

DIRECTORA EDITORIAL

Rebeca Maldonado Rodriguera | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Mario Edmundo Chávez Tortolero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

ASISTENTE EDITORIAL

Daniela León Gutiérrez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ EDITORIAL

Raúl Alcalá Campos | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Elisabetta Di Castro Stringher | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Pedro Enrique García Ruiz | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

María Antonia González Valerio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Crescenciano Grave Tirado | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ricardo Horneffer Mengdehl | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Pablo Lazo Briones | Universidad Iberoamericana (México)

Julieta Lizaola Monterrubio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Lizbeth Sagols Sales | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Oliva Mendoza | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Zaida Verónica Olvera Granados | Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México)

COMITÉ CIENTÍFICO

Txetxu Ausín Díez | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Mauricio Hardie Beuchot Puente | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ana Cuevas Badallo | Universidad de Salamanca (España)

Paulette Dieterlen Struck | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Juliana González Valenzuela | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José María González García | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Manuel Reyes Mate | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

María Teresa Oñate Zubia | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Tomás Pollán García | Universidad Autónoma de Madrid (España)

Jacinto Rivera de Rosales Chacón | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Concha Roldán Panadero | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Ambrosio Velasco Gómez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Pereda Failache | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Mariflor Aguilar Rivero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Laura Quintana Porras | Universidad de los Andes (Colombia)

GESTIÓN EDITORIAL Y DISEÑO

COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Gemma Argüello Manresa | Coordinadora

Logotipo | Departamento de Publicaciones, FFYL, UNAM

Portada | José Maximiliano Jiménez Romero

Formación | Isabel del Toro Macías Valadez

Cuidado editorial | José Maximiliano Jiménez Romero | Alejandra Liñán Vargas



Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, número 42, junio — noviembre 2022, es una publicación semestral de acceso abierto editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55) 5622 1863. Correo electrónico: «revista.theoria@filos.unam.mx». Dirección web: «<http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>». Editora responsable: Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera. Reserva de Derechos al uso Exclusivo del título: 04-2022-062310133100-102. ISSN (versión electrónica): en trámite. Reserva de Derechos e ISSN otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor, México.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la revista, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos de autor correspondientes. Para otro tipo de reproducción, escribir a «revista.theoria@filos.unam.mx». *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

Número publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM sobre la plataforma OJS3/PKP.

DOI: [10.22201/ffyl.16656415p.2022.42](https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2022.42)



CONTENIDO

ARTÍCULOS

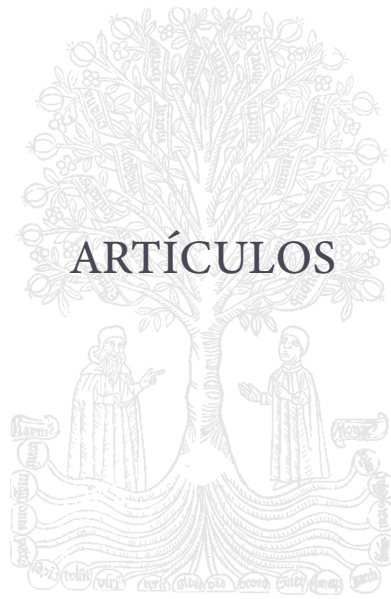
- El proyecto humanista de Werner Jaeger en *Paideia*..... 6
Gonzalo MARTÍNEZ LICEA
- Ecología y ciencias humanas: sobre los retos de las humanidades en el marco del orden climático emergente..... 27
Leonardo ORDÓÑEZ DÍAZ
- Erēmos*: paisaje, arquitectura y espiritualidad en el ascetismo cristiano de los siglos III y IV. Una lectura watsujiana..... 50
Rubén BUSTOS CRUZ
- ¿La naturaleza sin nosotros o dentro de nosotros?: reflexiones ecológicas..... 73
John C. MARALDO

TRADUCCIONES

- La carta de Frege a Linke: introducción, traducción y nota crítica..... 102
Ricardo ALCOCER URUETA

RESEÑAS

- MUÑOZ, María Teresa. (2020). *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*. Bonilla Artigas. 115
Dora Elvira García-G.
- ANGUIANO LAGOS, Omar. (2021). *Jazz y marxismo. Modelo para armar*. Universidad Nacional Autónoma de México..... 119
Luis Guillermo Martínez Gutiérrez
- TORRES GARZA, Elsa Elia. (2021). *La dramaturgia filosófica de Kierkegaard y su influencia en el drama moderno*. Universidad Iberoamericana..... 123
Crescenciano Grave



EL PROYECTO HUMANISTA DE WERNER JAEGER EN *PAIDEIA*

THE HUMANIST PROJECT OF WERNER JAEGER IN *PAIDEIA*

Gonzalo MARTÍNEZ LICEA

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Ciudad de México

Contacto: gonzalomartinez@filos.unam.mx

Resumen

Este artículo contextualiza y discute el proyecto humanista formulado por Werner Jaeger (1888-1961), uno de los filólogos alemanes más importantes del siglo XX, en su obra más icónica, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, aparecida entre 1933-1944. En este texto, se aporta primero información relevante sobre la importancia de la obra desde el punto de vista histórico y científico (filológico). Luego se cuestiona la propuesta central de Jaeger, la cual es la construcción de un concepto histórico-filosófico que atraviesa la historia de los griegos y permea toda la cultura europea posterior, a saber, *paideia*. Este término sintetiza el significado del “ser del hombre” en la historia bajo la forma de un nuevo humanismo. Se analizan algunos de los trabajos más importantes que se han publicado al respecto, la mayoría de los cuales ha cuestionado certeramente la filosofía de la historia jaegeriana, pero que a cambio han dejado de lado la consideración de problemas de gran calado respecto de la idea de lo “humano”, la formación, lo “europeo” o, finalmente, la recepción en México por parte de intelectuales como Alfonso Reyes u Octavio Paz. Este trabajo busca arrojar luz sobre las distintas líneas teóricas y tradiciones que confluyen en *Paideia*, elementos necesarios tanto para juzgar la obra en su complejidad, como para renovar los debates actuales sobre la idea de humanidad o humanismo.

Palabras clave: Werner Jaeger; humanismo; *paideia*; filología alemana; filosofía de la historia

Abstract

This article contextualizes and discusses the humanist project formulated by Werner Jaeger (1888-1961), one of the most important German philologists of the 20th century, in his most iconic work, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, which appeared between 1933-1944. Relevant information is first provided on the importance of the work from a historical and scientific (philological) point of view. Then Jaeger's central proposal is questioned—that of the construction of a historical-philosophical concept that runs through the history of the Greeks and permeates all subsequent European culture, namely, *paideia*. This term synthesizes the meaning of the “being of man” in history in the form of a new humanism. Some of the most important works that have been published in this regard are analyzed, most of which have accurately questioned the philosophy of Jaegerian history, but also have set aside the consideration of far-reaching problems regarding the idea of the “human,” the education, the “European,” or, finally, their reception in Mexico by intellectuals such as Alfonso Reyes or Octavio Paz. This work seeks to shed light on the different theoretical lines and traditions that come together in *Paideia*, elements necessary both to judge the work in its complexity and to renew current debates on the idea of humanity or humanism.

Keywords: Werner Jaeger; humanism; *paideia*; German philology; philosophy of history

Introducción

La publicación del primer volumen de *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*¹ en 1933, escrito por el filólogo alemán Werner Jaeger, causó revuelo entre los académicos de las ciencias del espíritu en Alemania y muy pronto en el resto de Europa. Se trataba de un libro que por su ambicioso objetivo afectaba a filósofos, pedagogos y sobre todo a los filólogos alemanes. Su objetivo general era el siguiente: se proponía una consideración global de la Antigua Grecia como *paideia* o educación. Aunque la idea no era del todo original, sí resultaba novedosa su forma de englobar históricamente a la cultura griega para proponerla como fundamento normativo de la Europa del siglo xx. Su autor se prometía, con este primer volumen y los dos siguientes, aportar las primeras piedras para la inauguración de un nuevo humanismo, un Tercer humanismo, según el término acuñado por L. Helbing en su obra *Der Dritte Humanismus* (De Murcia Conesa, 2010: 17). A esto hay que añadir que el trabajo se publicó en un momento crítico para la historia de Alemania, pues Hitler ascendía al poder el mismo año. Además, coincidió con otras circunstancias relativas al estado crítico de la filología como ciencia (*Wissenschaft*) y como base de la educación en los *Gymnasien* y universidades alemanas.

En su momento, la recepción de la obra estuvo polarizada. Hubo quienes la tuvieron por la salvación de la filología y el humanismo en el siglo xx, mientras que otros la criticaron con severidad e incluso la asociaron ideológicamente con el Tercer Reich. De hecho, esta segunda forma de lectura negativa fue la que predominó entre muchos de los especialistas hasta el punto de que *Paideia* casi llegó a ser olvidada por completo. No obstante, el trabajo parece haber tenido mejor fortuna en América Latina, especialmente tras el autoexilio de Jaeger en Estados Unidos y la aparición de la traducción al español. En los últimos años se ha podido observar alguna evidencia de que resurge el interés histórico y pedagógico por el caso de Jaeger en lengua alemana. Sin duda, la aparición de *Paideia* supone un importante capítulo en la historia de las interpretaciones del pasado griego, con miras a actualizarlo en el presente y, como tal, no sería conveniente proscribirlo o censurarlo, sin realizar ulteriores revisiones. La bibliografía actual no es excesiva, pero se ve un creciente interés por analizar los significados y nexos posibles de la obra del filólogo alemán,

1 Citaré la traducción al español de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1962), pues la considero una versión fiel al texto.

tal como lo muestran los trabajos de Calder (1992), Guthrie King y Lo Presti (2017), Meabe (2011) y Ugalde Quintana (2009).

Por el motivo anterior me propongo hacer un aporte a lo que parece ser un resurgimiento del interés crítico por el proyecto humanista que Jaeger legó principalmente en *Paideia*. En este trabajo quisiera hacer algunas observaciones respecto de las intenciones y supuestos teóricos que dan sentido a la obra, sin dejar de lado un mínimo de orientaciones históricas que son necesarias para comprender el contexto. Mi intención es arrojar luz sobre las distintas líneas teóricas y tradiciones que confluyen en *Paideia*, elementos necesarios tanto para juzgar la obra en su complejidad, como para renovar los debates actuales sobre el humanismo, la formación (*Bildung*) e incluso, la propia recepción de la obra de Jaeger entre los intelectuales en México, como Alfonso Reyes, Octavio Paz, José Gaos, entre otros.

Una época en crisis

La carrera de Werner Jaeger (1888-1961), como la de otros intelectuales alemanes que vivieron la Segunda Guerra Mundial, estuvo marcada por una época de esplendor seguida de un ocaso profesional debido a las consecuencias del conflicto armado. Fue discípulo de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff en la Universidad de Berlín, en donde éste ocupaba la cátedra de filología, por entonces la más prestigiosa a nivel mundial. Aprendió de los mejores especialistas, tales como Hermann Diels, Johannes Vahlen y Adolf Lasson. Asimismo, estudió un semestre en Marburgo, centro del neokantismo liderado por Paul Natorp y Hermann Cohen (Calder, 1990: 213). Muy pronto se destacó como una de las jóvenes promesas de la filología. En una carta a Walter Otto, Wilamowitz asegura que “Jaeger es nuestra gran esperanza: un talento como el que no he tenido (ni tampoco Diels) hasta ahora entre nuestros estudiantes [...] Junto con la fantasía constructiva tiene un sólido conocimiento del lenguaje” (citado en Calder, 1992: 3-4).² En 1914, luego de doctorarse, toma posesión de la cátedra de griego en Basilea, la misma que Nietzsche había ocupado el siglo anterior; más tarde da clases en la Universidad de Kiel y finalmente se consagra al reemplazar a su maestro en la cátedra de Berlín a la edad de 32 años.

En cuanto a sus obras (publicadas o no) su desarrollo es igual de precoz. Para 1918 termina una edición de la *Metafísica* de Aristóteles que no se imprime sino hasta

2 Wilamowitz a Walter Otto. Carta del 25 de febrero de 1914.

1957. En 1921, aparecen los primeros dos tomos de su edición de las obras completas del Padre de la Iglesia Gregorio Nacianceno. En 1923, publica su *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, una de sus investigaciones científicas más relevantes por cuanto supuso una nueva manera de considerar globalmente la filosofía del Estagirita como una entidad en evolución. Otras obras importantes, aparte de la que aquí nos ocupa, son *Demóstenes* (1938), *Humanismo y teología* (1943), *La teología de los primeros filósofos griegos* (1947) y *Cristianismo primitivo y paideia griega* (1961) (Calder, 1990; Lasso de la Vega, 1962; Meabe, 2011).

La buena estrella de Jaeger terminó con el advenimiento del Tercer Reich. Por un lado, estaba casado con una mujer judía y, por el otro, sus propuestas humanistas tuvieron un regusto demasiado poco *völkisch* para los burócratas de la academia (Mas, 2014: 42). En consecuencia, tuvo que abandonar su cátedra en Berlín y asentarse en Estados Unidos, donde tras cortas estancias en California y Chicago, terminó estableciéndose en la Universidad de Harvard como “University Professor”, puesto en el que permaneció hasta su muerte en 1961. Aunque continuó colaborando con sus colegas europeos y fue relativamente bien recibido en el nuevo continente, su estela comenzó a apagarse (Bertini Malgarini, 1992; Hallet, 1992). De ahí el sentido lamento de Jaeger (1960):

Sin el valor permanente de la idea antigua del hombre en la cultura humana la filología clásica se sostiene en el aire. Cualquiera que no crea esto, debería venir a América y observar allí lo que le puede pasar al desarrollo de los estudios clásicos. Donde esa tradición comienza a decaer, al estudioso de la Antigüedad no le resta otra cosa que tomar el pico y el hacha y, como los monjes de principios de la Edad Media, ponerse resueltamente al servicio de esta misión educadora. (xxvi)³

Esta callada resignación contrasta con la movilidad que tuvo en Alemania. De hecho, un conjunto de complejas variables lo había forzado a emprender una campaña para defender la ciencia filológica y su gremio. En primer plano, está la crisis política, social y cultural debido a la derrota en la Primera Guerra Mundial y la imposición de la democracia parlamentaria. En el ambiente se siente una atmósfera de cuestionamiento de las tradiciones y costumbres (Landfester, 2017). Los valores clásicos enar-

3 La traducción es propia. Todos los textos citados de ediciones en otros idiomas han sido traducidos por mí.

bolados por los filólogos, así como su incuestionable autoridad sobre los asuntos de formación o *Bildung*, fueron tildados de obsoletos desde perspectivas que exigían la modernización de la cultura y las escuelas (Marchand, 1996: 240-242; Ringer, 1995: 374-386).

De hecho, la filología no solamente tuvo que hacer frente a los cuestionamientos externos, sino también a la crisis interna que la amenazaba. Frente a la tradición historicista que encabezaba Wilamowitz, las generaciones jóvenes empezaron a perder la fe en el valor intrínseco que se le atribuía al estudio y edición de textos por el amor a reconstruir la Antigüedad en detalle. Ya no les interesaba ni creían posible el proyecto de revivir objetivamente en la erudición la vida y el pensamiento de los antiguos griegos. No se trataba sólo de un malestar teórico frente a sus maestros, sino sobre todo una reacción vital debido al clima de crisis en Alemania, en el que sin duda la devastación que dejó la Primera Guerra Mundial tuvo que ver.⁴ Esto provocó el surgimiento de posturas más personales en el tratamiento de la literatura antigua, tales como la del poeta Stefan George y su influyente círculo. Paul Friedländer (2014), en una carta a su maestro Wilamowitz, lo dice con contundencia: “mi vida es simple y sencillamente demasiado corta como para que edite lo periférico por el mero hecho de editar [...] Ud. sabe que la primera relación real con esta obra⁵ fue una vivencia de guerra y notará que para mí aquí en modo alguno está en juego la cuestión de la autenticidad, algo histórico, el tener razón, sino que aquí hay un trozo de mi propia vida” (207-211). Por último, para completar el cuadro, es preciso señalar que los nacionalsocialistas exigieron total sometimiento ideológico a los intelectuales, especialmente de aquellos dedicados a las ciencias del espíritu (Bialas y Rabinbach, 2007). Y quienes se engañaron al juzgar al régimen en sus etapas tempranas, terminaron siendo hechos a un lado, tal como sucedió con Martin Heidegger o el propio Jaeger.

La publicación de los tres volúmenes de *Paideia*

“El motivo externo [que condujo a la escritura de *Paideia*] yace en la crisis que enfrentaba nuestra tradición cultural humanista [*humanistische Bildungstradition*], sobre la cual estaba basado todo el magnífico desarrollo de la filología clásica [*Alter-*

4 Se calcula que al finalizar la guerra Alemania había perdido a dos millones de soldados, de tal manera que “la mitad de la población alemana habría conocido así la experiencia del duelo familiar” (Ingrao, 2010: 19).

5 Se refiere a su estudio *El Alcibíades Mayor. Un camino hacia Platón*.

tumswissenschaft] en el siglo diecinueve, sin importar si ésta era consciente o no de este hecho” (Jaeger, 1960: xxvi). Este pasaje es muy revelador del sentido histórico, científico y humanístico que Jaeger le confería a su obra magna. Una complicada red de tradiciones y circunstancias configura la problemática que *Paideia* viene a tratar y de la que al mismo tiempo es resultado. El humanismo (denominado “neohumanismo” por Jaeger) inaugurado por Johann Joachim Winckelmann, la tradición de la *Bildung* alemana, y la evolución de la filología a partir de una mera ciencia auxiliar de la teología y el derecho (*Hilfswissenschaft*) a una auténtica ciencia articulada como gran aparato burocrático al servicio del saber de la Antigüedad (*Großwissenschaft*) (Marchand, 1996: 17 y 76); todo esto, entre otros elementos, conformaba la herencia más directa que *Paideia* quería contribuir a preservar para las futuras generaciones europeas. De esta manera, con *Paideia* Jaeger tiene el doble objetivo de recuperar un conjunto de valores humanísticos y pedagógicos que se habían ido perdiendo con la especialización de la filología, al tiempo que debía renunciar a un historicismo ingenuo que creía poder obtener un conocimiento objetivo del pasado. La pregunta es: ¿cómo recuperar las enseñanzas de la cultura griega sin caer en los polos opuestos del historicismo positivista y la mera interpretación subjetiva? ¿En qué medida se puede afirmar la vigencia de los griegos para la vida de la Europa del siglo xx?

El primer volumen de *Paideia* aparece en Alemania en 1933, mientras que los otros dos se publican directamente traducidos de los manuscritos alemanes al inglés en 1944, en Estados Unidos. En alemán, sólo vieron la luz en su versión definitiva hasta 1954, debido a los problemas que Jaeger había tenido con el régimen nazi. Por esta razón, privilegió la versión en inglés por sobre la alemana, pues en aquélla, antes que en ésta, hizo cambios y añadió abundantes notas. Las modificaciones finales también las recoge la versión alemana, aparecida después.

¿Qué es la *Formung des griechischen Menschen*?

El primer cuestionamiento es: ¿qué tipo de libro es *Paideia*? En el prólogo del primer volumen de 1933, Jaeger (1962) anuncia su nueva obra en los siguientes términos: “doy a la publicidad una obra de investigación histórica relativa a un asunto no explorado hasta hoy: *paideia*, la formación del hombre griego, como base para una nueva consideración del helenismo en su totalidad” (vii). Se trata, entonces, de un libro sobre la historia de la *paideia* griega. Ahora bien, en vez de limitarse a hacer un estudio de los textos donde aparece explícitamente la palabra *paideia*, Jaeger toma

en cuenta una buena porción de la literatura griega, desde Homero hasta Platón, en la que aparecen ciertas prácticas, tradiciones y creencias relativas al fenómeno que él se dispone a historiar.

¿En qué consiste este fenómeno y cómo podemos aprehenderlo? La clave de esto está consignada en el subtítulo original del libro y que Jaeger propone como explicación o equivalente del sentido del término *paideia: die Formung des griechischen Menschen* (Jaeger, 1973), es decir, la formación o configuración del hombre griego. Las traducciones ofrecidas tanto en inglés como en español (“los ideales de la cultura griega” / “The Ideals of Greek Culture”), pese a que fueron autorizadas por el propio Jaeger, me parece que palidecen ante la sugerente plasticidad del original. Comencemos con el sustantivo *Formung*, cuyo campo semántico en alemán es muy amplio, pues tiene que ver con la forma, diseño o modelación de algo. Un concepto alemán análogo es *Gestalt*, el cual puede traducirse como figura, aspecto o personaje. *Formung*, no obstante, también mantiene a su vez un sentido sensible o físico que permite usarlo para expresar, por ejemplo, el hecho de dar forma a un bloque de mármol.

En realidad, *Formung* está muy cerca de otro concepto relevante para este tema, a saber, *Bildung*. La *Bildung* —palabra que se consolidó en el siglo XVIII a través de los escritos de muchos de los más importantes pensadores alemanes, como Herder, Kant o Schiller— sintetiza para el alemán el ideal de cultura y formación individual (de carácter espiritual y generalmente apolítico) al que debía aspirar todo burgués. Todavía hoy la *Bildung* conserva algo de ese lustre decimonónico que connota cierta excelencia interior y acomodamiento al ambiente exterior. Así pues, el sentido metafórico de ambas palabras, *Bildung* y *Formung*, es muy cercano: forma, imagen. Perfectamente el subtítulo hubiera podido quedar como *die Bildung des griechischen Menschen*, algo que el propio Jaeger (1962) autoriza a pensar cuando en la introducción del primer volumen dice que “la palabra alemana *Bildung* (formación, configuración) designa del modo más intuitivo la esencia de la educación en el sentido griego y platónico” (11).

En español contamos con las palabras *educación* o *formación* para designar algo similar a lo que Jaeger tiene en mente. Sin embargo, no hay que olvidar que no son equivalentes a *Bildung*. Si hablamos de *la educación del hombre griego* todavía fallamos en enfocar metafóricamente el sentido de *Formung* o *Bildung*; si traducimos por *la formación del hombre griego*, aunque acertamos en la metáfora, fallamos en el campo semántico que abarcan los dos conceptos alemanes anteriores. Para nosotros, el sentido del concepto formación puede ser tan amplio como en el alemán, pero

carece del carácter normativo, teológico y estético que el neohumanismo alemán le dio a esa metáfora de la forma y la imagen (Horlacher, 2015; Rius Santamaría, 2010).

