Breathing Planet” (en línea). *Emergence Magazine*, Essay. Recuperado de <https://Emergencemagazine.Org/Story/Creaturely-Migrations-Breathing-Planet/>

AMES, Roger T.; HALL, David L. (2003). *Daodejing: Making This Life Significant: A Philosophical Translation*. Ballantine Books.

ATTENBOROUGH, David. (Narrador). (2019). *Our Planet* [serie televisiva]. Netflix.

BULL, Brian. (2019, 30 de enero). “Native American Tribes Gaining Recognition for Timber and Forestry Practices” (en línea). *KLCC: NPR for Oregonians*, Nature. Recuperado de <https://www.klcc.org/post/native-american-tribes-gaining-recognition-timber-and-forestry-practices>

²⁴ Compárese con las palabras de Chris Cornelius, de la nación Oneida de Wisconsin: en lugar de decir “la naturaleza es mía”, dice “la naturaleza soy yo”.

- BRUUN, Ole; KALLAND, Arne. (1995). *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*. Routledge Curzon.
- CALLICOTT, J. Baird; AMES, Roger T. (1989). “Epilogue: On the Relation of Idea and Action”. En J. Baird Callicott y Roger T. Ames (Eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought* (pp. 279-282). SUNY Press.
- DESCOLA, Philippe. (2015) *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press.
- DŌGEN. (1970 [1240]). 「山水經」[Sutra de las montañas y el agua]. En Ōkubō Dōshū 大久保道舟 (Ed.), 道元禪師全集 [Obras completas del maestro zen Dōgen], vol. 1 (pp. 258-267). Chikuma Shobō.
- DŌGEN. (2001 [1240]). “Treasury of the Eye of the True Dharma Book 29, Mountains and Waters Sutra” (Carl Bielefeldt, Trad.). *Soto Zen Journal Dharma Eye*, (9), 11-17. <https://www.sotozen.com/eng/dharma/pdf/09e.pdf>
- HEIDEGGER, Martin. (2003) “The Origin of the Work of Art”. En F.-W. von Herrmann (Ed.), *Holzwege* (pp. 1-74). V. Klostermann. (Obra original publicada en 1977)
- HOGAN, Linda. (2020). *The Radiant Lives of Animals*. Beacon Press.
- HOUSE, Freeman. (1999). *Totem Salmon: Life Lessons from Another Species*. Beacon Press.
- IMANISHI, Kinji. (1972). “生物の世界”. Kodansha bunko.
- IMANISHI, Kinji. (2011 [1941]). “The World of Living Things” (Asquith, Pamela, Trad.). En James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (Eds.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. (pp. 890-891). University of Hawaii Press.
- KIDA, Gen. (2014). “「哲学」とは何であつてのか” [¿Qué era la “filosofía”?]. En Gen Kida, 啓蒙洒脱な反哲学 [Anti-filosofía iluminada y espontánea] (pp. 50-51). Kawade Shobō Shinja.
- KIMMERER, Robin Wall. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.
- LEOPOLD, Aldo. (1949). *A Sand County Almanac*. Oxford.
- MACEWAN, Grant. (1969). *Tatanga Mani, Walking Buffalo of the Stonies*. M. J. Hurtig, Ltd.
- MANCUSO, Stefano. (2017). *The Revolutionary Genius of Plants: A New Understanding of Plant Intelligence and Behavior*. Simon & Schuster Atria Books.

- MANN, Charles C. (2011a). *1493: Uncovering the New World Columbus Created*. Alfred A. Knopf.
- MANN, Charles C. (2011b). *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus*. Vintage Books.
- MARALDO, John C. (2017). “The Many Senses of the One World: Reflections on Nishida’s and Heidegger’s Thought in the 1930s and the Environmental Crisis of Today”. En *Japanese Philosophy in the Making 1: Crossing Paths with Nishida* (pp. 429- 431). Chisokudō.
- MUELLER, Martin Lee. (2017). *Being Salmon, Being Human: Encountering the Wild in Us and Us in the Wild*. Chelsea Green Publishing.
- PURDY, Jedediah. (2015) *After Nature: A Politics of The Anthropocene*. Harvard University Press.
- PURDY, Jedediah. (2017) “Thinking Like a Mountain: On Nature Writing” (en línea). *N+1 Magazine*, Issue 29, Reviews. Recuperado de <https://www.nplusonemag.com/issue-29/reviews/thinking-like-a-mountain/>
- SAFNIA, Carl. (2020) *Becoming Wild: How Animal Cultures Raise Families, Create Beauty, and Achieve Peace*. Henry Hold.
- SCHWENK, Theodor. (1965). *Sensitive Chaos: The Creation of Flowing Forms in Water & Air*. Schocken Books.
- SNYDER, Gary. (2008). “Is Nature Real?”. En Michael P. Nelson y J. Baird Callicott (Eds.), *The Wilderness Debate Rages On: Continuing the Great New Wilderness Debate* (pp. 351-354). University of Georgia Press.
- SNYDER, Gary. (2010) *The Practice of the Wild*. Berkeley Counterpoint.
- SOKOLOWSKI, Robert. (2008). *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge University Press.
- STANDING BEAR, Luther. (1911). *Land of the Spotted Eagle*. Houghton Mifflin.
- STEINAUER-SCUDDER, Chelsea. (2019, 15 de enero). “Hallowed Ground” (en línea). *Emergence Magazine*, Essay. Recuperado de <https://emergencemagazine.org/Story/Hallowed-Ground/>

TIMOTHY. (2015, 5 de febrero). “The Terroir of Self” [entrada de blog]. *Natural Musing: Observing, Studying, & Interpreting*. Recuperado de <https://naturalmusing.org/2015/02/05/the-terroir-of-self/>

TIPPET, Krista. (2006, 6 de abril). “Wangari Maathai: Marching with Trees” (en línea). *On Being, On Being with Krista Tippet*. Recuperado de <https://onbeing.org/programs/wangari-maathai-marching-with-trees/>

WOHLLEBEN, Peter. (2015) *The Hidden Life of Trees*. Greystone Books.

CHUANG TZU. (1964). *Basic Writings* (Burton Watson, Trad.). Columbia University Press.