Por otro lado, hay un motivo por el cual Jaeger eligió *Formung* para el subtítulo y no *Bildung*. En una nota a pie de página de su *Cristianismo primitivo y paideia griega* (Jaeger, 1965: 115) revela que la *morphosis* del hombre es el núcleo de la *Formung* y el humanismo en general. En efecto, *Formung* deriva del latín *forma*, palabra que tal vez proviene del griego *morphé*, que se refiere al molde y a la forma resultante (Cassin, 2018: 538). Históricamente *forma* (en latín, en español o en francés) funcionó para traducir conceptos de capital importancia para la comprensión de la cultura griega y en especial la filosofía platónica y aristotélica, tales como *eidos* (‘idea’ o ‘forma’), *skhema* (‘figura’, ‘manera de ser’), *ousía* (‘esencia’), *to tí esti* (‘qué-es’), *to tí en einai* (‘esencia’, ‘quididad’), *paradeigma* (‘modelo’) y *kharakter* (‘marca’, ‘signo distintivo’). No es demasiado suponer que, mediante este recurso, Jaeger quisiera arraigar el proceso formativo en esta rica y enredada polisemia que ganó el latín a lo largo de la historia. Es así como la historia de la *paideia* hace caer el peso en conceptos como *eidos*, *paradeigma* y *morphé*.

Ahora bien, además, Jaeger especifica que se trata de la formación del “hombre griego”, *des griechischen Menschen*. La elección del término *hombre* (*Mensch*) es en mi opinión uno de los puntos clave más complejos a la hora de discutir el tema de *Paideia* pues, en definitiva, ¿qué es el hombre? Se debe al siglo XVIII europeo el haber puesto sobre la mesa esta pregunta desde categorías eminentemente modernas. Martin Buber (1949) comienza su libro *¿Qué es el hombre?* con Kant, de quien afirma que “ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica” (12). Para varios filósofos del siglo XX, tal cuestionamiento sería nada menos que el problema filosófico por excelencia, en la medida en que interpretan la pregunta como ¿cuál es el ser del hombre? Por lo que sabemos de la biografía de Jaeger, podemos estar seguros de que no usa el término *hombre* inocentemente. En su *Aristóteles*, no pierde la oportunidad de mostrar que ha leído con seriedad a Kant, que conoce bien la filosofía de Wilhelm Dilthey y que ha leído los trabajos de Nietzsche, en los que éste pone la *Menschheit* griega por sobre la *Humanität* neohumanista. Pero, sobre todo, antes de la redacción de *Paideia*, ha comenzado a entablar un intercambio de ideas por correspondencia con Heidegger (Edler, 1997). En el prólogo de 1935 al primer volumen de *Paideia*, Jaeger (1962) declara que él no está haciendo historia de los acontecimientos, sino la “historia del ser del hombre [*Sein des Menschen*] tal como resulta de su acuñación en las obras creadoras del espíritu” (ix). Esta intención

investigadora de Jaeger puede llegar a perderse en la versión inglesa de Highet, quien elige traducir por “life of man” (Jaeger, 1946: XI). Más transparente es la traducción al portugués de Artur M. Parreira: “ser do homem” (Jaeger, 1995: XIX).

No está de más llamar la atención sobre esta cuestión fundamental en *Paideia*: tal objetivo de historiar al ser del hombre pone esta obra de lleno en la candente discusión filosófica sobre la antropología, en la que estaban involucrados los más importantes pensadores de su tiempo. Ésta es la razón por la que las traducciones inglesa y castellana del subtítulo, aunque correctas, trasladan el foco de atención hacia un aspecto no tan filosóficamente radical como en el original alemán. Sorprende que ningún comentarista de Jaeger, que yo sepa, haya tomado en cuenta esta forma de aplicar la erudición filológica a una cuestión filosófica e histórica. Al hablarnos sobre la *Ilíada*, los líricos griegos o los diálogos de Platón, la intención de Jaeger es explicar el “proceso espiritual” o cultural e “histórico” por medio del cual adquirió forma el ser del hombre griego.

Ahora bien, esta idea histórico-filosófica del hombre es para Jaeger el factor más importante y universal de los griegos y, por ello, debe ser el criterio para juzgar a Grecia o “el helenismo” como totalidad. La *paideia* es el nombre original con el que se puede designar este “impulso prometeico de formar hombres [*Menschenformung*], que emana de la Antigüedad” (Jaeger, 1960: xxvi). Así pues, *paideia* no es sólo la práctica de la educación en Grecia, sino también el criterio último para estudiar a los griegos: “el objeto de este libro es la exposición de la *paideia* de los griegos y, al mismo tiempo, de los griegos considerados como *paideia*” (Jaeger, 1962: ix). Los griegos son e inventaron la *paideia*.

Uno de los conceptos más afortunados acuñados por Jaeger (1962: 11) para expresar esta voluntad de formación de los griegos, así como su sensibilidad en cuanto a lo humano, es cuando llama al pueblo griego antropoplástico. No sólo habla de la maleabilidad o educabilidad del hombre, sino de la capacidad que tiene para producir y perfeccionar ideales de sí mismo. *Bildung* y *Formung* (y las palabras en griego arriba mencionadas) aparecen claramente aludidas en este neologismo jaegeriano.⁶ Para lograr su meta, Jaeger lleva a cabo una revisión gigantesca de cuatro siglos de historia griega, desde Homero hasta Platón, pasando por las grandes personalidades de la poesía y el teatro, la sofística, la historia y la filosofía, así como el análisis deta-

6 También Buber (1949) ha llamado la atención sobre la “cultura eminentemente plástica” de los griegos (25-26).

llado de las ideas y acontecimientos en torno a fenómenos culturales como el Estado y la política, la retórica y la medicina. Como se ve, la *paideia* abarca casi todos los ámbitos culturales consagrados por la tradición filológica en torno a los griegos, y es la causa de que el resultado final sea una obra de más de mil páginas distribuidas en tres volúmenes.

Para resumir lo dicho hasta ahora: la obra *Paideia* es la historia del ser griego a través de su literatura. Pero literatura aquí no puede ser simplemente la palabra dicha o escrita en cuanto que mecanismo de comunicación, sino que es un término normativo para referirse a la materialización de valores e ideas a través del lenguaje. Esto parece sugerir que, para Jaeger, el ser es lenguaje, siempre y cuando se le entienda de este modo formador. El *logos* es lo que da forma al hombre en su ser y en la permanencia de sus valores a través de la cultura.

***Paideia*, eje del humanismo**

Arriba dije que Jaeger quiere responder a dos crisis del presente, que en última instancia cree que tienen la misma causa y solución. Una ya la mencioné y radica en la existencia de la filología como ciencia relevante para la modernidad. Pero también existe otro problema: la formación y la humanidad modernas necesitan regresar a sus fuentes griegas, si han de renovar sus fuerzas. Propiamente éste es el giro humanista de *Paideia*, mediante el cual aspira a dar el “fundamento indispensable para todo conocimiento o propósito de la educación actual” (Jaeger, 1962: VIII). En otro texto lo expresa con más amplitud:

La historia, desde este punto de vista, no debe aparecer sólo como escenario de grandes hechos y acontecimientos, sino como el lugar en el que las duraderas formas del espíritu, marcadas bajo condiciones sociológicas determinadas, se separan finalmente de su origen y continúan ejerciendo su poder, ya sea como modelo [*Vorbild*] en el sentido griego, ya sea como germen fértil para nuevas creaciones [*Gestaltungen*], como lo muestra la historia de las consecuencias de la cultura antigua. Ella ha unido una y otra vez la idea educativa de los antiguos con la *paideia*, y esto ha probado su realidad histórica más visiblemente en una constante transformación en el proceso de formación de nuevas culturas, como en el romano clásico, en la *paideia* del cristianismo primitivo, en la tradición formativa [*Bildungstradition*] de la Edad Media y en el humanismo del Renacimiento. De esta manera, la filología vuelve a ingresar al proceso históri-

co global [*geschichtlichen Gesamtvorgang*], que sólo a través de la historia del espíritu se convierte en unidad (Jaeger, 1960: xxvii).

Aquí Jaeger enlaza a la filología con la historia del espíritu para asegurar el cumplimiento de la misión educativa, lo que supone la recuperación de la *paideia* griega para el presente en cuanto que modelo (*Vorbild*) que sirve al cambio y creación de culturas. En realidad, para nuestro autor, la centralidad de la *paideia* es tal que el devenir histórico de Occidente se basa en ella. La tesis es que existe una unidad y continuidad histórica de la cultura europea, la cual tiene su génesis en los griegos y llega, a través de diversas transformaciones, hasta el siglo xx.

Pero esto exige antes una aclaración metodológica en el uso que Jaeger hace del concepto *paideia*. Ya desde el primer capítulo de *Paideia* se revela lo que cualquier especialista sabía: “no es posible tomar la historia de la palabra *paideia* como hilo conductor para estudiar la educación griega, como a primera vista pudiera parecer, puesto que esta palabra no aparece hasta el siglo v” (Jaeger, 1962: 20). En el mismo párrafo aclara que *paideia* en el siglo v todavía tenía el significado de *trophé* (τροφή), que se traduce por ‘alimento’ o ‘nutriente’; también indica que *paideia* se traduce como ‘crianza de niños’. Entonces no siempre ha tenido el sentido de formación o cultura espiritual de carácter aristocrático que a Jaeger le interesa.

Éste es aparentemente uno de los puntos más débiles del libro, pues desde la perspectiva estrictamente filológica no habría más remedio que aceptar la inviabilidad del proyecto.⁷ Pero su postura filosófica, cercana a Hegel, es que la historia de un hecho humano supone la explicación de su génesis, para lo cual hay que remontarse a etapas en las cuales todavía no existía sino como germen.⁸ Que Jaeger se arriesgue a proceder de este modo significa que su idea de filología ha sido alterada por las nuevas corrientes inspiradas en Nietzsche (2013: 303), quien ya había expresado que el filólogo, además de erudición, debía aportar arte y filosofía, superando así el temor de elaborar interpretaciones que los hechos parecen, en primera instancia, desmentir.

En realidad, “el tema esencial de la historia de la educación griega es más bien el concepto *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos” (Jaeger, 1962: 20). En efecto, diversas fuentes modernas confirman que *areté* es uno de los conceptos

7 Esta es una de las críticas de Snell (2014).

8 Por este motivo Jaeger (1962) no ve en Platón sino el despliegue de las potencialidades culturales que ya existían en la épica homérica: “La epopeya contiene ya en germen a la filosofía griega” (63).

más importantes en la historia de los griegos. Generalmente traducida al español por *virtud*, el sentido que tiene es el de ‘excelencia’. Jaeger (1962: 21) ofrece también el significado de ‘fuerza’ o ‘capacidad’. El término se relaciona con *aristós*, de donde proviene la palabra *aristocracia*; es decir, comparte el campo semántico de lo mejor, lo noble, lo bello, etcétera. Se usaba también para designar en general las excelencias del cuerpo. Jaeger (1962: 21) afirma que el vigor y la salud son la *areté* del cuerpo. Aristóteles habla de la *areté* de los caballos o del ojo: aquél debe correr rápido y éste debe ver con claridad.

Sea como fuere, ambos conceptos, *paideia* y *areté*, dirigen la investigación del historiador. En la introducción a sus *Scripta Minora*, Jaeger (1960) comenta en retrospectiva la elaboración de *Paideia*: “El objetivo era investigar la creciente conciencia de los griegos en una unidad general de la totalidad de su vida superior, de la que luego surgieron conceptos finales [*Zielbegriffe*] como la idea griega de *paideia*” (xxvii). Con ello se enfatiza todavía más el carácter teleológico de la metodología jaegeriana de historiar el ser del hombre. De este modo, *paideia* o *areté* son conceptos que recogen la voluntad griega de formar al hombre desde por lo menos la época arcaica y hasta la caída de la Grecia clásica a manos de los macedonios.

Lo que interesa retomar de lo anterior es que, para Jaeger, el concepto de *paideia* es tan importante porque recoge ese fin educativo de la cultura griega. Para ser más exactos, *paideia* supone la aparición, por primera vez en la historia humana, de lo que ahora llamamos cultura y formación. “La historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos” (Jaeger, 1962: 4). En uno de los pasajes más característicos del enfoque de *Paideia*, y uno de los más cuestionados, lo dice sin ambages:

La costumbre de hablar de una multiplicidad de culturas pre-helénicas tiene, en último término, su origen en el afán igualador del positivismo, que trata las cosas ajenas mediante conceptos de estirpe europea, sin tener en cuenta que el solo hecho de someter los mundos ajenos a un sistema de conceptos que les es esencialmente inadecuado es ya una falsificación histórica. [...] por primera vez se establece [con los griegos], de una manera consciente, un ideal de cultura como principio formativo (Jaeger, 1962: 7).

Ni los egipcios ni los judíos tenían cultura, por ejemplo, en el sentido en que Jaeger está usando el término, porque la *paideia* sería sólo una propiedad griega. La cultura

tiene que ver, según Jaeger, con algo mucho más profundo que el mero desarrollo de tradiciones, normas de conducta, cultos religiosos, lenguaje, literatura o avances técnicos. Los griegos hacen avanzar a un nuevo estadio a la cultura y la consagran como una estructura cuya característica definitoria es la producción de ideales que deben ser alcanzados. El más importante es el ideal del hombre, o bien, el hombre como ideal.

En este sentido es que se justifica hasta cierto punto la traducción del subtítulo de las versiones inglesa y castellana al hablar de ideales. Ellas detectan el punto clave de la *paideia* en el idealismo que Jaeger le imprime, ya desde las primeras páginas del primer libro: “En los primeros estadios de su desarrollo [el pueblo griego] no tuvo una idea clara de esa voluntad [educadora]. Pero, a medida que avanzó en su camino, se inscribió con claridad creciente en su conciencia el fin, siempre presente, en que descansaba su vida: la formación de un alto tipo de hombre. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana” (Jaeger, 1962: 6). Jaeger no niega que otros pueblos anteriores y contemporáneos ejercieran la educación. “Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación” (Jaeger, 1962: 3). Pero en este nivel inicial, se trata casi de un acto mecánico de reproducción y mantenimiento del orden moral y social. La innovación griega consistiría en haber espiritualizado o idealizado la educación a un grado tal que la convirtieron en cultura.

Lo anterior toca uno de los axiomas fundamentales de *Paideia*: *formación* en el sentido griego es el esfuerzo consciente por alcanzar ideales, pero especialmente, la producción de un tipo de hombre. El motor que hace evolucionar al arte, la política, la poesía, o la guerra de los griegos es el deseo consciente de formar al hombre. Todo en ellos se antropomorfiza. “Son expresiones [poesía, Estado, Dioses] de un sentimiento vital antropocéntrico que no puede ser explicado ni derivado de otra cosa alguna y que penetra todas las formas del espíritu griego. Así el pueblo griego es entre todos *antropoplástico*” (Jaeger, 1962: 11). Jaeger (1962) aclara que esta manera de educar concilia al individuo con la comunidad bajo el signo del humanismo: “El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el humanismo, para usar la palabra en su sentido clásico y originario” (11-12). Aquí muestra por primera vez su interés en conectar su *Paideia* con lo que él concibe como el sentido más auténtico del humanismo, el cual cree redescubrir en esta historia del ser.

Esto exige una breve aclaración del término *humanismo*. *Paideia* no nos dice directamente muchas cosas al respecto, pero el principio está aplicado con claridad. Es sobre todo en su texto *Humanismo y teología* donde Jaeger dedica algunas páginas a aclarar su propia noción histórica del humanismo. Allí toma postura frente a las tradiciones más modernas y pragmáticas del humanismo, corriente cuya precursora es la obra de F. C. S. Schiller, *Humanismo, ensayos filosóficos*. Sobre esta corriente Jaeger dice (1964): “hay un grupo de pensadores modernos que han adoptado la palabra ‘humanismo’ en este nuevo sentido de una filosofía agnóstica [...] que limitan el conocimiento a la inmediata experiencia sensorial del medio ambiente natural y social del hombre” (100-101). Sobre todo, les achaca haber encumbrado el objetivo de la perfección humana olvidándose de lo sobrehumano, lo inescrutable de la teología: “entonces resultaría que la palabra humanista significa *antropocéntrico* en un sentido que excluye una visión teocéntrica del mundo” (Jaeger, 1964: 105).

Central en la concepción del humanismo para Jaeger es la ocupación del hombre con lo divino. Y esto tiene que ver no solamente con el culto griego a los dioses, sino sobre todo con un abordaje racional de lo divino. Tal tratamiento no es ya mítico sino propiamente teológico: “la filosofía griega es auténtica teología natural, porque está basada en la comprensión racional de la naturaleza misma de la realidad” (Jaeger, 1952: 9). Por su etimología, teología es el ‘razonamiento’, ‘palabra’ o ‘discurso’ (*logos*) sobre lo divino o Dios. Y aunque propiamente fue Platón⁹ el primero en utilizar la nueva palabra, el mismo espíritu indagador de lo sobrehumano puede hallarse en la época arcaica, entre los presocráticos, según la tesis que Jaeger desarrolla en *La teología de los primeros filósofos griegos*.

Conectando esto con la *paideia*, resulta que el humanismo defendido por Jaeger no excluye, sino que integra en sí la naturaleza superior de lo divino. La *paideia* es humanista porque quiere moldear el “auténtico ser” con la mirada constantemente puesta en Dios. La pregunta ¿qué es el hombre? implica esta otra: ¿qué es Dios? Y el filósofo que, según Jaeger, lleva a su máximo desarrollo el filosofar sobre lo divino en el marco de la *paideia* y el Estado es Platón. Por lo anterior, no es raro que *Paideia* culmine con la obra de este filósofo y que su autor afirme que en el fondo “todo el primer volumen debe considerarse una introducción al estudio de Platón [pues él es] la culminación de toda la historia de la *paideia* griega” (Jaeger, 1962: 374). Las ideas

9 El pasaje referido por Jaeger se encuentra en *República* II, 379a.

de Dios y el hombre aparecen asociadas en el pensamiento griego y, por eso mismo, no es posible separarlas o prescindir de la otra sin mutilar su unidad de sentido.

Para completar esta imagen del humanismo, la *paideia* también es relevante para Jaeger porque apunta hacia el hombre como ser político. El hombre no es sólo un ser individual, sino que adquiere su forma en la relación con los otros: “La esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad” (Jaeger, 1962: 12). Con una erudición que no estorba a la claridad expositiva, Jaeger expone el hilo conductor que lleva de la comunidad arcaica de la *Ilíada* hasta el Estado atravesado por una instancia divina en *República* y *Leyes* de Platón, tránsito en el que se hacen evidentes las relaciones entre la comunidad y el individuo. En medio del proceso se encuentran las líneas paralelas de los ideales políticos que toman forma en Esparta y Asia Menor: por un lado, un Estado guerrero que homogeneiza a la población y, por el otro, unas ciudades mercantes donde se refuerza el individualismo. Ambas, según Jaeger, proporcionan los dos componentes que en la Atenas de Pericles harán surgir a la primera ciudadanía democrática.

La conclusión de este recorrido es que “la meta de toda comunidad humana es lograr el máximo desarrollo del alma del individuo, es decir, educarlo para convertirlo en una personalidad humana” (Jaeger, 1962: 725). La obra describe un movimiento progresivo de introspección para dar cuenta del fenómeno platónico de construcción del Estado en el alma del filósofo y luego su proyección en la realidad. De esta manera, es la *paideia* filosófico-teológica, desplegada en los diálogos de Platón, la que termina sustituyendo a la poesía en su tradicional papel de educadora de la comunidad.

El humanismo sería, desde esta perspectiva, lo que nos permite ver la Antigüedad como una “unidad histórica [y lo que permitió la existencia] ‘del mundo de la cultura’ occidental” (Jaeger, 1962: 6). El humanismo y la *paideia* dan sustento al mundo europeo, ese conjunto de “pueblos heleno-céntricos” que comparte una “comunidad de ideales y formas sociales y espirituales [...] Esta unidad existe entre la totalidad de los pueblos occidentales y entre éstos y la Antigüedad clásica” (Jaeger, 1962: 4-5). Es decir, más que sólo una comunidad política o geográfica, Europa aparece como una comunidad cultural que logra reunir a naciones con distintas lenguas y tradiciones según el principio formativo de la *paideia*.

Grecia y Alemania

Hombre, formación, literatura, humanismo, teología y finalmente el ser político. Éstos son algunos de los temas que Jaeger extrae de la *paideia* griega. Ahora bien, la apuesta de su obra es enlazar esta tradición con la suya propia, la tradición alemana de la *Bildung*. Si bien, desde esta perspectiva, los griegos son los padres de Europa, no todas las naciones han sabido hacer justicia a esta herencia y han corrido el riesgo de perderla. Tal es la crisis europea que Jaeger y otros comienzan a diagnosticar desde la primera mitad del siglo xx. Según Jaeger, es especialmente el pueblo alemán el que está mejor dispuesto para la recepción o encarnación del ideal griego de la *paideia*, aunque es verdad que en *Paideia* se muestra cuidadoso al establecer este enlace por mera sugerencia: “El conocimiento del fenómeno originario presupone una estructura espiritual análoga a la de los griegos, una actitud parecida a la que adopta Goethe en la consideración de la naturaleza” (Jaeger, 1962: 7). Pero una lectura atenta del libro muestra una inclinación por los autores alemanes, especialmente aquellos que pertenecen a la tradición del neohumanismo, como Winckelmann o Hölderlin, pero también a alguien quien, como Nietzsche, fue muy crítico con la lectura de los griegos de sus compatriotas. Es notorio que, sobre todo en el primer volumen, el autor entabla un diálogo con sus propias raíces alemanas, sus propios grandes autores, y quiere tomar una postura al respecto. Él llama la atención, por ejemplo, sobre la lectura ahistórica que hizo la Ilustración, que tomó a los griegos como ejemplos casi autónomos del devenir histórico. Sin embargo, elogia esa “estructura espiritual” para armonizar con lo central de la *paideia* griega.

Sin duda, esto explica que Jaeger considere que la palabra *Bildung* sea una traducción intuitiva del griego *paideia* a una lengua moderna. Como ya mencioné arriba, *Bildung* reflejaría la cualidad plástica de la formación griega, pero además sugiere otras características normativas:

Contiene, al mismo tiempo, en sí, la configuración artística y plástica y la imagen, “idea” o “tipo” normativo que se cierne sobre la intimidad del artista. Dondequiera que en la historia reaparece esta idea, es una herencia de los griegos, y reaparece dondequiera que el espíritu humano abandona la idea de un adiestramiento según fines exteriores y reflexiona sobre la esencia propia de la educación. (Jaeger, 1962: 11)

Intimidad, norma e independencia de la utilidad serían elementos compartidos entre la *Bildung* y la *paideia*. Uno puede cuestionar que efectivamente todos estos elementos se puedan predicar de la antigua *paideia*, pero sin duda es una descripción muy acertada de la *Bildung* de los siglos XVIII y XIX. La *Bildung*, por sus orígenes en la mística, el pietismo y el neoplatonismo de la escuela de Cambridge, tenía un importante carácter introspectivo, inexistente en el mundo griego arcaico y clásico. Así también, la *Bildung* se presenta a sí misma como una cultura que honra sobre todo el desarrollo del espíritu. En efecto, entre los alemanes la formación acentúa su voluntad de independizarse de los fines establecidos por la sociedad, la profesión o el trabajo. Es con vistas al mejoramiento del espíritu por el que uno se educa a sí mismo; lo demás sería instrucción o profesionalización, pero no *Bildung*. Se puede citar también el conocido tratamiento que Gadamer (2007) le da a la *Bildung* en *Verdad y método*: “La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre” (39).¹⁰

Para compensar la tendencia individualista de la *Bildung*, Jaeger invocó al Estado y la política como lo esencial del ser griego, como ya mencioné. Autores centrales en esta interpretación jaegeriana debieron haber sido especialmente Schiller, Humboldt y Hegel, aunque esto requeriría un estudio aparte. Mediante esta apropiación, Jaeger hizo de los griegos la salvación de Europa. La crisis que, según él, estaban pasando los pueblos europeos podría resolverse al mirar históricamente hacia los griegos como cultura. El regreso a las fuentes griegas desde la *Bildung* garantizaría cierta preservación creativa de la *paideia*. La coincidencia fundamental de ambas tradiciones supondría el retorno del humanismo con todo lo que implica: la revaloración del papel de lo divino en la cultura, así como el fortalecimiento de los lazos de la comunidad a través de la idea del Estado en vísperas de la Guerra.

Conclusiones

Paideia es un complejo punto de encuentro entre diversas tradiciones de pensamiento y disciplinas cuyo abordaje de los grandes problemas intelectuales de su época supone implicaciones y cuestionamientos de gran calado que hoy en día se mantienen vigentes. Es verdad que actualmente algunas de sus tesis clave están obsoletas

¹⁰ También véase Bruford (1975), Horlacher (2015) e Ipland (1998).

o son, cuando menos, polémicas —por ejemplo, que sólo los griegos desarrollaron cultura y educación o que la filosofía de Platón (más específicamente, su lectura de ciertos pasajes de los diálogos de Platón) constituye la medida de Grecia, o finalmente que, según el juicio de numerosos comentaristas, exista un vocabulario racista en el primer libro de la obra—. Esto lo sostienen, entre muchos otros, White (1992: 287) y Gisela Müller en su tesis de doctorado *Die Kulturprogrammatische des dritten Humanismus als Teil imperialischer Ideologie in Deutschland zwischen erstem Weltkrieg und Faschismus* [El programa cultural del Tercer Humanismo como parte de la ideología imperialista en Alemania entre la Primera Guerra Mundial y el fascismo] (cf. Rösler, 2017). Más allá de estos elementos que pueden ser de interés para el historiador de las ideas, también existe un conjunto de temas con un mayor potencial filosófico. Yo iría en primer lugar precisamente al núcleo humanista. Creo que se ha debatido poco el contenido y dirección que Jaeger imprimió a su idea de hombre según el principio de *paideia* y no se han explotado todavía los recursos que ofrece para preguntas de candente actualidad: ¿En qué sentido los griegos proporcionaron un modelo de hombre que ha sido adoptado y adaptado por cada época? ¿Existen verdaderamente características que culturalmente han determinado el desarrollo de los pueblos europeos y que los distinguen de manera fundamental de, por ejemplo, los pueblos asiáticos? En ese sentido, ¿qué significa ser europeo y, además, miembro de una nación en particular?¹¹ ¿También los países colonizados pertenecen al universo de la *paideia* o suponen un caso híbrido aparte? ¿Qué queremos decir hoy cuando hablamos de un hombre formado o educado? ¿Es vigente hablar de una educación humanista o el término está ya anticuado?

Todos estos cuestionamientos pueden hoy en día ser debatidos con gran provecho sobre todo en el contexto mexicano. Baste mencionar el gran interés que despertó *Paideia* entre los intelectuales en México cuando Xirau y Roces la tradujeron. El libro *La idea del hombre* de Eduardo Nicol tiene que ser leído con *Paideia* al lado, y una de las principales poéticas que tenemos en español, *El arco y la lira* de Octavio Paz, sostiene una postura interesante frente a Jaeger en relación con la tragedia griega. Probablemente a causa de que México y otros países latinoamericanos estaban en una etapa de construcción de una identidad nacional y cultural (y más al margen de las sensibilidades dinamitadas por la guerra) es que el humanismo de Jaeger fue recibido

11 Por ejemplo, véase Ortega y Gasset (1966) y más recientemente Reale (2005), donde se pueden encontrar ideas interesantes relativas al hombre europeo y la recepción contemporánea de la tradición griega.

con mucho mayor interés y duración en nuestras latitudes que en Europa o Estados Unidos, donde prevaleció el desencanto posbélico. En todo caso, las líneas de investigación que conectan con el humanismo jaegeriano son numerosas e interesantes, ya sea para estudiar las formas de recepción e influencias en contextos específicos, ya sea para usarlo en el debate actual sobre el papel de ese concepto tan difuso como es el de humanismo.

Referencias bibliográficas

- BERTINI MALGARINI, Alessandra. (1992). "Werner Jaeger in the United States: One Among Many Others". En William M. Calder, III (Ed.), *Werner Jaeger Reconsidered* (pp. 107-124). Scholars Press.
- BIALAS, Wolfgang; RABINBACH, Anson (Eds.). (2007). *Nazi Germany and the Humanities. How German Academics Embraced Nazism*. Oneworld.
- BRUFORD, W. H. (1975). *The German Tradition of Self-Cultivation: 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge University Press.
- BUBER, Martin. (1949). *¿Qué es el hombre?* (Eugenio Ímaz, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- CALDER, William M., III. (1990). "Werner Jaeger. 30 July 1888 - 19 October 1961". En Ward W. Briggs y William M. Calder, III (Eds.), *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia* (pp. 211-226). Garland Publishing.
- CALDER, William M., III (1992). "12 March 1921: The Berlin Appointment". En William M. Calder III (Ed.), *Werner Jaeger Reconsidered* (pp. 1-24). Scholars Press.
- CASSIN, Barbara (Dir.). (2018). *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, vol. I. Siglo XXI.
- DE MURCIA CONESA, Antonio. (2010). "Humanismo y antihumanismo en la Europa de entreguerras". En Pedro Aullón de Haro (Ed.), *Teoría del humanismo*, vol. III. (pp. 9-65). Verbum.
- EDLER, Frank H. W. (1997). "Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?". *Research in Phenomenology*, 27, 122-149.
- FRIEDLÄNDER, Paul. (2014). "Carta a Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, 4 de julio de 1921". En Salvador Mas (Ed.), *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)* (pp. 207-213). Plaza y Valdés.

- GADAMER, Hans-Georg. (2007). *Verdad y método* (Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Trads.). Ediciones Sígueme.
- GUTHRIE KING, Colin; LO PRESTI, Roberto (Eds.). (2017). *Werner Jaeger. Wissenschaft, Bildung, Politik*. De Gruyter.
- HALLET, Judith P. (1992). “The Case of the Missing President: Werner Jaeger and the American Philological Association”. En William M. Calder, III (Ed.), *Werner Jaeger Reconsidered* (pp. 37-68). Scholars Press.
- HORLACHER, Rebekka. (2015). *Bildung. La formación*. Octaedro Ediciones.
- INGRAO, Christian. (2010). *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS* (José Ramón Monreal, Trad.). Acanalado.
- IPLAND, Jerónima. (1998). *El concepto de Bildung en el neohumanismo alemán*. Hergué.
- JAEGER, Werner. (1946). *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, vol. I. (Gilbert Highet, Trad.). Oxford University Press.
- JAEGER, Werner. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos* (José Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- JAEGER, Werner. (1960). *Scripta Minora*, vol. I. Edizioni di Storia e letteratura.
- JAEGER, Werner. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- JAEGER, Werner. (1964). *Humanismo y teología* (A. J. Genty Tremont, Trad.). Rialp.
- JAEGER, Werner. (1965). *Cristianismo primitivo y paideia griega* (Elsa Cecilia Frost, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- JAEGER, Werner. (1973). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Walter De Gruyter.
- JAEGER, Werner. (1995). *Paidéia. A Formação do Homem Grego* (Artur M. Parreira, Trad.). Martins Fontens.
- LANDFESTER, Manfred. (2017). “Werner Jaegers Konzepte von Wissenschaft und Bildung als Ausdruck des Zeitgeistes”. En Colin Guthrie King y Roberto Lo Presti (Eds.), *Werner Jaeger. Wissenschaft, Bildung, Politik* (pp. 5-50). De Gruyter.

- LASSO DE LA VEGA, José S. (1962). “En la muerte de Werner Jaeger”. *Estudios Clásicos*, (37), 30-47. <http://www.estudiosclasicos.org/wp-content/uploads/EClas-037.pdf>
- MARCHAND, Suzanne. (1996). *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. Princeton University Press.
- MAS, Salvador. (2014). *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*. Plaza y Valdés.
- MEABE, Joaquín. (2011). *Introducción a Paideia de Werner Jaeger. Una guía para el conocimiento de sus principales temas (cuatro lecciones)*. Universidad Nacional del Nordeste.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2013). “Enciclopedia de la filología clásica. Cómo se llega a ser filólogo (1870-1871)”. En *Obras completas*, vol. II: Escritos filológicos (Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós y Juan Luis Vermal, Trads.). (pp. 297-314). Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1966). *Meditación de Europa*. Revista de Occidente.
- REALE, Giovanni. (2005). *Raíces culturales y espirituales de Europa. Por un renacimiento del “hombre europeo”* (María Pons Irazazábal, Trad.). Herder.
- RINGER, Fritz K. (1995). *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933* (José M. Pomares, Trad.). Pomares.
- RIUS SANTAMARÍA, Carles. (2010). “El pensamiento de la Bildung. De la mística medieval a Philipp Otto Runge”. *Convivium. Revista de filosofía*, (23), 49-72.
- RÖSLER, Wolfgang. (2017). “Werner Jaeger und der Nationalsozialismus”. En Colin Guthrie King y Roberto Lo Presti (Eds.), *Werner Jaeger. Wissenschaft, Bildung, Politik* (pp. 51-82). De Gruyter.
- SNELL, Bruno. (2014). “Recensión de W. Jaeger, *Paideia*, 1935”. En Salvador Mas, *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)* (pp. 297-326). Plaza y Valdés.
- UGALDE QUINTANA, Sergio (Ed.). (2009). *Un amigo en tierras lejanas. Correspondencia. Alfonso Reyes-Werner Jaeger (1942-1958)*. El Colegio de México.
- WHITE, Donald O. (1992). “Werner Jaeger’s ‘Third Humanism’ and the Crisis of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany”. En William M. Calder, III (Ed.), *Werner Jaeger Reconsidered* (pp. 267-288). Scholars Press.

ECOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS: SOBRE LOS RETOS DE LAS HUMANIDADES EN EL MARCO
DEL ORDEN CLIMÁTICO EMERGENTE

ECOLOGY AND HUMAN SCIENCES: ON THE CHALLENGES TO THE HUMANITIES IN THE CONTEXT OF
THE EMERGING CLIMATE ORDER

Leonardo ORDÓÑEZ DÍAZ

Escuela de Ciencias Humanas

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO | Bogotá, Colombia

Contacto: leonardo.ordonez@urosario.edu.co

Resumen

Desde finales del siglo pasado, la preocupación por el alcance y los posibles efectos devastadores del cambio climático, la pérdida de biodiversidad, el agotamiento de recursos no renovables y la contaminación a escala global ha venido en constante aumento. Buena muestra de ello son las voces de alarma cada vez más frecuentes —y cada vez más inquietantes— provenientes de la comunidad científica internacional, integrada en su mayoría por representantes de las ciencias naturales. Sobre este telón de fondo, el presente artículo aborda la pregunta por el papel de las ciencias sociales y las humanidades en la búsqueda de alternativas frente al deterioro ecológico de la biosfera. A fin de responder dicha cuestión, se proponen en primer término cuatro tesis que apuntalan la necesidad de unas humanidades ecológicas nutridas del trabajo colaborativo e interdisciplinario con las ciencias ambientales. Luego, se plantean cuatro propuestas articuladas en torno a dos ejes fundamentales de trabajo para las humanidades ecológicas del futuro próximo, a saber: los desafíos de la convivencia solidaria y los desafíos de la habitabilidad planetaria. Estas propuestas son presentadas y argumentadas con miras al desarrollo futuro de un modelo transversal de educación ambiental para los planes de estudio universitarios, basado en la revisión conceptual de algunos términos fundamentales —libertad, ciudadanía, sostenibilidad— en el contexto de la postpandemia.

Abstract

Since the end of the 20th century, concern about the scope and possible dire effects of climate change, the loss of biodiversity, the depletion of non-renewable resources, and pollution on a global scale has been steadily amplifying and imposing itself on the attention of public opinion. A good example of this are the increasingly common—and increasingly disturbing—voices of alarm coming from the international scientific community, made up mostly of representatives of the natural sciences. Against this background, this article addresses the question of the role of the social sciences and the humanities in the search for solutions to the ecological damage that the biosphere is currently experiencing. To answer this question, four theses are first proposed to underline the need for ecological humanities based on collaborative and interdisciplinary work with environmental sciences. Then, four proposals are put forward articulated around two fundamental lines of work for the ecological humanities of the near future, namely: the challenges of coexistence in solidarity and the challenges of planetary habitability. These proposals are presented and argued with a view to the future development of a transversal model of environmental education for university curricula, based on the conceptual revision of some fundamental terms—freedom, citizenship, sustainability—in the post-pandemic framework.

Palabras clave: ecología; ciencias humanas; degradación ambiental; humanidades ecológicas; cambio climático; biodiversidad

Keywords: ecology; human sciences; environmental degradation; environmental humanities; climate change; biodiversity

La actual situación ambiental del planeta no deja lugar a dudas del peso de los factores ecológicos en la historia humana. Los medios de comunicación aportan diariamente información sobre trastornos y riesgos ambientales que representan una amenaza para el futuro de nuestro mundo. Los desarreglos climáticos en curso ilustran hasta qué punto las acciones humanas han perturbado el rumbo de los procesos naturales, mientras que éstos, a su vez, aparecen con plena evidencia como un ingrediente primordial en el despliegue histórico de las civilizaciones. Por eso ya no cabe pensar que la historia natural y la historia humana avanzan por carriles separados y en marcos temporales distintos, como si la naturaleza fuera un telón de fondo estable, neutral, eterno, sobre el cual se despliegan las fugaces aventuras humanas. Ahora es claro que los sistemas naturales y los sistemas sociales no son entidades aisladas, sino facetas de una misma realidad. Si la naturaleza está sujeta al impacto de la acción de las culturas y sociedades humanas, éstas, por su parte, dependen de una base natural que no cesa de moldear su destino de múltiples formas.

El presente artículo se interroga por el rol de las ciencias humanas en este marco. Recordemos que las humanidades atraviesan hoy una situación difícil, debido en parte a las dudas que muchos albergan sobre su pertinencia a la hora de resolver los problemas que nos aquejan.¹ Baste mencionar las amenazas de cierre y los recortes presupuestales que han sufrido los departamentos de filosofía, artes y humanidades en países como España, Estados Unidos y Japón durante la última década. La escasa credibilidad en el impacto real de las humanidades se agudiza en el terreno de las cuestiones ambientales. Para muchos no es claro qué aportarían los estudios humanísticos en la solución de los problemas ecológicos, aparte de insistir en la importancia de la conciencia ambiental o de subrayar los valores estéticos y espirituales del mundo natural. Por ende, las cuestiones ecológicas tendrían que ser abordadas por grupos de expertos apoyados en la ciencia y la tecnología. Dicho en una palabra, en lo

1 Para una revisión crítica reciente de este escenario, ver el capítulo 7 de Cortina (2021). Con respecto a la situación en México, véase Vargas Lozano y Torres (2013).

que atañe al futuro de la biosfera, las humanidades sólo ofrecerían un saber edificante y accesorio con respecto a lo que cuenta y es eficaz en términos prácticos.

En este panorama, la gravitación de las ciencias ambientales en nuestra cosmovisión contrasta con el repliegue de las humanidades en reductos académicos secundarios. Muestra palpable de ello es la dificultad de los humanistas para participar en las instancias decisorias encargadas de afrontar problemas como la extinción masiva de especies, la acumulación de desechos, la deforestación y desertificación aceleradas, el calentamiento global, las alteraciones endocrinas y la acidificación y plastificación de los océanos. Tal tendencia es descorazonadora si se considera que los aportes de las humanidades no son accesorios sino esenciales para dar una respuesta adecuada al desafío ambiental. De ahí la conveniencia de preguntar ¿cuáles serían las tareas concretas de las ciencias humanas en el marco del régimen climático emergente? Para afrontar esta cuestión, presentaré enseguida cuatro tesis y cuatro propuestas cuya revisión esclarecerá lo que está aquí en juego.

Tesis 1. El auge de la ecología y el repliegue de las humanidades son fruto del proceso por el cual la separación entre “ciencias naturales” y “ciencias humanas” comenzó a debilitarse hace algunas décadas.

Así lo prueba el entramado intelectual emergente desde fines del siglo xx, caracterizado por el desmoronamiento de los dualismos que sustentaron esa repartición disciplinar en la modernidad (“cuerpo/mente”, “objeto/sujeto”, “hecho/valor”, “naturaleza/cultura”) así como por la revisión crítica del antropocentrismo propio del humanismo clásico. En la esfera académica, esto prepara el terreno para un reacomodamiento de placas tectónicas intelectuales que aún no termina.

Obviamente, el influjo de los dualismos sigue presente y en muchos sectores se mantiene firme. Incluso hoy, cuando decimos *naturaleza*, parece como si los grupos humanos estuvieran en otra parte, en los espacios civilizados, dedicados a hacer su historia, y cuando decimos *sociedad* parece como si el mundo natural quedara fuera, en algún espacio al margen de la historia. Sin embargo, cada vez es más obvio que en realidad somos parte de un complejo proceso de coevolución de ecosistemas y grupos humanos, una red metabólica de flujos de energía y correspondencias bio-geo-físico-químicas entre lo inorgánico y lo orgánico que, hundiendo sus raíces en la historia natural, irriga sin cesar la historia social y la diversidad cultural hasta sus fibras más

hondas. No es extraño, entonces, que, en una atmósfera intelectual orientada a superar el hiato entre ciencias naturales y ciencias humanas, el lugar de las humanidades se torne incierto.

Tesis 2. Si bien podría pensarse que el declive del humanismo es una pérdida para los estudios humanísticos (ya que su objeto de estudio por excelencia, el ser humano y sus creaciones histórico-culturales, parece diluirse), en realidad ese hecho amplía el radio de acción de las humanidades y abre una oportunidad para potenciar su influencia en los asuntos públicos.

Esta formulación amerita algunas aclaraciones. La primera atañe al término humanismo. Ese rótulo designa el enfoque intelectual de origen renacentista centrado en el cultivo de los valores, intereses, libertad y dignidad de los seres humanos. Todos sabemos los inmensos beneficios derivados de dicho enfoque desde los tiempos de la Ilustración. Empero, la situación actual pone de relieve la urgencia de corregir su principal defecto: el antropocentrismo. La zozobra ecológica muestra que la noción de unos seres humanos aislados o “emancipados” de su base ambiental es una abstracción útil pero raquítica y, a la larga, desorientadora.² Es lamentable por eso que las humanidades manifiesten desde su origen una tendencia a aislarse de las ciencias naturales para refugiarse en terrenos centrados en el estudio de los procesos que afectan la vida humana y sus variaciones histórico-culturales. No hay duda de que la autonomía así lograda favoreció el desarrollo de los estudios socio-humanísticos y aseguró su subsistencia. Pero ese encierro en terrenos exclusivos fue a la vez una mutilación, ya que los seres humanos somos, ante todo, seres naturales.

Por otra parte, el influjo del antropocentrismo humanista se hizo sentir también en el campo de las propias ciencias naturales, cuyas disciplinas medulares —la física, la química, la biología, la geología— se vieron confrontadas con una naturaleza vasta y majestuosa, regida por leyes universales, pero desligada de la historia social, aparentemente ajena a las preocupaciones de las culturas humanas y, lo que es más grave, despojada de valor intrínseco en su condición de mero “objeto de estudio”. Simplificando un poco, puede decirse que la división entre ciencias naturales y ciencias humanas arrojó como saldo un campo de ciencias de la naturaleza dedicadas a

2 Véanse a este respecto las oportunas consideraciones de Chakrabarty (2021: 68 y ss.) acerca de la noción de *planeta* como una categoría netamente humanista y no meramente astronómica.

una exploración del mundo que puso de manera cada vez más efectiva la mayor parte del planeta Tierra al servicio de las empresas tecno-político-económicas humanas, y un campo de estudios humanísticos que, paralelamente, se volvió más susceptible a la tentación de encerrarse a emitir recomendaciones y a lanzar dardos críticos desde su torre de marfil. Así es como el influjo del antropocentrismo humanista se volvió omnipresente en la cultura moderna.

Este trasfondo muestra en qué sentido la necesidad de superar los dualismos modernos abre una “oportunidad”. Cuando afirmo que el declive de la separación entre ciencias naturales y ciencias humanas amplía el radio de acción de las humanidades en lugar de reducirlo, el escenario del que hablo incluye a las ciencias ambientales en calidad de aliadas indispensables. No en vano varias de las subdisciplinas humanísticas que han surgido en las últimas décadas —la ecología política, la historia ecológica, la ética ambiental, la crítica literaria ambientalista, los estudios sociales de ciencia y tecnología— se nutren de una colaboración estrecha entre las ciencias sociales y humanas tradicionales y las ciencias de la tierra contemporáneas —la climatología, la biogeografía, la ecología, la oceanografía—. En los avances de estas subdisciplinas se advierte la insuficiencia de una óptica puramente naturalista a la hora de enfrentar los problemas ecológicos del presente, es decir, la necesidad de incorporar a nuestra visión las facetas históricas, sociales, éticas y culturales de esos problemas. El denominador común de los campos de investigación emergentes es su esfuerzo por integrar en un marco común los procesos naturales y las fuerzas socioculturales, dada la centralidad de las dinámicas de la biosfera para la comprensión de lo humano y viceversa.³

Tesis 3. En virtud de las amenazas que pesan sobre la civilización, a medida que la división entre ciencias naturales y humanas se borra, las humanidades y las ciencias de la tierra se ven abocadas a crear un frente de trabajo común orientado al diseño de alternativas viables al modelo de desarrollo económico dominante hoy.

En otras palabras, lejos de continuar reproduciendo el modelo anacrónico en que las ciencias de la tierra generan evidencia científica y le preparan el camino a las solucio-

3 Para una muestra de la amplitud de esta tendencia, véase Heise, Christensen y Niemann (2017)

nes tecnológicas mientras las ciencias humanas comentan críticamente esos avances y sus consecuencias, ambas ramas del conocimiento necesitan aliarse en una tarea común, a saber, propiciar el tránsito hacia un modelo de vida que corrija los excesos y repare los daños causados al tejido de la biosfera por la civilización industrial. Dicho trabajo tiene que ser conjunto porque los males necesitados de remedio atañen no sólo a los ecosistemas sino también a las personas, sobre todo a las más desfavorecidas en el reparto desigual de los costos y beneficios de la modernización.

Esto implica que no es posible superar la crisis ambiental sin responder a los problemas sociales de pobreza, desigualdad y discriminación, así como no es posible resolver estos últimos sin considerar los factores ecológicos y biogeográficos asociados.⁴ En efecto, la condición humana actual le impone tareas nuevas a las humanidades ambientales y a las ecologías humanistas que se perfilan en el horizonte. Mi supuesto aquí es que la condición humana no es esa esencia inmutable que suponemos usualmente, idéntica para los seres humanos de todas las épocas y lugares. Al contrario, cambios históricos drásticos generan circunstancias en que los ingredientes constitutivos de lo humano se enfrentan a nuevas constelaciones de sentido, a tareas existenciales inéditas. Tal premisa es más válida que nunca en nuestra propia época, heredera de la aceleración histórica sobrevenida en los tiempos modernos. Pero ¿en qué consiste propiamente esa condición humana contemporánea de la que estoy hablando?

Tesis 4. La globalización capitalista y la desestabilización ecológica son procesos históricos en virtud de los cuales la condición humana actual, aún si conserva los rasgos claves que definen la unidad de la especie, se enfrenta al mundo y sus problemas con una óptica distinta a la de siglos pasados.

Repasemos brevemente los efectos amplios de esos dos procesos. De un lado, la creciente interacción entre poblaciones con modos de vivir y pensar diferentes, traída por el capitalismo global, ha estado unida a malentendidos, tensiones, violencias y desigualdades flagrantes. Estas cuestiones probablemente van a extenderse en el futuro cercano y serán un serio obstáculo para la construcción de una convivencia pacífica

4 Como advierte Beck (2010: 257), hoy en día no cabe conceptualizar las desigualdades y el poder sin tener en cuenta el cambio climático, y tampoco cabe conceptualizar el cambio climático sin tener en cuenta las desigualdades y el poder.

en el seno de la aldea global. A los problemas así generados los llamaré *desafíos de la convivencia solidaria*. Por otro lado, la presión que ejercen las sociedades humanas sobre el planeta, el desajuste climático desatado por la industrialización y el vertiginoso declive de la biodiversidad son factores de inestabilidad ecológica cuyo incremento genera temor de que los efectos negativos sobrepasen por mucho la capacidad de adaptación de los sistemas socioeconómicos alrededor del mundo. A los problemas así generados los llamaré *desafíos de la habitabilidad planetaria*. El caso es que ambos tipos de desafíos están íntimamente ligados, así que es preciso evitar a toda costa el impulso de poner las cuestiones de solidaridad en manos de las humanidades y las de habitabilidad en manos de la ecología. Se trata en realidad de problemas que no pueden abordarse por separado sin deformar la apreciación correcta de la situación. En efecto, cuanto menos solidarias son las relaciones socioculturales, tanto más agresiva se torna la explotación de la naturaleza, lo que reduce los márgenes de habitabilidad.

Las responsabilidades derivadas de este escenario son obvias. En virtud de los desafíos de la convivencia solidaria, hace falta diseñar estrategias para crear vínculos de solidaridad y empatía entre razas, estratos sociales y credos religiosos distintos, entre países y culturas con trayectorias históricas divergentes. A medida que la desigualdad aumenta, los caldos de cultivo de la guerra prosperan y se vuelve perentorio combatir las miserias engendradas por tal injusticia. A medida que crecen la cobertura de los medios de comunicación y la eficiencia de los medios de transporte, el planeta se hace pequeño y la necesidad de superar los desencuentros y construir el entendimiento mutuo se acrecienta. Pero todo ello, pese a las dificultades que entraña, es sólo una de las amenazas que se ciernen sobre las sociedades actuales, siendo la segunda aún más ardua de afrontar. En virtud de los desafíos de la habitabilidad planetaria, hace falta reorganizar la producción de energía, la distribución de bienes y servicios y el despliegue de los estilos de vida humanos de forma que se garantice la perdurabilidad de la vida sobre el planeta. A medida que el clima se desbarajusta, la contaminación se expande y los ecosistemas se deterioran, los efectos dañinos previsibles parecen más peligrosos que nunca para las formas de vida humanas y no humanas, incluso en rincones remotos del planeta. Por algo el aire de los tiempos que corren está impregnado de una atmósfera apocalíptica en la que cada uno teme y espera en silencio lo peor, rogando tan sólo que el pago de la cuenta de cobro del progreso se tarde algunas décadas y afecte lo menos posible a los suyos.

La magnitud de estos desafíos constituye el meollo de la condición humana actual. No en vano lleva veinte años rodando por el mundo la idea según la cual ahora vivimos en una era geológica nueva llamada Antropoceno: la “era del hombre”. Pese a tal denominación, sus autores —Eugene Stoermer y Paul Crutzen— no provienen de las ciencias humanas sino de las ciencias de la tierra. El eje de su argumento es que, a partir de la revolución industrial, el impacto de la especie humana sobre el planeta Tierra ha alcanzado la dimensión de una fuerza geológica, al punto de generar cambios a gran escala que han lanzado a la biosfera por fuera de los patrones climáticos imperantes desde el final de la última glaciación. Con base en gráficos y copiosos datos estadísticos, diversos autores ilustran los impactos de la civilización en los ciclos naturales de la hidrósfera, la atmósfera y la litósfera.⁵ Dichos impactos entrañan un alto grado de artificialización del paisaje, sustitución de bosques y selvas por ciudades y áreas de explotación económica, intervención en los ciclos del agua, aumento de la contaminación y disminución de las poblaciones vegetales y animales de todos los ecosistemas terrestres y marinos. Al constatar estos daños, los autores sugieren que, en adelante, la responsabilidad por el destino del planeta está en nuestras manos: lo que nos correspondería hacer ahora es empuñar el tablero de mando de la “nave espacial Tierra”, corregir su rumbo, monitorear sus procesos y asegurarnos de que prosiga su viaje cósmico de una manera sostenible.

Esta idea ha encontrado una acogida favorable en buena parte de la comunidad científica, que ve en ella una herramienta para sacudir la sensibilidad de la opinión pública y reavivar la conciencia ambiental entumecida. La tesis antropocénica sugiere que no vivimos una crisis pasajera, que superaríamos haciendo ajustes drásticos aquí y allá, sino un auténtico giro de los tiempos con respecto al cual no hay marcha atrás —pues no es posible un retorno a la estabilidad climática del Holoceno—. Estamos ante un viraje del tiempo histórico tradicional a uno que podríamos llamar “geohistórico” (Chakrabarty, 2021; Latour, 2017). La idea de Antropoceno abre así una opción para replantear en perspectiva macro la situación actual de la civilización.

No obstante, se trata al mismo tiempo de una noción con serias fallas debidas a su enfoque naturalista. Tales fallas son numerosas y tienen raíces complejas, según notan numerosos autores (Bonneuil y Fressoz, 2016; Moore, 2016; Sharp, 2020). Las fallas en cuestión tienen un elemento común: son ejemplos de lo que llamo “mecanismos naturalizadores”. Pensemos en el supuesto antropocénico según el cual el agente

5 Véanse Crutzen (2002) y Steffen, Grinevald, Crutzen y McNeill (2011).

de los trastornos traídos por la modernidad sería la “especie humana”, es decir, un conjunto homogéneo con peso en la historia evolutiva pero vaciado de rasgos socio-culturales precisos. Este supuesto es discutible porque el colectivo de los seres humanos incluye una mayoría de grupos y sectores cuyo aporte a los daños ambientales modernos ha sido ínfimo o nulo, siendo atribuible la mayor parte de responsabilidad a las élites ricas de los países industrializados. Por esta vía, la noción de Antropoceno fomenta un balance despolitizado de la historia moderna y un enfoque en que las soluciones a los problemas que nos agobian deberían basarse sobre todo en la experticia científica y en las herramientas tecnológicas forjadas en los países avanzados. Esto encubre (a) las desigualdades y conflictos sociales que subyacen a la actual crisis ecológica, (b) la historia de explotación a la que han estado sujetos por largo tiempo diversos países, regiones y pueblos del mundo, y (c) las alternativas de solución planteadas en los países pobres, así como la experiencia y saberes tradicionales de muchos grupos marginales —campesinos, comunidades indígenas— acerca del clima y la interacción humana con los ecosistemas.

Esta propensión a exonerar a los causantes de la crisis ambiental mediante el silenciamiento de las responsabilidades históricas ligadas al deterioro del planeta dificulta la asignación de cargas diferenciadas en las tareas de reparación de los daños causados y de financiamiento del tránsito hacia un modelo energético alternativo. Pero no menos problemática resulta la adopción de una óptica fatalista que normaliza las tendencias globales en curso. En efecto, si la suma de efectos de la globalización capitalista constituye una “fuerza geológica”, entonces los daños ambientales traídos por la modernización son ellos mismos el resultado inexorable de una dinámica natural. Después de todo, ¿quién puede frenar el movimiento de una plataforma continental u oponerse al descongelamiento de un casquete polar? En esta óptica la historia humana, a semejanza de la historia natural, consiste sólo en el despliegue paulatino de una lógica interna que no puede desafarse ni cuestionarse. De acuerdo con esa óptica, nuestras alternativas son capitalismo o ruina, progreso o catástrofe. De ahí que las cumbres sobre el clima fracasen una y otra vez, reiterando rutinariamente los mantras tranquilizadores del desarrollo sostenible.⁶ El destino de la civilización es perpetuar el modelo económico vigente hasta las últimas consecuencias, pues cualquier intento en otra dirección conduciría al abismo. Como sugiere Zizek (2010: 334) comentando el *crash* financiero del 2008 en Estados Unidos, la pérdida

6 Sobre la reciente cumbre de Glasgow, ver por ejemplo el balance presentado por Godoy (2021).

de biodiversidad o el calentamiento global siempre pueden esperar, pero la quiebra de los grandes bancos tiene que repararse enseguida, invirtiendo en el rescate los recursos públicos necesarios para que el sistema siga adelante.

Se necesita por ende un enfoque que integre los avances de las ciencias ambientales con los aportes de unas humanidades ecologizadas. Pese a la cuantiosa evidencia empírica e información científica en la que se apoya, el enfoque antropocénico se queda corto no sólo ante los desafíos de la convivencia solidaria sino también ante los de la habitabilidad planetaria, que son su foco de interés. Tales limitaciones destacan a contraluz los retos que enfrentan las humanidades de hoy y del futuro. Enumero enseguida cuatro propuestas dirigidas a precisar esos retos y a posicionarlos en función del desarrollo de un modelo transversal de educación ambiental para los planes de estudio universitarios en el contexto de la postpandemia.

Propuesta 1. *Puesto que la época geológica en la que hemos entrado trae consigo una nueva condición humana, requiere un tipo de humanismo que sea ecológico de raíz.*

Para hacerle justicia a la condición humana actual, indisolublemente ligada a las amenazas que se ciernen sobre la vida en el planeta, hace falta dejar atrás las concepciones según las cuales los humanos, por una razón u otra, somos seres excepcionales situados en la cima del proceso evolutivo. Tampoco es de ayuda la idea según la cual la meta de la civilización es triunfar sobre las fuerzas naturales. Eso no implica un “regreso a la naturaleza”, según se escucha a veces. No podemos regresar a la naturaleza por la simple razón de que nunca hemos salido de ella. Sea entendida como entorno en donde desplegamos nuestra existencia o como corporalidad que nos mantiene vivos, la naturaleza está con nosotros desde la cuna a la sepultura. El humanismo ecológico al que me refiero no implica la vuelta a un mundo prístino, sino la búsqueda de un balance (así sea precario e inestable, pero sostenible durante lapsos prolongados) entre lo que recibimos y lo que devolvemos en nuestros intercambios con la biosfera, entre el respeto a nosotros mismos y el respeto al mundo del cual dependemos para existir. El antropocentrismo es un obstáculo en la búsqueda de ese balance porque sitúa al ser humano (masculino) como el núcleo del valor, como sujeto en virtud del cual la naturaleza es apenas una suma de objetos disponibles para la exploración intelectual y la explotación material.

De ahí lo problemático de la noción según la cual el ser humano sería el “émulo” de las fuerzas naturales, el nuevo “piloto” de la biosfera: tales imágenes grandilocuentes impiden el desarrollo de un humanismo ecológico. No en vano se han sugerido nombres alternativos para la era geológica en que estamos embarcados. Algunos hablan de Capitaloceno o “era del capital” (Moore, 2016), subrayando la centralidad de la acumulación capitalista en el descarrilamiento de la estabilidad climática que caracterizó al planeta durante el Holoceno. Otros hablan de Eremozoico o “era de la desolación” (Wilson, 2006), destacando como elemento clave de nuestra época la pérdida masiva de biodiversidad —de hecho, según la mayoría de biólogos, una sexta extinción ya está en curso en el planeta actualmente debido a las actividades de una sola especie triunfadora (Kolbert, 2014).

Podría debatirse mucho acerca de cuál de estos nombres es el más adecuado, pero lo esencial es generar un enfoque renovado en torno a lo que significa ser humano en los tiempos que se avecinan. De cara a esa tarea, hace falta edificar con cuidado un humanismo que, sin renunciar a los logros de la tradición ilustrada, acepte que la dignidad y la libertad necesitan alcanzarse por vías legítimas en términos de nuestra pertenencia a la comunidad de la biosfera. En otras palabras, hace falta reconocer que la expansión del poder y el ingenio humano tiene límites ecológicos y éticos que deben respetarse. Ése es el punto crucial: hay que ponerle coto, cuanto antes, a los proyectos de desarrollo que, negándole alteridad y valor a las entidades no humanas —así como a buena parte del género humano—, pueden acabar engendrando un mundo incivilizado. Recordemos la advertencia que hicieron en su momento los pensadores de la Escuela de Frankfurt: en virtud de una inversión de carácter dialéctico, el exceso de humanización puede llevar a la deshumanización.

El humanismo ecológico necesita contrarrestar la lógica del desarrollo humano sin límites.⁷ La herencia racionalista nos acostumbró a pensar que existimos, que el dato primordial a partir del cual se construye lo demás es nuestra conciencia de existir, nuestra individualidad. Pero en realidad no existimos: coexistimos, lo cual es distinto. Nuestra coexistencia con multitud de otros seres humanos y no-humanos en el seno de una compleja red de sistemas eco-sociales es el dato primordial que cuenta.

7 La bibliografía alrededor de este tópico es muy abundante. Baste recordar que ya desde hace medio siglo Meadows *et al.* (1972) advertían en su célebre reporte al Club de Roma sobre la urgencia de limitar el crecimiento. Entre la producción reciente, el libro *La Décroissance* de Serge Latouche (2019) compendia lo esencial de la cuestión.

Como somos seres vivos inmersos en una vasta red de intercambios metabólicos que opera sin cesar a escala de la biosfera, el propósito principal de una civilización bien entendida no es maximizar el desarrollo humano sino garantizar una distribución equitativa de la riqueza producida y ajustar los nexos entre los grupos humanos y sus entornos ecológicos. Si esos ideales se alcanzan y la salud del planeta se mantiene, las opciones de bienestar de las personas vendrán dadas por añadidura.

Propuesta 2. *Como corolario de lo anterior, hace falta trabajar en el diseño de un concepto de libertad que no esté ligado a la emancipación con respecto a las restricciones ambientales y de un concepto de desarrollo que no esté atado a la promesa de un incremento de la riqueza.*

Éstas son tareas arduas que requieren de mucha imaginación y reflexión. No en vano la idea moderna de libertad es constitutiva de lo que hasta hoy se considera una vida plena, mientras que la búsqueda de la riqueza es una de las bases del ideal moderno de progreso. No obstante, en las circunstancias presentes ambas nociones resultan problemáticas. Consideremos un momento la idea de libertad. Aún tiene amplia vigencia la tesis de Stuart Mill, según la cual cada persona es libre de hacer lo que quiera mientras su conducta no dañe a otros. El caso es que, desde la perspectiva de la aldea global, no basta con replegarse en la vida personal para asegurarse de que una conducta es inocua para los otros. Las ciencias sociales han mostrado cómo, al tomar decisiones acerca de qué comer en el restaurante o qué comprar en el supermercado, se puede estar lesionando la vida de personas que viven en otros países, incluso muy lejanos. Las ciencias ambientales han descubierto algunas de las vías insospechadas por las cuales los desechos, que arrojamos sin pensarlo, pueden tener efectos indeseables para la fauna y la flora, incluso en zonas distantes del planeta (Ordóñez Díaz, 2013). A esta altura del siglo XXI, es notorio que el fetichismo de la mercancía descrito por Marx no sólo encubre el esfuerzo humano invertido en la producción de un objeto, sino también los daños ecológicos sin los cuales ese objeto no habría podido ser producido, y los que generará cuando sea desechado.

También la libertad plena de elegir está sujeta a contradicciones y paradojas que minan su plausibilidad. Disponer de muchas opciones entre las cuales escoger, en vez de ampliar nuestra libertad o felicidad, puede volverse una fuente de ansiedad e insatisfacción (Schwartz, 2004). En este, como en otros terrenos, se hace cada vez más

obvia la necesidad de trazar límites y de dejar atrás el evangelio de la maximización. Con mayor razón esto se aplica a la búsqueda de riqueza y crecimiento económico. Que la capacidad de sustentación de la Tierra bajo los patrones actuales de producción y consumo tiene límites es un hecho probado desde hace décadas (Meadows *et al.*, 1972). Que esos límites están siendo forzados en demasía, pese a las promesas del desarrollo sostenible, también es de conocimiento público; que, por lo tanto, urge renunciar al mito del crecimiento ilimitado e introducir cambios sustanciales en la noción de sostenibilidad es una realidad que se impone con creciente evidencia (Giampietro, Mayumi y Sorman, 2012; Maris, 2014). La tarea no es fácil, dada la complejidad de la red de sistemas y subsistemas que integran el capitalismo y que funcionan de modo coordinado, por lo que cambios en un sector suelen generar reacciones en cadena en otros sectores. Para poner sólo un ejemplo entre muchos posibles, a duras penas es imaginable un proyecto político que pueda lograr un apoyo popular amplio sin recurrir a las promesas del progreso y la riqueza venideros.

Y, sin embargo, pese a los males que la corroen, la civilización capitalista es una construcción poderosa que cuenta con múltiples recursos intelectuales y materiales. Tales recursos, debidamente encauzados, pueden ser la piedra angular para el viraje ecológico requerido. En términos generales, es claro que a partir de ahora hará falta adoptar un estilo de vida frugal y a la vez solidario con nuestros congéneres humanos y no humanos, si es que nuestros descendientes han de llevar una vida buena y digna. En el plano personal, habrá que comer menos carne, viajar menos, cuidar los bosques, reciclar los desechos que se produzcan. En el plano social, habrá que rediseñar el orden económico global y redistribuir la riqueza concentrada en la cima de la pirámide del capitalismo. En síntesis, repartir bien la riqueza y gastar y consumir mejor, al tiempo que se ahorra y se preserva más, pensando a largo plazo. Ello implica ejercer una firme y sostenida presión ético-política sobre las elites, los gobiernos y las empresas, a fin de apartarlas de las prácticas nocivas que imposibilitan una convivencia planetaria equitativa (desvío de recursos, deforestación rampante, obsolescencia programada, consumo desenfrenado) y encauzarlas en la dirección correcta (preservación de los ecosistemas, redistribución de la riqueza, robustecimiento de los sistemas de seguridad y asistencia social, inversión en tecnologías limpias).

Propuesta 3. *Para responder a los desafíos de la convivencia solidaria y la habitabilidad planetaria, es preciso enfocar la educación hacia modelos de formación ciudadana ajustados a las realidades emergentes.*

Recordemos que, a causa de la globalización, la interacción entre culturas y tradiciones diversas adquiere una magnitud planetaria agobiante, pues ya no hay en el mundo reductos en donde culturas concretas puedan permanecer aisladas y al abrigo de la modernización. La incorporación de múltiples tradiciones culturales en las redes del capitalismo y de diversas sociedades en el seno de la civilización global son una aventura histórica inacabada, pero, en cualquier caso, ineluctable. Puesto que la ocupación duradera de otros planetas pertenece aún a los reinos de la ciencia ficción y la imaginación utópica, las culturas actualmente existentes están abocadas a vivir juntas en un mismo nicho con recursos finitos: la biosfera. En este sentido, la unidad del género humano ya no es una abstracción surgida de las especulaciones de filósofos o antropólogos idealistas, sino una realidad tangible, preñada de consecuencias. Ante la posibilidad de confrontaciones armadas cuyas secuelas destructivas abarcarían el planeta, la edificación de una convivencia solidaria se vuelve una tarea ineludible.

Ahora bien, aunque las culturas y sociedades del mundo son muy distintas, sus miembros pertenecemos a una misma especie. Existe, por ende, una unidad oculta tras la variedad de formas de pensamiento y estilos de vida. Convivir solidariamente implica reconocer y asumir en forma concreta esta unidad que subyace a la diversidad, lo cual debe traducirse en formas de sociabilidad que superen las desigualdades y creen unas redes globales de fraternidad. Es preciso evitar dos extremos dañinos: ni somos todos cabalmente iguales, ni somos tampoco radicalmente diferentes. Si lo primero fuese cierto, la realidad humana sería una triste monotonía; si fuese cierto lo segundo, las vías para el entendimiento mutuo se harían infranqueables. La construcción de una civilización global solidaria no puede basarse en la homogeneización de las culturas mediante la imposición de un modelo único. Pero tampoco puede conducirnos a un escenario en que las diferencias se limitan a yuxtaponerse, sin respetarse las unas a las otras.

En la búsqueda del equilibrio entre unidad y diversidad, las instituciones educativas tienen un papel crucial. Los colegios y universidades son clave para el desarrollo de un nuevo ideal de persona educada, al que llamaré el *ciudadano planetario*. Este ciudadano de la futura democracia global se define por dos rasgos: (1) comprende que la mayor riqueza radica en la convivencia pacífica con las demás personas y con el cosmos, y (2) trabaja celosamente de cara a la construcción de un orden socio-cómico igualitario y respetuoso de las diferencias. Lo que le imprime un sello “planetario” a este ciudadano global no es haber viajado mucho ni conocer muchas culturas, sino sentirse *conciudadano* de todos los otros —incluyendo los seres no-humanos—.

Para dicho ciudadano, lo principal en el ejercicio de su profesión no es maximizar el lucro sino contribuir al bienestar general, sea a escala local o planetaria. Una educación centrada en la formación de este ideal de persona tiene que darles a los estudiantes una perspectiva amplia de la complejidad del mundo contemporáneo y de cómo la condición humana encaja en él. Tiene que resistirse, por ende, al encasillamiento disciplinar y afianzar la base ética de la formación, privilegiando el desarrollo de criterio y creando un marco propicio para el estudio crítico de temas y cuestiones variados. Idealmente, a la persona así educada nada en la sociedad ni en el cosmos debería serle ajeno.

En este sentido, y dada la gravedad del desafío ecológico, esa ciudadanía global necesita incluir una nítida comprensión del hecho de que las relaciones humanas no son el eje del universo, sino que se inscriben en una red complejísima de interacciones variadas e inestables con los ecosistemas de la biosfera. Bien entendida, tal comprensión supone entender que el sostenimiento a largo plazo de las redes humanas de intercambio económico y simbólico dependen de esos ecosistemas y de los procesos de estabilización dinámica que los definen. Por eso la curiosidad y el deseo de aprender no puede agotarse en la esfera de temas y problemas que forman el núcleo del humanismo tradicional. Se requiere asimismo un interés genuino y una atención especial por la historia y por la lógica de los procesos vitales, no sólo en lo que atañe a los intereses de sus pobladores humanos, sino también a los de sus múltiples pobladores no-humanos. Cada vez es más urgente que la economía, la política, las ingenierías, la diplomacia, la filosofía, el derecho, la administración, el periodismo, las ciencias de la salud y las ciencias humanas involucren la dimensión ambiental como una variable fundamental en sus dominios de aplicación.

También en este terreno las instituciones educativas están llamadas a desempeñar un papel central. En lo sucesivo, las aulas tienen que ser un espacio para el fomento de un segundo ideal de persona educada, unido al de ciudadano planetario, al que denominaré el *morador ecológico*. Dado que es común asociar el ideal de una existencia en armonía con la naturaleza a las formas de vida de los pueblos premodernos, cabe advertir que el ideal de persona al que me refiero no apunta en absoluto a un retorno rousseauiano a la naturaleza. Más en sintonía con las circunstancias actuales, lo decisivo es iniciar cuanto antes las faenas de limpieza y reparación de los daños causados a la biosfera, propiciando estilos de vida y avances técnicos basados en energías renovables, diseñados para minimizar el impacto sobre los ecosistemas. El morador del planeta hospitalario que queremos, sin importar su área de desempeño,

tiene en cuenta en su trabajo las implicaciones ecológicas de sus actos, procurando hallar soluciones que aseguren la viabilidad de las relaciones entre la actividad humana y sus hábitats sustentadores. Para tal fin, los estudiantes requieren conocimientos y herramientas dirigidos a entender cómo la condición humana, incluso en sociedades altamente tecnológicas e interconectadas, se articula con su base ambiental. Idealmente, la persona así educada no sólo comprende que cada faceta de su existencia depende de sus vínculos con la biosfera, sino que además moldea y forja su estilo de vida en sintonía con ello.

Por otra parte, ante la urgencia de ajustar la existencia humana a las nuevas realidades para garantizar la habitabilidad planetaria, es preciso que los moradores ecológicos del futuro cercano pasen de la concepción modernizadora hoy vigente, enfocada en modificar los ecosistemas en función de las necesidades humanas, a una concepción ambientalista, enfocada en adaptar las conductas y tecnologías humanas a la lógica de los ecosistemas. Como señalé antes, lo esencial es avanzar hacia una visión en que la libertad y el progreso humanos no estén vinculados al triunfo sobre las fuerzas naturales (eso que solíamos llamar la “conquista de la naturaleza”). La tarea clave no es superar las limitaciones impuestas por el mundo “natural” para poder ser creativos y libres en nuestro mundo “cultural”, sino procurarle una base sólida a largo plazo a ese anhelo de libertad y creatividad, minimizando las perturbaciones causadas por la acción humana (natural y cultural a la vez) sobre el clima y sobre los ciclos de los elementos (modulados tanto por las fuerzas naturales como por las trayectorias históricas de las culturas). Todo esto conlleva, en suma, una revisión drástica de la idea misma de “civilización”, así como la construcción de un modelo productivo mucho más sobrio y cuidadoso de su base ambiental.

Propuesta 4. *El avance hacia un modo de producción sobrio supone reestructurar el patrón metabólico de las sociedades contemporáneas.*

Éste es el desafío más difícil y englobante de todos, a cuya solución los demás deben contribuir. A nivel etimológico, *producir* significa ‘engendrar’, ‘conducir’ algo a la existencia mediante la transformación de unos insumos preexistentes. La generación biológica y la creación artística son por ello dos excelentes ejemplos de actividades productivas. La producción (de alimentos, utensilios, ideas) es parte esencial de la experiencia humana. De hecho, en un nivel más básico, el acto de vivir no es más que

un incesante proceso de producción (de sensaciones, imágenes del mundo, estados de ánimo) fundado en la constante captación de energía del entorno, en su utilización y en su posterior disipación entrópica. Toda producción está anclada en un ecosistema, sin el cual no podría existir. En este marco, ¿cuál es el componente malsano del modo de producción capitalista? A mi juicio, la respuesta a esta pregunta cabe en una palabra: *desmesura*. Un rasgo distintivo de la acumulación de capital es su tendencia a ignorar los límites ecológicos del proceso que la hace posible. El capitalismo es un sistema de producción de bienes pensados para satisfacer necesidades y deseos, al que luego se le añaden un sistema de producción de nuevas necesidades y deseos, y otro de “engrase” del mecanismo en su conjunto, lo que genera un círculo de producción de más y más producción. Arribamos así al reino de la productividad.

A tono con ello, en el capitalismo actual conviene distinguir tres niveles o estratos productivos cuyos excesos deben ser corregidos: (1) el estrato industrial de producción de mercancías, (2) el estrato publicitario-financiero de producción de consumo, y (3) el estrato comunicacional de producción de información, entretenimiento y olvido. Una de las faenas principales de cara al futuro es desacelerar, frenar esta “megamáquina” tripartita que moviliza la economía a escala global y que, salida de control, sigue su marcha sin fin hacia adelante, pero ya no guiada por las intenciones de sus operadores humanos, sino en función de su propia lógica interna, de su propio automatismo ciego e inerte.⁸ De hecho, quizá sea un error hablar de los niveles de esta máquina social altamente energívora cual si se tratara de estratos operativos distintos, a tal punto que funcionan al unísono, alimentándose y reforzándose entre sí. Cuando las oleadas de bienes producidos por la industria inundan los mercados, el consumo producido por la publicidad y el crédito le abre válvulas de escape a los excesos de producción mercantil; entre tanto, los flujos de info-entretenimiento producidos por los medios actúan como una pantalla versátil y omnímoda que apacigua los conflictos y anestesia la conciencia crítica, cubriendo con un manto de olvido los daños ambientales y humanos causados por la sobreproducción y el consumismo. A la producción requerida para sostener y reproducir el sistema se le agregan unos excedentes productivos que generan más riqueza, pero al precio de agotar los recursos y exprimir la base ambiental más allá de su capacidad de sustentación. Esta dinámica

8 Empleo aquí el término *megamáquina* en el sentido preciso de máquina socio-técnica que le asigna Mumford (1966).

propia del capitalismo tardío es responsable en gran medida de las depredaciones, gastos y derroches ligados al agravamiento de la problemática ecológica.

Bajo tales condiciones, los perjuicios causados a la democracia son inmensos. Por un lado, la atmósfera del individualismo consumista dificulta crear espacios que favorezcan el ejercicio de una ciudadanía responsable, comprometida con el bien común. Por otro lado, los poderes globales que acumulan el grueso de los beneficios producidos por la megamáquina procuran perpetuar su funcionamiento dentro de los patrones metabólicos vigentes, ignorando las advertencias científicas, las regulaciones estatales y los reclamos de la opinión pública. Diversas señales indican que las instituciones democráticas ya no son tan útiles para la expansión del capitalismo como lo fueron durante los dos siglos previos, de modo que buena parte de la elite económica y política está dispuesta a echarlas por la borda en pro de una mayor desregulación de la actividad industrial y los flujos financieros.⁹ Las trabas y los obstáculos institucionales que eso implica, sumados al alto nivel de incertidumbre reinante, crean un escenario propicio a los sentimientos de ansiedad e impotencia, o bien de apatía o franca indiferencia. Al descarrilamiento de los procesos naturales se añade la pérdida de confianza en la posibilidad de encontrar remedios por la vía de la concertación. Consecuentemente, no es raro que las instituciones democráticas sean vistas por muchos no como instancias de participación y deliberación ciudadana, sino como herramientas mediante las cuales las élites perpetúan su poder.

El reconocimiento de estas realidades amargas no debe hacernos olvidar un punto fundamental: nada contribuye más a la perpetuación del modelo imperante y a la consolidación del *business as usual* que la rendición al fatalismo. En vez de entregarse a un pánico ecológico inoperante o de desentenderse del asunto pensando que no hay nada que hacer, es mejor mantener la calma y sembrar y regar pacientemente las buenas semillas cuyo crecimiento se requiere. Si bien es tarde para evitar muchas de las consecuencias nocivas del desarreglo ambiental, también es cierto que el declive de la civilización termo-industrial, probablemente, no será repentino, como el desplome de un castillo de naipes, sino paulatino e intermitente: una serie agudizada de erosiones y quebrantos ecológicos acumulativos como los que ya vienen ocurriendo

9 Véanse por ejemplo el recuento que hacen Feydel y Bonneuil (2015) de las nuevas formas de explotación del llamado “capital natural” y la disección que hace Joseph Stiglitz (2010) del colapso financiero del 2008 en Estados Unidos; sobre la resistencia de las elites políticas globales al cambio, véase Solon (2015).

hace tiempo, y a raíz de los cuales la existencia de millones de personas en el mundo se tornará más penosa y erizada de obstáculos.

En consecuencia, al modo de los estoicos, hay que prepararse para la adversidad y, mientras duran las turbulencias, esforzarse por preservar los aspectos de nuestra civilización que ameritan ser preservados, incluyendo los aportes de la razón instrumental requeridos para el funcionamiento de sociedades complejas como las nuestras —en especial los saberes científicos y los desarrollos tecnológicos mejor adaptados a un enfoque ecológico—. De lo que se trata al cabo es de abonar el terreno para la civilización renovada que tomará el relevo en algún momento, la cual necesitará basarse en un régimen metabólico que no dependa del consumo de combustibles fósiles ni del uso de sustancias tóxicas y materiales no degradables. Como puede notarse, se trata de un viraje complejo que exigirá sacrificios considerables a distintos niveles y una prudencia agudizada en la toma de decisiones frente a situaciones inciertas.

No es extraño en este contexto el auge de discursos inspirados en tradiciones de sabiduría y prácticas filosóficas que promueven el valor de la frugalidad, la austeridad, el reposo, la vida simple, la moderación de los apetitos, el control de los deseos. He aquí otro terreno en que las humanidades pueden confabularse creativamente con la ecología para proponer alternativas a los discursos dominantes. Si bien algunas de esas propuestas pecan por su irrealismo —por ejemplo, el “eurotaoísmo” sugerido por Sloterdijk (2000) como antídoto a la movilización modernista—, otras aportan un soplo de aire fresco muy oportuno a estas alturas de los tiempos para disipar las nieblas ensombrecedoras del fatalismo. Por ejemplo, Christ (2019) esboza las principales líneas de acción requeridas para construir un régimen metabólico adaptado a los nuevos tiempos, mientras Semal (2019) propone diversas vías para una acción política ambientalista concebida en función del proceso de adaptación al régimen climático emergente y a sus efectos más deletéreos. A fin de resistir y diseñar respuestas viables, necesitamos entender mejor y aprender a negociar cognitivamente y moralmente la diferencia de escalas, el desfase abrumador entre el inconmensurable tiempo cósmico-planetario en que nos sitúa la geohistoria, y el humilde y efímero tiempo humano de la historia tradicional.

Por otra parte, el fatalismo puede traducirse no sólo en pasividad e inercia, sino también en un incremento de la presión tecnológica sobre la biosfera. Ya vimos cómo el discurso antropocénico alimenta un enfoque fatalista; sin embargo, eso no le impide abrirle la puerta a toda suerte de experimentos orientados a regular el termostato del planeta y a resolver los problemas mediante intervenciones a gran escala en los

procesos de la biosfera. En este nivel se sitúan las propuestas de la “geoingeniería”, unas dirigidas a la captura de dióxido de carbono de la atmósfera, otras dirigidas a disminuir la radiación solar mediante la aspersión de aerosoles en la estratósfera o la siembra de nubes que incrementen el albedo (The Royal Society, 2009).¹⁰ Planteamientos de este género ponen de manifiesto la necesidad de una cooperación estrecha entre la ecología y las humanidades. Frente a iniciativas que defienden la conveniencia de remodelar aún más radicalmente el planeta, en ciertos casos procurando amortiguar una forma de polución con otra distinta de efectos colaterales impredecibles, los llamados a la mesura y la prudencia necesitan fundarse en unas humanidades ecológicas que integren los saberes de la ética y las tradiciones ancestrales con un conocimiento sólido, empíricamente sustentado y debidamente documentado de las dinámicas de la biosfera.

Tal constatación subraya además que las funciones tradicionales de las humanidades, lejos de estar llamadas a eclipsarse en los años venideros, posiblemente adquieran mayor importancia que nunca. Consideremos por un instante las funciones de crítica cultural y afianzamiento de las pautas morales y éticas para la vida en común. Si bien estas facetas parecieron perder protagonismo durante la segunda mitad del siglo xx debido a la capacidad del sistema para absorber sin aparente dificultad incluso las negaciones y ejercicios deconstructivos más radicales, la constitución inminente de un régimen climático nuevo promete cambiar el panorama. La función crítica y el refuerzo ético serán más relevantes en la medida en que haga falta monitorear con cuidado el avance y los efectos no previstos del viraje civilizatorio en que estamos embarcados. Como todos sabemos, modificar el rumbo en aguas turbulentas es un tipo de maniobra sumamente riesgoso, en el que las diferencias de orientación y los conflictos de intereses de los tripulantes del navío pueden fácilmente terminar en naufragio. Además, la presión del fatalismo, la atmósfera de incertidumbre y una reducida capacidad para alcanzar consensos mientras el tiempo apremia pueden conducir a la toma de decisiones unilaterales indiferentes al bien común por parte de grupos de poder o facciones dogmáticas. No sobra recordar que la crítica cultural y el apuntalamiento moral nunca fueron, y menos lo serán ahora, meros aportes teóricos; ellos son por definición modos de acción sin los cuales es imposible el ejercicio de la sabiduría práctica.

10 Para una revisión crítica de los proyectos de geoingeniería, véase Hamilton (2013).

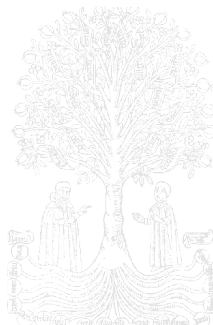
En suma, para ayudar a resolver los desafíos de la convivencia solidaria y de la habitabilidad planetaria, las tareas cruciales de las humanidades ambientales que se vislumbran en el futuro cercano son (1) la edificación de un humanismo de estirpe ecológica, respetuoso de la coexistencia en el seno de la biosfera de una multiplicidad de seres humanos y no-humanos; (2) la construcción de unos conceptos de libertad y de desarrollo liberados de la ilusión del triunfo sobre las fuerzas naturales y de las promesas de progreso o crecimiento ilimitado; (3) el diseño de un enfoque educativo orientado a la formación de un ideal de persona que se distinga por ser un ciudadano planetario y un morador ecológico; y (4) el desmonte de las facetas depredadoras del sistema económico vigente en aras de una organización social global renovada cuyo patrón metabólico se ajuste a los requerimientos de una biosfera saludable, hospitalaria, rica en formas de vida y de convivencia socio-bio-cósmica. Todo ello guiado, desde luego, por ese cuidado crítico y ese cimiento ético que constituyen la médula de la tradición humanista de la cual somos custodios en este difícil milenio.

Referencias bibliográficas

- BECK, Ulrich. (2010). “Climate for Change, or How to Create a Green Modernity”. *Theory, Culture & Society*, 27(2-3), 254-266. <https://doi.org/10.1177/0263276409358729>
- BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. (2016). *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Éditions du Seuil.
- CHAKRABARTY, Dipesh. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*. The University of Chicago Press.
- CHRIST, Eileen. (2019). *Abundant Earth. Toward an Ecological Civilization*. The University of Chicago Press.
- CORTINA, Adela. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Paidós.
- CRUTZEN, Paul. (2002). “Geology of Mankind”, *Nature*, 415, 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>
- FEYDEL, Sandrine; BONNEUIL, Christophe. (2015). *Prédation. Nature, le nouvel Eldorado de la finance*. La Découverte.

- GIAMPIETRO, Mario; MAYUMI, Kozo; Sorman, Alevgül. (2012). *The Metabolic Pattern of Societies. Where Economists Fall Short*. Routledge.
- GODOY, Emilio. (2021). “Glasgow Summit Ends Amidst Climate of Disappointment” (en línea). *Inter Press Service: News Agency*, Climate Change. Recuperado de <http://www.ipsnews.net/2021/11/glasgow-summit-ends-amidst-climate-disappointment/>
- HAMILTON, Clive. (2013). *Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering*. Yale University Press.
- HEISE, Ursula; CHRISTENSEN, Jon; NIEMANN, Michelle (Eds.). (2017). *The Routledge Companion to Environmental Humanities*. Routledge.
- KOLBERT, Elizabeth. (2014). *The Sixth Extinction. An Unnatural History*. Henry Holt & Co.
- LATOUCHE, Serge. (2019). *La Décroissance*. Presses Universitaires de France.
- LATOUR, Bruno. (2017). *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*. La Découverte.
- MARIS, Virginie. (2014). *Nature à vendre. Les limites des services écosystémiques*. Éditions Quae.
- MEADOWS, Donella; MEADOWS, Dennis; RENDERS, Jorgen; BEHRENS, William W., III. (1972). *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Universe Books.
- MOORE, Jason (Ed.). (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- MUMFORD, Lewis. (1966). “Technics and the Nature of Man”. *Technology and Culture*, 7(3), 303-317. <https://doi.org/10.2307/3101930>
- ORDÓÑEZ DÍAZ, Leonardo. (2013). “Environnements pollués. Paysages non-intentionnels de la modernité”, *Eurostudia*, 8(1-2), 63-80. <https://doi.org/10.7202/1026632ar>
- SCHWARTZ, Barry. (2004). *The Paradox of Choice. Why More is Less*. Harper Collins.
- SEMAL, Luc. (2019). *Face à l'effondrement : Militer à l'ombre des catastrophes*. Éditions du Seuil.
- SHARP, Hasana. (2020). “Not all Humans: Radical Criticism of the Anthropocene Narrative”, *Environmental Philosophy*, 17(1), 143-158. <https://doi.org/10.5840/envirophil20202793>

- SLOTTERDIJK, Peter. (2000). *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*. Éditions du Seuil.
- SOLON, Pablo. (2015). “La folie des COP”. En Naomi Klein *et al.*, *Crime Climatique Stop! L'appel de la société civile* (pp. 133-144). Éditions du Seuil.
- STEFFEN, Will; GRINEVALD, Jacques; CRUTZEN, Paul; MCNEILL, John. (2011). “The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives”. *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 367(1938), 842-867. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>
- STIGLITZ, Joseph. (2010). *Freefall. America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. W.W. Norton.
- THE ROYAL SOCIETY. (2009). *Geoengineering the Climate: Science, Governance and Uncertainty*. <https://royalsociety.org/topics-policy/publications/2009/geoengineering-climate/>
- VARGAS LOZANO, Gabriel; TORRES, José Alfredo. (2013, marzo). *Reflexiones sobre la situación actual de las humanidades y la filosofía*. Observatorio Filosófico de México. Recuperado de http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/libros-e/02-Folleto-filosofia-y-las-humanidades.pdf
- WILSON, Edward. (2006). *The Creation. An Appeal to Save Life on Earth*. W.W. Norton.
- ZIZEK, Slavoj. (2010). *Living in the End Times*. Verso.



ERĒMOS: PAISAJE, ARQUITECTURA Y ESPIRITUALIDAD EN EL ASCETISMO CRISTIANO
DE LOS SIGLOS III Y IV. UNA LECTURA WATSUJIANA

ERĒMOS: LANDSCAPE, ARCHITECTURE, AND SPIRITUALITY IN THE CHRISTIAN ASCETICISM
OF THE THIRD AND FOURTH CENTURIES. A WATSUJIAN READING

Rubén BUSTOS CRUZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: ruben.bustos.cruz@gmail.com

Resumen

En este artículo se lleva a cabo una reinterpretación del *fūdo* (paisaje) del desierto (*sabaku*) y de la derivación religiosa de éste. Dicha interpretación se construye sobre la visión propuesta por Watsuji en su *Antropología del paisaje: climas, culturas y religiones* (1935). Watsuji sostiene que el paisaje conforma al hombre y el hombre al paisaje: ambos están involucrados, en simbiosis. Como consecuencia de esta mutua afectación y constitución, paisaje-hombre, Watsuji concluye que también las formas culturales son formas derivadas del paisaje: sociedad, arte, y religión vienen determinadas en su particularidad por la vivencia humana del paisaje. En este sentido, el *sabaku* es interpretado como una matriz climática que genera una serie de determinaciones culturales. Sin embargo, Watsuji limita su lectura del *sabaku* a la expresión más general de dos religiones del desierto: el judaísmo y, en menor medida, el islam. En mi interpretación del *fūdo* del desierto hago un tratamiento no de la religión judía o islámica, sino del tercer monoteísmo: el cristianismo. Para tal fin, me concentraré en los siglos III y IV, un periodo particular de su historia y paisajística, y en un fenómeno particular que se desarrolla en dicho periodo: el ascetismo del desierto, conocido igualmente como mística del desierto. La pregunta que se plantea aquí es cómo determinó la experiencia del desierto (ἐρημος, *erēmos*) la espiritualidad cristiana de los ascetas de los siglos III y IV. A raíz de la experiencia

Abstract

In this article I carry out a reinterpretation of the desert *fūdo* (*sabaku*) and its religious derivation. Such an interpretation develops from the view proposed by Watsuji in his *Climate and Culture: A Philosophical Study* (1935). Watsuji argues that landscape shapes man and man shapes landscape: both are involved, in symbiosis. As a consequence of this mutual affectation and constitution—landscape-man—Watsuji concludes that cultural forms are also forms derived from the landscape: society, art, and religion are determined in their particularity by the human experience of the landscape. In this sense, the *sabaku* is interpreted as a climatic matrix that generates a series of cultural determinations. However, Watsuji limits his reading of the *sabaku* to the more general expression of two desert religions: Judaism and, to a lesser extent, Islam. In my interpretation of the desert *fūdo*, I make a treatment not of the Jewish or Islamic religion, but of the third monotheism: Christianity. For that purpose, I will focus on a particular period of its historical development and landscaping, the third and fourth centuries, and on a particular phenomenon that develops in that period: desert asceticism, also known as *desert mysticism*. The question posed here is how the desert experience (*erēmos*) determines the Christian spirituality of the ascetics of the third and fourth centuries. As a result of the experience of this *fūdo* I inquire what particular features this Christianity acquired in its way of life and its experience of the

de este *fūdo* indago qué rasgos particulares adquirió este cristianismo en su forma de vida y su experiencia de lo sagrado. Religión y paisaje se determinan mutuamente. Sin duda los lugares también tienen en su especificidad una forma particular de hablarnos de Dios; ¿cómo habló el desierto a los hombres que se adentraron en sus arenas?

Palabras clave: religión y cultura; cultura; filosofía japonesa; ascetismo; cristianismo; religiones del desierto; paisaje; Tetsuro Watsuji

sacred. Religion and landscape are mutually determined. Undoubtedly, places also have in their specificity a particular way of speaking to us about God; how did the desert speak to the men who entered its sands?

Keywords: religion and culture; culture; Japanese philosophy; asceticism; Christianity; religions of the desert; landscape; Tesuro Watsuji

...y viajo hasta el país donde nada existe,
y moro en el desierto infinito y vacío.

—ZHUANG ZI, “MAESTRO CHUANG TSÉ”, VIII, 3

Introducción

Aunque en su obra *Fūdo* (1935) Tetsurō Watsuji se ocupa de desentrañar las interrelaciones entre el paisaje y la formación de sociedades, su peculiar perspectiva sobre la espacialidad concreta como estructura existencial fundamental del ser humano aporta un horizonte novedoso para abordar diversos fenómenos culturales. El estudio de la religión puede servir de dicha perspectiva y abrir con ello nuevas lecturas de fenómenos a veces tan familiares que se creen agotados en sus posibilidades interpretativas. Lo que aquí me interesa es adentrarme en la lectura e interpretación de un fenómeno religioso específico, el ascetismo cristiano, desde una perspectiva watsujiana; es decir, lo abordaré no desde el énfasis en su historia, sino en su paisajística. En primer lugar, me ocuparé de la exposición general de los planteamientos de Watsuji sobre la espacialidad concreta como un determinante fundamental de la existencia humana. Después enfocaré mi atención en el peculiar tratamiento que Watsuji hace del paisaje (*fūdo*) del desierto (*sabaku*), así como de sus determinaciones antropológicas y culturales. Por último, sobre estas bases, realizaré una lectura fenomenológica-antropológica del ascetismo cristiano de los siglos tercero y cuarto.

El planteamiento de Watsuji. *Fūdo, ningen y kimochi*

El interés de Watsuji en *Antropología del paisaje* (1935) es reivindicar la importancia que tiene la espacialidad concreta, el paisaje, en la constitución de la vida cultural humana, y viceversa. El hombre no experimenta el paisaje que lo envuelve sin ser reactivo a él, sino que interviene el paisaje modificándolo, según sus necesidades y proyectos. Lo que ya no resulta tan intuitivo es que de cierto modo el paisaje o *fūdo* también interviene al hombre, lo determina de una forma y con ello determina la constitución de las expresiones culturales que brotan en su seno. “*Fūdo* es, entonces, más que las fuerzas naturales; incluye también la respuesta humana en el seno de dichas fuerzas, lo humano y lo natural forman un campo único de involucración mutua” (Kasulis, 2019: 493).

Hay dos puntos detectables dentro del pensamiento occidental a los que Watsuji busca hacer frente con su interpretación fenomenológica-antropológica del paisaje. En primer lugar, está el hecho de que dentro de la literatura filosófica reciente la cuestión de la espacialidad ha recibido un tratamiento incompleto. Watsuji piensa en Heidegger, particularmente en *Ser y Tiempo* (1928), donde enfocó su indagación en el sujeto individual como *Dasein*, pero no profundizó el aspecto espacial como estructura fundamental de la existencia. Sin embargo, para Watsuji, el ser humano no es sólo un ser determinado temporal e históricamente, sino también espacial y culturalmente: es un ser ambiental-histórico. Es *ningen*: *nin*, ‘ser humano individual’; *gen*, ‘espacialidad compartida’. “En la doble estructura histórico-ambiental de la vida humana la historia es historia dentro del paisaje y éste lo es dentro de la historia” (Watsuji, 2006: 34). Watsuji sostendrá que el hombre nace en una cultura y un paisaje, pero, también, que este paisaje y esta cultura constituyen su existencia en un sentido fuerte: los lleva *grabados* en la sangre y en el alma. Vivimos realmente implicados en el paisaje y el paisaje está incrustado en nuestra existencia.

En segundo lugar, Watsuji quiere superar el dualismo que hace del hombre y del mundo —incluso de su propia corporalidad— dos realidades separadas, o, en todo caso, que ve como sujeto activo sólo a uno de los dos polos. Cuando el estudio del paisaje se aborda desde la perspectiva de las ciencias naturales, éste aparece como un conjunto de hechos objetivos, fenómenos externos con los que el hombre establece una relación superficial. No se plantea una relación íntima de resonancia y mutua constitución. Podríamos pensar que la visión naturalista reduce el paisaje a la simple *res extensa* cartesiana, una realidad ajena y pasiva sobre la que el hombre

interviene como un agente separado. No obstante, Watsuji (2006) es enfático al afirmar que, desde la perspectiva fenomenológica-antropológica, el paisaje se presenta como un elemento dinámico que interactúa de forma determinante con la existencia humana: “clima y paisaje constituyen el momento de objetivación de la subjetividad humana en el que el ser humano se comprende a sí mismo” (38). Si el paisaje es un elemento dinámico que se graba en la subjetividad humana, otorgándole una especificidad, entonces no hay cabida para un dualismo en el que mundo y hombre, materia y espíritu, se encuentren separados. “El espíritu solamente constituye la historia como su propio despliegue cuando es un sujeto que se objetiva, un sujeto con un cuerpo. Esa corporeidad subjetiva es justamente la ambientalidad” (Watsuji, 2006: 34). En resumen, para Watsuji la espacialidad concreta del paisaje (*fūdo*) permea y determina el modo de existencia del hombre, dándole a ésta un color particular. Este “color” propio del hombre y la cultura es lo que Watsuji llama *kimochi*. *Kimochi* es definido por Watsuji (2006) como “un temple o disposición anímica que no debe considerarse meramente como un rasgo psicológico, sino como un modo de ser de la existencia humana” (38). El paisaje tiene un peso en nuestra forma de vida, en nuestro modo de ser, pues “no solo llevamos con nosotros un pasado, sino también unos ambientes y unos paisajes” (Watsuji, 2006: 40).

***Sabaku*, hombre y religión**

En su *Antropología*, el pensador japonés lleva a cabo el análisis de tres ambientes o paisajes. Aunque sus observaciones y tratamiento de cada uno de ellos son siempre interesantes, aquí sólo recupero el estudio que hace del *fūdo* del desierto. *Sabaku* es la palabra japonesa usada para designar *desierto*. La palabra, dice Watsuji, les llegó a los japoneses como una herencia de China. En ella resuena el Gobi. En un sentido poético, *sabaku* puede ser traducido como ‘mar de arena’, aunque Watsuji mismo reconoce que el desierto es *algo más* que un mar de arena.

Contrario a la rebotante vida del monzón, el desierto tiene la marca de la muerte. “Es un lugar donde nadie habita, sin vida, salvaje, desagradable hasta el extremo. [...] [Es] un mundo donde no viven ni plantas ni animales. Este clima es un desierto, algo así como una casa deshabitada, desmantelada y sin vida” (Watsuji, 2006: 67). *Sabaku* es un lugar de absoluta tranquilidad; quietud absoluta, de calavera. Es un lugar amenazante, pues en cada palmo de arena atisba la muerte al hombre, la muerte por inanición, pues —escribe Watsuji—, a diferencia del *fūdo*

monzónico, el desierto no da la gracia abundante del agua y del alimento, los medios de la vida. En el desierto el hombre no se siente abrazado por la vida. Más adelante Watsuji dirá que la estructura del modo de ser del desierto —su *kimochi*— es la *sumisión-belicosidad*. El hombre se siente amenazado de forma acrecentada, pero en la comunidad humana (*gen*) ese sentimiento se atenúa, adquiriendo, en cambio, una actitud de sumisión. Por otro lado, su apetencia, su impulso hacia la vida como *nin* sólo se ve realizado plenamente en la imposición belicosa del cuerpo político-social al que pertenece. La consecuencia de esta estructura de la existencia del hombre como existencia amenazada y anhelante es que la “relación entre hombre y mundo físico es aquí una relación de oposición y enfrentamiento. El modo de verse a sí mismo el hombre en la naturaleza es la muerte. Viéndola, cobra el hombre conciencia de la vida” (Watsuji, 2006: 73). Watsuji (2006) escribe que en esta lucha contra la naturaleza el hombre se ve impulsado a agruparse: “Como individuo no puede vivir en el desierto” (74). Sólo la comunidad (el *gen*) puede sustraer a la naturaleza los medios para la vida.

La vivencia del *fūdo sabaku* se traduce, en la constitución antropológica, como exigencia de oposición. El hombre se ve colocado *frente* a la naturaleza, que es estéril y amenazante, un lugar de muerte. Sólo el hombre trae la vida. Pero, advierte Watsuji, esta tarea del hombre en favor de la vida requiere de una oposición más: el hombre se encuentra enfrentado a otros hombres, en plural, pues este enfrentamiento no se da realmente de individuo contra individuo, de *nin* contra *nin*, sino de *gen* contra *gen*. Para el hombre del desierto, sin comunidad, la vida es imposible. Por esta razón se impone el imperativo de la comunidad para hacer posible la vida y para tener éxito en su empresa guerrera: “la fidelidad a la totalidad, la obediencia a la voluntad de ésta, son indispensables para el hombre del desierto. La acción del grupo controla el destino personal. La derrota de la tribu es la muerte del individuo” (Watsuji, 2006: 79). Esta aspiración a la totalidad demanda la sumisión absoluta del hombre a las imposiciones normativas de la comunidad; es constreñido por costumbres y leyes, por lo impropio. El *nin* es atenuado por el *gen*.

Como caso paradigmático, Watsuji señala a Israel y la historia del pueblo judío. Los judíos, hombres del desierto, intentaron “realizar en una raza la sociedad tribal original. El Dios que expresa la totalidad de la tribu se convierte en el que manifiesta la totalidad de la raza. Pero la sumisión total a este Dios y la lucha contra otras razas y dioses siguió siendo característica de Israel” (Watsuji, 2006: 80). Como forma trascendente de la totalidad racial —del absoluto mundano— surge el Dios de la tribu,

que en cierto modo está colapsado en el cuerpo racial y social-político que asegura la vida del hombre. Entonces, mostrar sumisión a la comunidad se convirtió en mostrar obediencia a Dios —*el* Dios; *un* Dios— pues, como bien advierte Watsuji, el Dios judío es también un Dios guerrero —Yahvé de los ejércitos—, un Dios que expresa la fuerza de voluntad del pueblo (*gen*) que le da forma, del pueblo que es su forma inmanente. “Dios es la toma de conciencia de la totalidad del ‘hombre que se opone a la naturaleza’ y, por consiguiente, no incluye ningún rastro de divinización de las fuerzas de ésta” (Watsuji, 2006: 82-83). Este Dios se impone, combatiendo contra otros dioses a los que tiene que vencer; de lo contrario ya no sería el único. Dominante y guerrero, en el Dios del desierto el hombre halla reflejada su imagen y su vocación, su persona. El Dios del desierto es un Dios personal.

Pero el logro más grande de la religión judía no fue la específica elaboración teológico-política de su experiencia del desierto. Lo que a Watsuji más interesa es saber por qué en el devenir histórico ha sido la religión del desierto la que acabó por imponerse a todo el género humano. ¿Por qué, a pesar de que los pueblos europeos y no europeos desconocieron dentro de su historia la experiencia del desierto, fueron inoculados con este tipo de religión climáticamente tan discordante con su historia? Watsuji responde que, en primer lugar, el *fūdo* del desierto no es un fenómeno climático como lo ve la ciencia natural, por lo que trasciende las demarcaciones físicas del clima desértico. El desierto es un modo de existencia del hombre, y así como hay hombres que llevan en el corazón la verde montaña del monzón, también hay hombres que llevan en el corazón las arenas del desierto sin haber estado nunca en un desierto. Además, la genealogía del cristianismo muestra —y de esto parece ser consciente Watsuji— que la religión del desierto atravesó una serie de mutaciones históricas que posibilitaron su permanencia y expansión. Al final de la sección de tratamiento del *fūdo sabaku*, Watsuji escribe que ha sido precisamente el impulso a la totalidad, el impulso a la universalidad, lo que abrió el camino a la religión del desierto hasta convertirse en *la* religión de toda la humanidad, y en eso radica el más grande logro del hombre del desierto: en haber impuesto a toda la humanidad su religión; en haber llevado el desierto más allá de las arenas; en haber desertificado al mundo.

En conclusión, podemos resumir el tratamiento watsujiano del *fūdo sabaku*, del hombre del desierto y de la religión surgida de él en los siguientes puntos: (1) El *fūdo sabaku* es vivenciado por el hombre como un lugar de muerte. (2) Como resonancia de esta vivencia, la existencia del hombre (*ningen*) es sentida por éste como una exis-

tencia amenazada y anhelante de vida. (3) El hombre del desierto ve a la naturaleza como principio de muerte y a la comunidad humana como principio de vida. (4) La amenaza climática y la apetencia de la vida llevan al hombre del desierto a priorizar su dimensión *gen*, es decir, su dimensión social-política, pero pronto descubre que la vida del *gen* reclama la sumisión del *nin*. Sólo el *gen* puede llevar a buen término la sucesión de la vida que anhela el *nin* en la empresa bélica. (5) Por lo tanto, para Watsuji la estructura fundamental del *ningen* del *sabaku* es la *sumisión-belicosidad*. (6) Además, la experiencia del *fūdo sabaku* determina la concepción religiosa del hombre. Por un lado, la estructura fundamental sumisión-belicosidad determina la imagen de Dios como un Dios del *gen*, un Dios que expresa la fuerza afirmativa de la voluntad del cuerpo racial y social-político del que surge y con el cual se confunde, por lo que la sumisión al *gen* es al mismo tiempo la sumisión a Dios. De esto podemos derivar también que el Dios surgido de la vivencia del *fūdo sabaku* es un Dios que se opone a la naturaleza, que la domina y que él mismo fundamenta la dominación de ésta. Además, es un Dios único, es decir, que aspira a la universalidad de su reconocimiento. Es, en fin, un Dios personal: su forma trascendente, podríamos decir, es la expresión potenciada de los atributos y estructura específica de la persona humana.

La ciudad, un desierto inhabitable

El origen del movimiento ascético del cristianismo puede ser ubicado en la segunda mitad del siglo tercero. Es un movimiento propio del cristianismo copto-egipcio y se desarrolló principalmente en el estrato campesino de Egipto. Según una extendida creencia entre los tempranos eremitas, fue abba¹ Antonio el primero en llevar a cabo la *anachōrēsis*² y adentrarse al *erēmos*.³ Atanasio de Alejandría (296 e. c. – 373 e. c.) escribe que antes de Antonio ya había una gran actividad en el desierto. Jerónimo

1 Voz semítica que tiene una larga historia en la tradición cristiana. Es de origen arameo y se corresponde con el hebreo *âb* ('padre'). En el Nuevo Testamento, en Mc 14:36, se documenta una sola vez su uso, aunque algunos exegetas, como Jacques Schlosser, piensan que originalmente, tras los *πάτερ* y *ὁ πατήρ* del Nuevo Testamento, se encuentra el *abba* arameo. Entre los ascetas del desierto *abba* designa a un asceta ya avanzado en la práctica de la ascesis, generalmente un aciano retirado en el desierto, al que acudían los primerizos en busca de consejo, consuelo y enseñanza. Dentro de la literatura ascética-monacal también existe la voz *amma*, para referirse a las santas ancianas y ascetas.

2 Del griego *ἀναχώρησις*, 'retirada, retroceso', pero también 'retiro, refugio'.

3 Del griego *ἐρημος*, 'desierto, lugar desierto', para el que también existe la voz *ἐρημία* 'lugar desierto, lugar solitario'.

(340 e. c. – 420 e. c.) afirma que antes de Antonio habitó los yermos egipcios Pablo de Tebas. Lo cierto es que Pablo parece, a todas luces, una invención de Jerónimo con fines apologeticos. La mayor parte de los historiadores del cristianismo antiguo dan por plausible la segunda mitad del siglo III como la época de arranque del movimiento eremítico, es decir, de huida al desierto. Pero ¿cuál es el contexto histórico que vio nacer este singular fenómeno religioso? Señalémoslo brevemente, indicando también las posibles causas que orillaron a varios hombres y mujeres a *desertar* del mundo.

El siglo III es el siglo de las grandes persecuciones contra los primeros cristianos. Los reinados de Decio, Valeriano y Diocleciano marcarán la relación entre el poder temporal del Imperio y el naciente cristianismo con el sello del exterminio. Paul Johnson afirma que, en las primeras horas del cristianismo, el poder político del Imperio basculaba entre la vía de la integración pacífica y la vía del exterminio violento. Decio, Valeriano y Diocleciano optaron por la segunda opción, no obstante, sin éxito, pues el cristianismo continuó hacia su paulino impulso católico y logró constituirse en una fuerza política que ya no era posible combatir sin debilitar toda la estructura del Imperio, afectado de por sí en su unidad por las constantes crisis políticas. La vía del exterminio caducó pronto. Se ensayó entonces el pacto de la integración. Fue Constantino, en el siglo IV, quien consumó este *marriage de convenance* entre Imperio e Iglesia con el edicto de Milán de 313 e. c. Es mediante este edicto que se sella el pacto entre poder temporal y poder espiritual, y queda normalizada así la situación del cristianismo dentro del Imperio. El cristianismo deja de ser la simple *superstitio* de gente necia y ocupa ahora el rango de *religio licita*. En adelante, transitando vericuetos teológicos y políticos, la religión cristiana tributará una teología fundamental y fundante del poder absoluto representado por la figura del *imperator*. Teología y política establecen con ello los vínculos que habrán de determinar el devenir de la historia política y religiosa de Occidente: el Imperio será cristiano y la religión aportará el fondo teológico sobre el cual se cimentará la legitimidad política. El Dios Único quiere y resguarda el gobierno del mundo bajo el mando de un único imperio y un único hombre.

Es este ambiente de hostilidad dentro de las grandes urbes el que orilla a varios hombres y mujeres de la época a desertar de la comunidad humana, aunque, por otro lado, también se ha señalado el alto cobro de impuestos a las comunidades cristianas como un factor detonante. Sin embargo, no deja de extrañar, apunta Isabel Cabrera (2011), que a medida que el cristianismo se normaliza en el Imperio y las comunidades cristianas se ven liberadas del oneroso sistema de impuestos, crece también el

número de desertores. Entonces el eremitismo muestra más bien un cariz reaccionario. Deberíamos pensar, por lo tanto, que los ascetas cristianos estaban mostrando una oposición radical a los valores que constituían la cultura imperial y cristiana de aquel tiempo.

El movimiento comenzó como un rechazo al Imperio y a la cultura grecorromana, y no sólo como una reacción extrema a las cruentas persecuciones de cristianos del siglo III. De hecho, creció hasta adquirir su dimensión masiva después del año 313, cuando el Edicto de Milán prohibió las persecuciones, y creció aún más cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio (380 d. C.). (Cabrera, 2011: 41)

En el mismo sentido escribe Jacques Lacarrière (1964) que “tal o cual sociedad suscita ‘antisociedades,’ compuestas de refractarios de toda índole: hombres fuera de la ley, pero también eremitas, monjes y sabios” (19). La ciudad se había tornado inhabitable para algunos hombres —al menos los espiritualmente más sensibles— que vieron constreñida su vida e imposibilitado su proyecto religioso de salvación. La idea de un Imperio cristiano les resultaba absurda: ¿cómo podía ser cristiano el mismo Imperio que había emprendido una política de persecución y exterminio contra ellos? Sólo nominalmente. Un cristianismo imperial era algo grotesco, una contradicción en los términos, pues, para muchos de los futuros abbas del desierto, la vida de pobreza y la renuncia a los bienes de este mundo constituían el genuino corazón del cristianismo. Abba Antonio, por ejemplo, y tras él muchos más, halló en el pasaje evangélico “anda, vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás tu tesoro en el cielo. Luego ven y sígueme” (*Sagrada Biblia*, 1944: Mc. 10: 21), la vocación hacia el *erēmos*, tal como señala Atanasio.

Investigadores como Jacques Lacarrière (1964) indican también el clima milenarista como un catalizador del movimiento ascético, es decir, la creencia de que el fin de los tiempos estaba a la vuelta de la esquina. Por otro lado, una vez que la Iglesia pasó a conformar el dispositivo religioso del Imperio, el espíritu del martirio perdió todo sentido. La fe ya no exigía su confirmación en el sacrificio de la propia vida. Esto orilló a muchos —opina el investigador francés— a buscar nuevas formas de sacrificio por la fe, y la huida al desierto fue una de ellas. Sean o no correctas sus observaciones, lo que me importa destacar es que el movimiento eremítico viene a representar un síntoma importante sobre cómo vivían y comprendían la vida polí-

tica y social algunos hombres de aquella época en relación con su profundo anhelo espiritual. Para algunos hombres, desertar de la comunidad humana se presentaba cada vez más como una estrategia viable para alcanzar un nuevo horizonte en el que la vida misma fuera posible. La ciudad, la comunidad humana entera, se manifestaba —ante los ojos del llamado al *erēmos*— como un lugar imposible para la vida y para la salvación.

Fūdo erēmos. Paisaje y ascesis

Una vez señalados los factores históricos, sociales, económicos e incluso religiosos que dieron pie al movimiento ascético, pasemos a indagar su *paisajística* como un elemento igualmente fundamental para la comprensión del fenómeno. Las fuentes disponibles para el estudio del eremitismo cristiano son los *Apophthegmata patrum* [*Los dichos de los Padres del desierto*]: “Miles de estos dichos y relatos se han conservado en diversas colecciones y lenguas. Aunque los monjes solían hablar copto —la lengua egipcia nativa— los apotegmas fueron consignados en griego y posteriormente se editaron en colecciones alfabéticas y temáticas, quizás en la Palestina del siglo VI” (Johnston y Kleinhenz, 2015: 371)⁴. También la *Vida de Antonio*, escrita por Atanasio de Alejandría (c. 296-373); la *Vida de Pablo de Tebas*, de Jerónimo (c. 340-420); la anónima *Historia de los monjes de Egipto*, de finales del siglo IV, comúnmente atribuida a Rufino de Aquilea (340-410), otras veces a Timoteo de Alejandría († 384) e incluso a Jerónimo; los escritos de Evagrio Póntico (345-399), así como la *Historia lausiaca*, de c. 419, escrita por Paladio (c. 364-420/30). Más tardías resultan las *Instituciones de los Padres* y las *Entrevistas* de Juan Casiano (360-435); el *Prado espiritual* de Juan Mosco (550-619) o la *Scala* de Juan Clímaco (579-549), etcétera. En lo que sigue, recurro sólo a la *Vida de Antonio*, a *Los dichos de los Padres del desierto*, y al *De Oratione* de Evagrio.

En los inicios, el ascetismo cristiano tomó la forma del eremitismo o anacoretismo, es decir, la forma de vida del renunciante solitario que se adentra en el desierto. Esta vida solitaria contrapuesta a la vida de las masas en la urbe se presentó como el ideal del anacoreta, que en la soledad emprendía la búsqueda de su salvación. Su forma de vida se constituye en el espacio que abre su *xeniteia*:

4 Todas las traducciones de fuentes en inglés y francés son propias.

Xeniteia fue el término que se utilizó para designar la alienación voluntaria mediante la cual los ascetas buscaban liberarse de las circunstancias materiales y sociales que pudieran obstaculizar su fe en Dios y progresar espiritualmente con ello. Los cristianos habían logrado tradicionalmente la *xeniteia* en Egipto retirándose a los confines de sus hogares o a las afueras de sus pueblos. [...] un número cada vez mayor buscó una realización más dramática trasladándose, como Antonio, al austero mundo del desierto. Aquí, más allá de las vistas y los sonidos del mundo, se creía que un monje podía encontrar la quietud o tranquilidad espiritual (*hēsychia*). (Caner, 2003: 25)

Las modalidades en que los eremitas decidieron su ascesis y *xeniteia* fueron múltiples. Sin embargo, fuera esta o aquella otra modalidad, todas tenían el común denominador de que se radicaban y desarrollaban en un espacio, en un *fūdo* particular: el *erēmos*. Las prácticas de los eremitas se resolvían generalmente en una vida de pobreza, es decir la renuncia total a los bienes materiales y a los vínculos humanos: ascesis de ayuno, vigilia, oración y un acendrado cuidado de los impulsos de la voluntad y los pensamientos, que ellos llamaban *logismoi* o *démones*. Sin embargo, estos *démones* eran ubicados también en la espacialidad externa, en el *erēmos* mismo. El desierto era su dominio: “¡Largo de nuestro dominio! ¿Qué vienes a hacer en este desierto?” (Athanasie d’Alexandrie, 2004: 13, 2),⁵ conminan los *démones* a abba Antonio. Sin embargo, a pesar de las dificultades climáticas y demonológicas, los ascetas persistían en el *erēmos*, como si fuera algo más que un simple desierto para ellos.

Stephen J. Davis (2018) ha estudiado la interacción entre espacio arquitectónico y forma de vida en el ascetismo cristiano. Sin embargo, su estudio tiene la limitación de la perspectiva arquitectónica-arqueológica; es decir, su enfoque no aborda de manera específica los aspectos más profundos entre los vínculos del paisaje —en el sentido del *fūdo* watsujiano, que aquí me interesa resaltar— y la forma de vida del ser humano. No obstante, sí hace algunas observaciones valiosas. Por ejemplo, estudiando el monacato budista, Davis señala que allí hallamos el papel mediador del espacio y la arquitectura para pasar de lo local mundano a lo sagrado. En el budismo tántrico no sólo las estructuras arquitectónicas tienen esta orientación simbólica, sino que también hay una geometría sagrada del espacio encarnada en los *mandālas*. A propósito del monaquismo budista y su relación con el paisaje, Davis (2018) escribe que en

5 Señalo en las referencias parentéticas a esta fuente el número de párrafo seguido del número de línea.

el imaginario artístico y literario de los monjes y monjas, el paisaje exterior del recinto del monasterio también llega a verse como un territorio sacralizado, como una extensión de la unión divina realizada en el interior. El bosque o el desierto circundantes son transformados, de un recuerdo premonitorio del mundo y sus amenazas, en un frondoso paraíso espiritual. (159)

De igual forma, Davis recuerda que los artistas budistas chinos de la época medieval prestan mucha atención y dan mucha importancia a las características topográficas naturales, pues las consideran *funciones monásticas*, es decir, *matrices naturales* de las que los ejercitantes derivaban los valores que constituían su forma de vida. Por último, escribe unas líneas que resultan verdaderamente trascendentes para el estudio del *fūdo* y la forma de vida eremítica-monástica:

James Robson ha utilizado el término “geopiedad” para describir estos relatos. Recogen la noción china de fengsu (en japonés, *fengshui*), que valora la interacción del entorno natural (*feng*) y las acciones humanas (*su*) realizadas en ese espacio. En este contexto, para los monjes o monjas que buscaban un lugar propicio para la contemplación monástica, la ubicación era importante. El paisaje y la práctica se reflejan mutuamente: el paraíso macrocósmico exterior refleja el paraíso microcósmico interior. (Davis, 2018: 164)

Davis afirma que, de hecho, el tema del paisaje como función monástica se encuentra presente en el cristianismo. Es decir, el monaquismo cristiano no ha desconocido en su desarrollo la perspectiva de la *geopiedad*, una concepción del paisaje cercana a la que plantea Watsuji con el concepto de *fūdo*. A la luz de estas consideraciones es interesante cuestionar si en el caso del ascetismo del desierto los ascetas derivaron sus prácticas del paisaje: ¿el paisaje mismo constituyó una función ascética-monástica, como piensa Davis? Defiendo que el *erēmos* no sólo constituyó una función ascética, sino que fue de hecho la *matriz espacial* de la que derivaron todos los valores ascéticos constitutivos de su forma de vida: la pobreza, el desprendimiento del mundo, la negación de los deseos de la voluntad, el ayuno, etcétera. Además, me atrevería a decir que, en los momentos tardíos del ascetismo antiguo, el desierto configuró la concepción misma de Dios entre los escritores monásticos como Pseudo-Dionisio Areopagita o Evagrio Póntico.

Siguiendo a Watsuji, podríamos decir que para los eremitas cristianos el desierto también es un lugar de muerte, aunque en un sentido radicalmente diferente.

Las dunas del desierto con sus soledades geológicas no determinan en ellos ninguna resistencia u oposición de la voluntad humana frente al paisaje. El paisaje no desencadena en el eremita el impulso a sobreponerse dominándolo, sino más bien genera un *kimochi* del todo contrario: una buena disposición de entrega hacia la muerte. El asceta se hunde en el horizonte concreto del *erēmos*, lejos del *gen*, para encontrar en el silencio y la soledad una vida verdadera, cargada del color de lo genuino, de lo propio, para su salvación.

En realidad, parece ser que Watsuji no sólo desconoció esta experiencia del desierto en el monacato cristiano de los primeros siglos, sino también la *otra* experiencia del desierto en la tradición judía. Ya desde la literatura veterotestamentaria el desierto es presentado como un lugar de epifanía y revelación divina, pero también como un lugar de muerte y renacimiento que el hombre tiene que atravesar para alcanzar la tierra prometida. Después de salir de Egipto, el “pueblo elegido” deambula cuarenta días en el desierto antes de entrar en la Tierra Prometida: “Los israelitas tuvieron que pasar por el ‘terrible desierto’ (Dt 1, 19) antes de ser conducidos al país que rebosaba leche y miel. El recorrido por el desierto (Ex 15, 22-19, 2) se convierte en un símbolo de prueba y de purificación” (Lurker, 2018: 86). Este mismo sentido de lugar de exorcismo y purificación se mantiene en Levítico 16, en el que se describe el rito de catársis que habrá de llevar a cabo Arón. Todos estos sentidos se conservan a lo largo del Antiguo Testamento, incluso hasta los textos más tardíos, como la literatura profética: Isaías predica en el desierto, Jeremías (2: 6) resalta el carácter temible y desolador del desierto, Oseas (2: 16) enfatiza el carácter epifánico del *erēmos*, etcétera. No obstante, la omnipresencia del *fūdo erēmos* no se agota en la espiritualidad del Antiguo Testamento. El desierto permea todo el cristianismo antiguo desde sus primeras horas. Pensemos en Juan Bautista que anuncia la venida del Mesías en el desierto a las márgenes del Jordán; en Lucas (4: 1-13), que refiere la ascesis de Jesús en el desierto durante cuarenta días, etcétera.

Entonces, dentro de estas tradiciones, la muerte no se despliega sobre el paisaje y sobre los otros como un acto de beligerancia, como planteó Watsuji. En la experiencia del *erēmos*, la muerte tiene que ver con el sí mismo. Las técnicas ascéticas de los padres del desierto se orientan a alcanzar esa desertificación del alma y liberarla de los elementos corrompidos del ser. La ascesis del desierto es un arte de la vida, en cierto modo, orientado hacia la muerte. En el mismo sentido, John Chryssavgis (2003) escribe que

El desierto significaba la muerte: nada crece en el desierto. Tu propia existencia está, por tanto, amenazada. En el desierto no encontrarás a nadie ni a nada. En el desierto, sólo puedes enfrentarte a ti mismo y a cada aspecto de tu ser, a tus tentaciones y a tu realidad. Te enfrentas a tu propio corazón, y a los deseos más profundos de tu corazón, sin ningún chivo expiatorio (*scapegoat*), sin ningún escondite. (33)

En la soledad del desierto no se puede echar mano del chivo expiatorio de Arón; la única víctima propiciatoria es el yo corrompido. El desierto enseña al eremita esa desnudez a la que debe arribar. Él *erēmos* mismo es el *paisaje asceta*: sin agua, sin comida, sin montaña verde, sin hombres, despojado de todo. En la *Vida de Antonio*, Atanasio escribe que los demonios temían que abba Antonio, “en poco tiempo, hiciera del desierto la ciudad de la ascesis” (Athanasie d’Alexandrie, 2004: 8, 2). Pero no tendría necesidad de devenir ciudad ascética un paisaje que ya de por sí es ascético. El paisaje desértico conmina, envolvente, a la transfiguración, a la renuncia de una forma de vida por otra: al paso por la muerte. Este paso por la muerte fue entendido por los abbas y ammas del desierto como una renuncia radical de los bienes de este mundo y de los valores que lo conforman. En la sustracción de sus fuentes vitales, la parte corrompida del alma es entregada a su exterminio.

El *erēmos* como anti-lugar debió ser para los ascetas algo similar a un espacio utópico encarnado, un lugar fuera de los lugares ordinarios e impropios. Una *hétérotopie*. Michel Foucault escribió a propósito de estos espacios-otros (*hétérotopies*) que tienen la virtud de dislocar la normalidad del espacio y de trastocar, romper o trasvalorar los órdenes espaciales a los que se oponen. La heterotopía, dice Foucault (1984), no sólo desarticula la normalidad del espacio, sino que también inserta una ruptura en la experiencia del tiempo: “ellas abren lo que se podría llamar, por pura simetría, heterocromías; la heterotopía se pone a funcionar a pleno cuando los hombres se encuentran en una suerte de ruptura absoluta con su tiempo tradicional” (76). El *erēmos* abrió a los renunciantes un espacio que les permitió el acceso a la experiencia de lo sagrado y lo eterno, empeñándose, a la par, en constituir “otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso, tan bien ordenado como el nuestro es desordenado, mal dispuesto y confuso” (Foucault, 1984: 79-80). Perfecto y meticuloso, la heterotopía del *erēmos* fue perfilando la concreción exitosa de un proyecto religioso que buscaba volver el cielo tan cercano a la tierra que los hombres pudieran habitar

ya en él. “Verdaderamente se lo podía ver como *una región aparte* de piedad y justicia” (Athanasio d’Alexandria, 2004: 44, 3).

Resulta igualmente interesante lo que afirma Chryssavgis (2003) sobre la experiencia del *fūdo erēmos* y cómo esa experiencia configuró también la imagen de Dios en la espiritualidad ascética del desierto: el *erēmos*

Era un espacio que ofrecía una oportunidad, e incluso una llamada, a la visión divina. En el desierto, se invitaba a desprenderse de toda forma de idolatría, de todo tipo de limitaciones terrenales, para contemplar [...] una imagen del Dios celestial. Allí se encontraba uno con otra realidad, con la presencia de un Dios inconmensurable [boundless God], cuya gracia no tenía límite alguno. [...] Después de todo, uno no puede esconderse en el desierto; allí no hay lugar para la mentira o el engaño. El propio yo se refleja en el desierto seco, y se está obligado a enfrentarse a ese yo. (34; mis cursivas).

Chryssavgis escribe que el yo se refleja en el desierto seco, pero, cabe decir de un modo watsujiano, que, antes del yo ascético está el espacio que lo contiene, lo impregna y lo determina. No es sólo que el yo ascético se refleje en el yermo. También el *erēmos* se refleja en el alma, devastándola, desertificándola, volviéndola vacía, lánguida. El eremita es ciertamente un hombre del desierto. Un hombre-desierto.

Aunque el *erēmos* constituyó la experiencia originaria de la espacialidad en los padres del desierto y determinó con ello su forma de vida, los eremitas experimentaron también con otras espacialidades, igualmente determinantes y heterotópicas. Tal vez la más importante entre ellas fue la celda.

La celda y la ἡσυχία

Los eremitas vagabundeaban en el *erēmos*, pero en algún momento se instalaban —a veces de forma provisoria— en un espacio más o menos adecuado para su alojamiento y prácticas ascéticas. Los primeros lugares de alojamiento de los abbas fueron verdaderas *hétérotopies*: grietas, cuevas, ruinas o tumbas en los cementerios, o canteras excavadas por ellos mismos en la piedra viva, incluso habitaron en árboles o altas columnas. No obstante, pronto comenzaron a intervenir el espacio, configurando lugares rudimentarios, pero propios, es decir, que delataban una cierta intención y finalidad práctica. Perfilaban una *función*. Esta arquitectura rudimentaria tomó forma en la instancia de la celda. Las celdas eran generalmente espacios “monoambientales”,

de una sola pieza; eran cuadradas, aunque podían ser redondas; a veces daban la impresión de ser pequeñas torres: los materiales de uso eran la piedra, el ladrillo cocido, la arcilla y la paja o la tierra batida. Más raro y escaso era el uso de la madera. Tenían pequeñas ranuras en los muros que hacían de ventanas y que permitían el paso de luz y calor al interior, y la puerta, que en la mayoría de los casos era una estera, permanecía abierta para su aireación. Las mutaciones históricas de la espacialidad de la celda fueron muchas. Pronto las celdas se hicieron más grandes y se apiñaron en racimos arquitectónicos que dieron paso a la instancia del cenobio —“el lugar de la vida en común”—, que es la forma primitiva de los modernos monasterios. Sin embargo, la espacialidad de la *celda sola* se mantuvo bajo otras nominaciones. Por ejemplo, en la literatura artúrica (siglos XII-XIII), particularmente en el ciclo del Grial, es un lugar común la *ermita* del santo, espacio místico al que el héroe tiene que acudir como un paso obligado dentro de su aventura espiritual.

Ya entrado el siglo XX, Gastón Bachelard volverá su reflexión sobre esta instancia espacial, cuasi mística. En *La Poétique de l'Espace*, Bachelard lleva a cabo una reflexión sobre la imagen de la *hutte de l'ermité* (la cabaña del eremita). A propósito, escribe:

La cabaña (*hutte*) del eremita, ¡he aquí un grabado princeps! Las verdaderas imágenes son *gravados*. [...] Ella debe recibir su verdad de la intensidad de su esencia: la esencia del verbo habitar. La cabaña es la soledad concentrada. [...] La imagen nos conduce. Nos encaminamos a la soledad extrema. El eremita está solo delante de Dios. La cabaña del eremita es el antitipo del monasterio. En torno a esta soledad concentrada resplandece un universo que medita y ora, un universo fuera del universo. La cabaña no puede acoger ninguna riqueza “de este mundo”. Tiene una alegre intensidad de pobreza. [...] De despojo en despojo nos da acceso al refugio absoluto. (Bachelard, 1961: 46)

Aunque Bachelard mantiene en la palabra *ermité* una referencia etimológica al *erēmos*, algunas traducciones al español prefieren el uso de *ermitaño* en lugar de *eremita*. Pero, si bien pueden rastrearse las lejanas resonancias del eremitismo del desierto en el *ermité* bachelardiano, ya no es tan evidente que haya una espacialidad de rústica arquitectura en el ascetismo del desierto que pueda parangonarse a *la hutte*. No obstante, la hay. De hecho, *la hutte* (‘choza’, ‘cabaña’) parece ser una forma espacial moderna de aquella otra aún más primitiva: la celda. Y así como Bachelard opone *la*

hutte como *antitype* del *monastère*, la celda del eremita se opone al cenobio, que es el precedente del monasterio. Cabe señalar que, en italiano, *ermita*, el lugar que habita el eremita, es llamado *eremo*. El vínculo y la referencia al paisaje del que surge originariamente resulta más evidente.

La celda del eremita jugó un papel importante en la espiritualidad del ascetismo cristiano. A propósito de su relevancia, Davis (2018) escribe:

Si las celdas son extensiones del yo monástico, también se han entendido como lugares que median el contacto y la unión con lo divino. [...] Para sus habitantes, las celdas y los recintos monásticos resultan ser más que la suma de sus partes materiales: tienen un valor simbólico y espiritual, reforzado por la práctica ritual. La arquitectura de los monasterios no sólo se basa en el plano del lugar, sino también en las teologías encarnadas. (157)

Permanecer dentro de la celda es una prescripción generalizada que todos los abbas hacen a los eremitas novatos y que encontramos en varios lugares de los *Apophthegmata patrum*. “Un hermano interrogó a abba Hierax, diciendo: ‘Dime una palabra, ¿qué he de hacer para salvarme?’. El anciano le respondió: ‘*Permanece en tu celda*. Si tienes hambre, come; si tienes sed, bebe; no hables mal de nadie, y serás salvo” (Padres del desierto, 1986: I, §399; mis cursivas).⁶ En el apotegma 790 leemos que un asceta consultó a abba Pafnucio sobre la mejor forma de llevar su vida en el *erēmos*. Abba Pafnucio se limita a responder con la parquedad característica de los maestros que han alcanzado una tranquila madurez espiritual: “‘Ve, *siéntate en tu celda*, y haz una oración por la mañana, otra por la tarde y otra por la noche. Cuando tengas hambre, come; cuando tengas sed, bebe; cuando tengas sueño, duerme; y *permanece en el desierto* y no obedezcas a este pensamiento [el de la acedia]” (Padres del desierto, 1986: II, §790; mis cursivas). Otro más consigna lo que abba Arsenio dijo a un hermano afligido: “‘Ve, come, bebe, duerme y no trabajes; pero *no salgas de la celda*’. Pues sabía que *la paciencia de la celda lleva al monje a observar su orden*” (Padres del desierto, 1986: A, §49; mis cursivas). Abba Moisés de Escete dijo a un hermano atacado por la acedia: “‘Ve, *siéntate en tu celda* y *tu celda te enseñará todo*” (Padres del desierto, 1986: M, §500; mis cursivas). Como vemos, la celda es una figura reiterada de la interioridad del hombre, de una exigencia de vuelta atenta sobre sí. La

6 Señalo en la referencia parentética a esta fuente la sección alfabética griega y el parágrafo de la edición aquí utilizada.

celda se presenta de forma llamativa como una extensión del ser monástico. Espacio y vida quedan en ella fuertemente involucrados. Es decir, para abba Moisés y sus compatriotas, *uno es donde vive*. La celda, emplazamiento ascético dentro de la espacialidad del *erēmos*, era para los eremitas un lugar de epifanía.

John Chryssavgis (2003) añade: “La celda es la simple cabaña o habitación, donde el monje vive solo. En la celda, sencillamente te quedas contigo mismo, te sientas con tus emociones y cierras la puerta a cualquier intrusión” (41). Pero esta soledad, precisamente, es algo más que una simple soledad: es un reconcentrarse en sí mismo. Es una soledad que medita y reza [*qui médite et qui prie*]. Para Chryssavgis, el significado de la celda eremítica trasciende la pura referencia material. Del mismo modo, en los *Exercitia Spiritualia*, Gertrud de Helfta (1256-1302) pensaba la celda monástica como un espacio construido por las prácticas espirituales. Para Chryssavgis (2003), “La celda simboliza el trabajo del alma. Al igual que el desierto, tampoco es un mero lugar; es un camino profundo del espíritu” (42). En términos parecidos, Carl Gustav Jung representó el desierto (*die Wüste*) en el Liber Primus, c. iv, del *Libro rojo*, como el desierto del sí mismo, el desierto del alma. Además, Chryssavgis (2003) escribe: “La estabilidad que aquí se exige no es física, sino espiritual. Todo el misterio del desierto se encierra en este único concepto de la celda” (42). La celda física se convierte en la expresión siempre buscada del lugar sin lugar que es el espacio de la interioridad —espacio que a su vez ha sido ya permeado y determinado por el ambiente que lo contiene—. El *erēmos* —el macrocosmos que habita el asceta, macrocosmos ascético él mismo— determina así los valores y las prácticas que constituyen la forma de vida eremítica. *El erēmos es la matriz misma de esos valores*. La forma de vida eremítica-ascética genera, a su vez, una interioridad, un temple (*kimochi*) particular que busca expresarse, como respuesta y reflejo, en el espacio exterior que la envuelve y permea. Por lo tanto, la celda se presenta como el espacio de interacción entre *erēmos* y eremita. En esta interacción *entre* paisaje e interioridad, el primero penetra y determina el modo de la segunda y ésta, a su vez, busca siempre su intervención y concreción en el primero. En fin, uno es donde vive y donde se vive es como uno es.

Victoria Cirlot (2017), estudiando los espacios monásticos medievales, así como la recuperación de la espacialidad en el pensamiento filosófico contemporáneo, escribe: “El lugar que es no lugar (*locus qui est non locus*)”, como llamaba san Agustín al espacio de la interioridad, reclama delimitación, contorno, forma, materiales; en definitiva, exige visibilidad. Busca sus correspondencias en las ar-

quitecturas existentes o incluso aspira a ser construido” (Cirlot, 2017: 115). Y más adelante dice, a propósito de la imagen de la “cabaña” en el pensamiento filosófico contemporáneo: “Al hablar de la ‘construcción de la cabaña’ me refiero a ese mirar y ver repentinamente un lugar, al encuentro con el paisaje exterior que tiene que ver con lo que sucede en el interior, a la búsqueda de un espacio acogedor y protector, al impulso constructivo que hace de una intuición, muchas veces vaga e incierta, una realidad física y material” (Cirlot, 2017: 117). Pues bien, en los eremitas cristianos de los primeros siglos hallamos esa preocupación constante por manifestar ese *locus qui est non locus*, es decir, el no-lugar. Pero este no-lugar, para ser precisos, más que referirse a la interioridad del ejercitante, se refiere a la *interidad* entre ejercitante y paisaje, al *entrambos*. Este punto de conjunción *entre* los dos espacios que se mantienen en perpetua fluctuación, uno en el otro, fue realizado en la celda: espacio diminuto, austero, hecho de barro, a veces angulado, a veces redondeado. En ese terruño del espacio se desenvolvían los ejercicios espirituales del asceta y ahí debía permanecer hasta la muerte. Hasta la perfección. En última instancia, hasta alcanzar la experiencia desertificante del alma: la ήσυχία.

El término *hesycasmo* deriva de la palabra griega *hēsycházō* (estar tranquilo o en reposo) y tiene al menos cuatro significados dentro de la tradición monacal. El que más me importa señalar aquí es el primero: *Hēsychia*

Es el camino del silencio, que busca, a través de un alejamiento radical de la sociedad, superar las divisiones y tensiones internas y convertirse así en “simple” (cf. Mt. 6:22) y “unificado” —que podría haber sido uno de los significados originales de la palabra *monje* (*monos*, *monastikos*, *monachos*)—. El camino de la contemplación y la oración se articula en los escritos de Evagrio Póntico (346-399). Ésta es quizá la definición clásica del *hesycasmo*. (Johnston y Kleinhenz, 2015: 586)

Si los abbas prescribían a los ascetas mantenerse en la celda era porque en este espacio heterotópico y de ejercitación espiritual se alcanzaba el estado de *hēsychia*. Técnicamente, *hēsychia* puede ser traducido como *tranquilidad*, *soledad*, *quietud* o *silencio* para designar estados o temples de ánimo; también como *vivir en paz* o *tranquilidad de ánimo* para designar una forma de vida; pero igual admite la traducción para designar un espacio específico: *lugar tranquilo* o *lugar desierto*. En ese diminuto espacio de la *interidad* de la celda, desertificado de *logismoi* y *démones*, Dios podía, por fin,

habitar. “La celda se convierte en el lugar de encuentro con Dios, el lugar donde Dios está” (Chryssavgis, 2003: 43). Tal como recuerdan Johnston y Kleinhenz, el hesicasta busca ir de la dispersión a la concentración atenta, de la dualidad a la unidad. Del ruido de los ídolos y *démones* al silencio de Dios. De hecho, la palabra griega para ‘salvación’ (σωτηρία, *soteria*) indica precisamente un sentido de plenitud e integridad. En un sentido watsujiano, esta integridad-*soteria* tiene que ver también con la no dualidad entre ejercitante y paisaje, es decir, con su unificación, su *ser-entrambos*.

El punto al que el eremita dirige su alma es un centro radiante, una morada interior, de acogida: es Dios. “El reino está dentro de vosotros” (*Sagrada Biblia*: 1944: Lc. 17: 21), es la máxima que da sentido a esta experiencia. La celda nos da acceso al refugio absoluto, a lo absoluto de la morada, escribe Bachelard. Para los eremitas cristianos, ese refugio absoluto sólo podía ser Dios. Pero un *boundless God*, como escribe Chrysavgiss.

La *hēsychia* es, entonces, ya de cierta forma el *erēmos* del alma, el desierto vuelto interior: el desierto mismo que permea hasta el fondo del alma. Tranquilidad y silencio. ¿No ha llegado el desierto a impregnar con su color el alma entera? El alma del eremita, ¿no es realmente un alma del desierto, un alma-desierto? ¿No ha entrado el eremita en perfecta simbiosis con el paisaje que habita? ¿No habita realmente el paisaje ya al hombre? Y el paisaje y el hombre, ¿no habitan ya el refugio absoluto y éste en ellos? Pero este refugio absoluto es un refugio sin forma, omniabarcante, que acoge todo en su seno. Contiene el adentro y el afuera, el aquí y el allá. Abba Besarión dijo a un hermano: “Dios está aquí y en todas partes” (Padres del desierto, 1986: B, §156). También, abba Daniel dijo a abba Amoes: “Dios está en la celda, y también afuera está Dios” (Padres del desierto, 1986: Δ, §187).

La literatura apoftegmática nunca abandonará la concepción de un Dios personal. Apotegmas como los de Besarión y Amoes son raros, pero ya anuncian la teología monacal por venir. Será Evagrio Póntico —heredero también de la espiritualidad del *erēmos*— quien aventure especulaciones de un mayor calibre al respecto. La prevención contra la imagen del Dios personal, del Dios antropomórfico, recorre gran parte de la última sección de su *De Oratione*. Ahí escribe, por ejemplo, que el monje nunca debe intentar “ver una forma o figura durante la oración” (Evagrio Póntico, 1979: §114).⁷ En el estado de oración pura, dice Evagrio, el alma no debe buscar ver a Dios bajo ninguna forma, pues Dios carece de forma: “Cuando estés

7 De esta fuente señalo en la referencia parentética el párrafo de la edición consultada.

orando no formes dentro de ti imagen alguna de la Deidad, y no dejes que tu intelecto sea marcado por la impresión de cualquier forma; sino que aproxima lo Inmaterial de un modo igualmente inmaterial” (Evagrio Póntico, 1979: §67). Para Evagrio, la oración pura, que es contemplación pura, trasciende toda forma, representación y pensamiento. Aquí encontramos las semillas de la teología iconoclasta cristiana posterior. A propósito, Freud (2015) sostenía, en *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, que la irrepresentabilidad del Dios judío, “la prohibición de hacerse una imagen de Dios, es decir, la obligación de venerar a un Dios al que no se puede ver” (131), pudo deberse a escrúpulos frente al uso mágico del ídolo. También, sospechaba que esa interdicción iconoclasta respondía a la necesidad de liberar a Israel de los antiguos dioses (ídolos) egipcios. Este dispositivo teológico operó el triunfo de la intelectualidad sobre la sensualidad, dice Freud. El triunfo de las exigencias del *superyó*. Sin embargo, bajo la luz de la perspectiva de Watsuji —que afirma que el *fūdo* determina incluso los valores religiosos de una comunidad humana—, y a la luz del ascetismo cristiano, cabe preguntar: ¿pudo haber sido la experiencia del *fūdo erēmos* lo que orientó a estas tradiciones espirituales hacia la irrepresentabilidad teológica? Después de todo, ¿por qué de la experiencia del *paisaje ascético* no derivaría una *teología apofática* como la de Evagrio Póntico o Pseudo Dionisio?

Conclusión

Watsuji defiende que la experiencia del *fūdo sabaku* queda definida por 1) la experiencia del paisaje como un lugar amenazante y de muerte que tiene que ser dominado, 2) una determinación hacia el lado *gen* del hombre, es decir, hacia su dimensión social-política, y 3) la formación de la imagen del Dios personal en la religión. Sin embargo, esta breve incursión en el eremitismo-ascético del cristianismo primitivo nos ha revelado otra experiencia.

La experiencia del *fūdo erēmos* está definida por 1) la vivencia de la ambientalidad como una región de muerte, es cierto; sin embargo, esa inminencia de la muerte no incita la sobreposición afirmativa de la voluntad, sino a su declive y negación: el *erēmos* es el *paisaje ascético* del que el hombre deriva los valores que determinan la forma de vida ascética-eremítica; 2) una forma de vida que privilegiaba la dimensión *nin* del hombre, es decir, su dimensión individual, frente al insoportable *gen*, que no sólo oprimía sus vidas, sino que también amenazaba la posibilidad de su salvación (*unificación-soteria*); 3) la experiencia de la *hēsychia*, cuyo contenido perfila una

concepción impersonal de Dios, un Dios sin forma, irrepresentable, que está en la interioridad de la celda, y también afuera, como el refugio absoluto que todo lo acoge en su seno.

Referencias bibliográficas

ATHANASE D'ALEXANDRIE. (2004). *Vie d'Antoine* (Gerhardus J. M. Bartelink, Trad.) Les Éditions du Cerf.

BACHELARD, Gaston. (1961). *La Poétique de l'Espace*. Presses Universitaires de France.

CABRERA, Isabel. (2011). “El Dios de arena. Una reflexión sobre la mística del desierto”. En Isabel Cabrera, *El Dios de arena y otros ensayos* (pp. 35-68). Universidad Nacional Autónoma de México.

CANER, Daniel. (2003). *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. University of California Press.

CIRLOT, Victoria. (2017). “Construyendo la cabaña. Aproximaciones a la realidad interior”. En Victoria Cirlot y Blanca Garí (Eds.), *El monasterio interior* (pp. 115-137). Fragmenta Editorial.

CHRYSSAVGIS, John. (2003). *In the Heart of the Desert. The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*. World Wisdom Inc.

DAVIS, Stephen J. (2018). *Monasticism. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

EVAGRIO PÓNTICO. (1979). *On Prayer*. En G. E. H. Palmer et al. (Eds.), *The Philokalia. The Complete Text*, vol. 1 (pp. 55-71). Faber and Faber Limited.

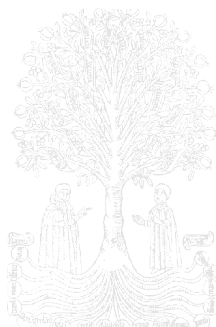
FOUCAULT, Michel. (1984). “Espacios diferentes”. En Víctor Goldstein (Trad. y Ed.), *El cuerpo utópico. Las heterotopías* (pp. 63-81). Nueva Visión.

FREUD, Sigmund. (2015). *El hombre Moisés y la religión monoteísta. Tres ensayos* (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Akal.

JOHNSTON, William M.; KLEINHENZ, Christopher (Eds.). (2015 [2000]). *Encyclopedia of Monasticism*, Volume 1&2. Routledge.

KASULIS, Thomas P. (2019). *La filosofía japonesa en su historia* (Raquel Bouso García, Trad.). Herder.

- LACARRIÈRE, Jacques. (1964). *Los hombres ebrios de Dios* (Antonio Valiente, Trad.). Ayma.
- PADRES DEL DESIERTO. (1986). *Los dichos de los padres del desierto. Colección alfabética de los apotegmas* (Martín de Elizalde, Trad.). Ediciones Paulinas.
- LURKER, Manfred. (2018). *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Herder.
- SAGRADA BIBLIA (Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, Trads.). (1944). Biblioteca de Autores Cristianos.
- WATSUJI, Tetsuro. (2006 [1935]). *Antropología del paisaje: climas, culturas y religiones* (Juan Masiá y Anselmo Mataix, Trads.). Ediciones Sígueme.



¿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 *H is 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, Agustín 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/>

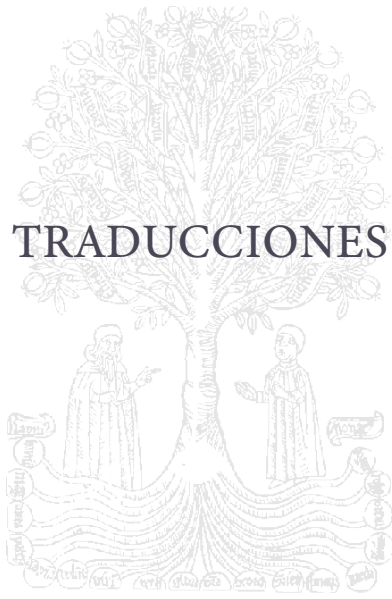
TIMOTHY. (2015, 5 de febrero). “The Terroir of Self” [entrada de blog]. *Natural Musing: Observing, Studying, & Interpreting*. Recuperado de <https://naturalmusing.org/2015/02/05/the-terroir-of-self/>

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.





LA CARTA DE FREGE A LINKE:
INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTA CRÍTICA¹

Ricardo ALCOCER URUETA²

Institut für Philosophie

UNIVERSITÄT WIEN | Viena, Austria

Contacto: ricardo.alcocer.urueta@univie.ac.at

Introducción

Paul Ferdinand Linke nació el 15 de marzo de 1876 en Staßfurt (Salzlandkreis, Sajonia-Anhalt) y murió el 19 de junio de 1955 en Brannenburg (Rosenheim, Alta Baviera). Estudió la carrera de Psicología en Leipzig y se doctoró en 1901, bajo la dirección de Wilhelm Wundt, con un trabajo sobre la teoría del conocimiento de David Hume. En 1907 se habilitó como profesor en Jena, donde coincidió con Gottlob Frege.

Linke se interesó críticamente en la fenomenología de Husserl y se pronunció a favor de una fenomenología centrada en el objeto, o sea, por la llamada *Gegenstandsphänomenologie*, que lo aproximaba al pensamiento de Alexius Meinong y Carl Stumpf, alumnos de Franz Brentano y condiscípulos del propio Husserl. Linke estaba convencido de que la verdad lógica resulta crucial para la fundamentación del conocimiento y eso explica su simpatía por la obra de Bernard Bolzano y Gottlob Frege.³

Al inicio de la carta que nos ocupa, Frege menciona un ensayo de Linke sobre la invención y el convencionalismo en lo tocante a las definiciones (véase Linke, 1919/20). Pero la importancia de esto es marginal, pues, a diferencia de otros personajes que mantuvieron correspondencia con Frege —Richard Avenarius, Rudolf Carnap, David Hilbert, Edmund Husserl, Giuseppe Peano, Bertrand Russell,

1 Traducción de la carta xxviii/2 Frege an Linke 24.8.1919, en *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*; edición, introducción, notas y registro de Gottfried Gabriel, Friedrich Kambartely Christian Thiel, Hamburgo, FelixMeiner, Philosophische Bibliothek 321, 1980, pp. 113-116

2 Financiado por el Fondo Austriaco para el Fomento de la Investigación Científica (FWF) [M 3075-G: *Klassische Ontologie: Die Untersuchung des Seienden durch eine flektierte prädikative Struktur*]

3 Sobre la vida de Linke, su lugar en la historia de la fenomenología y su admiración intelectual por Frege, véase Dempe (1957), Spiegelberg (1982) y Linke (1946), en este orden.

Ludwig Wittgenstein, etcétera—, Linke ocupa una posición modesta en la historia del pensamiento. El valor de la carta reside más bien en que el interés de Linke por la diferencia entre la igualdad y la identidad le brinda a Frege una ocasión de aclarar nociones cruciales para su doctrina, a saber: “nota característica” [*Merkmal*], “propiedad” [*Eigenschaft*], “sentido” [*Sinn*], “referencia” [*Bedeutung*], “concepto” [*Begriff*] y “objeto” [*Gegenstand*]. Desde luego, esas nociones son abordadas en *Die Grundlagen der Arithmetik*, *Über Sinn und Bedeutung*, *Über Begriff und Gegenstand* y otros escritos, pero la carta a Linke contiene una exposición sencilla que echa mano de la gramática tradicional —lo que llama la atención, ya que Frege no esperaba mucho del lenguaje natural—. Dada la inquietud de Linke, la exposición gira en torno a la importantísima distinción entre el uso predicativo y el uso ecuativo del verbo *sein* ‘ser’. Recordemos que, para Frege, el verbo *sein* en oraciones ecuativas no puede reducirse a un simple signo de predicación, sino que aporta contenido propio.

Traducción de la carta de Frege a Linke

Bad Kleinen en Mecklemburgo, a 24 de agosto de 1919

Muy estimado señor colega:

Muchísimas gracias por el envío de su ensayo y por la forma en que usted hace mención del mío en él. Con lo que dice sobre los literatos y el relativismo estoy completamente de acuerdo. ‘Formal’⁴ es una de esas palabras que se presentan con gusto allí donde faltan los conceptos. Aun así, me resulta dudoso que usted haya tenido éxito en la tan deseable fundamentación de la ética. Esa cuestión, me parece, debe reservarse todavía para una reflexión posterior.

Encontré una carta suya del 2 de agosto de 1916, la cual había de servir como introducción a una entrevista oral. Más tarde me visitó usted, en efecto, si no me

4 Todas las comillas aparecen en el texto alemán, pero yo distingo entre aquellas que destacan nombres, piezas léxicas o segmentos discursivos (‘’) y aquellas que encierran citas (“”). Tanto las cursivas como las versalitas son más: con las primeras señalo conceptos o descripciones y con las segundas indico los constituyentes semánticos que Frege llama ‘Merkmale’. A veces repongo información entre corchetes ([]).

equivoco, con el colega Koebe;⁵ pero del contenido de su carta, según recuerdo, casi no se habló. La carta aborda la cuestión de si el signo matemático de igualdad significa igualdad o identidad. Usted escribía entonces: “La igualdad es un caso especial de distinción y significa la identidad, en un sentido⁶ determinado o en relación con una nota característica (ideal), de varios objetos distintos”.

Aquí yo diría ‘concordancia’ en lugar de ‘identidad’; pues, hablando con propiedad, los objetos distintos en absoluto son idénticos, si bien pueden concordar en algún sentido, p. ej., en lo tocante al color. Si la igualdad no es identidad, sino concordancia en algún sentido, entonces la palabra ‘igual’ carece prácticamente de contenido si no se añade en qué sentido se establece la concordancia; pues, dados dos objetos, casi siempre se podrá especificar algún sentido en el que ambos concuerden. Los matemáticos opinarán la mayor parte de las veces que el signo de igualdad no significa identidad. Pero si uno les pregunta qué significa, en qué sentido concuerda lo designado a izquierda y derecha, probablemente darán respuestas muy distintas.

En el uso de las palabras ‘nota característica’ y ‘propiedad’, ‘concepto’ y ‘objeto’, no estamos completamente de acuerdo. Yo distingo las primeras dos así: AZUL, SEDA y CINTA son notas características, no propiedades, del concepto *cinta azul de seda*, porque el concepto no es azul, ni de seda ni una cinta. Pero una cosa individual que tengo en la mano puede caer bajo el concepto *cinta azul de seda*, y esa cosa es, en efecto, azul. Azul es una de sus propiedades. Las notas características de un concepto son propiedades de los objetos que caen bajo ese concepto.⁷ El uso predicativo es distintivo de lo que hace referencia a un concepto. Propiamente hablando, la cópula tiene que incluirse en el signo del concepto. Al margen de la cópula, dicho signo puede consistir en un adjetivo o en un nombre común que aparezca sin artículo o con artículo indefinido, y que además pueda estar acompañado de atributos. En lugar de la cópula vinculada a un adjetivo, o a un nombre común, también puede hallarse la tercera persona de un verbo. Un objeto puede designarse mediante un nombre propio o mediante un signo —p. ej., ‘el vencedor de Austerlitz’— capaz de reemplazar a un nombre propio (nombre individual). Mediante la adjunción del artículo definido

5 Paul Koebe (1882-1945), profesor de matemáticas en la Universidad de Jena

6 Para convertir con naturalidad la locución *in einer Hinsicht*, a veces traduzco *Hinsicht* ‘respecto’ como *sentido*. Téngase en cuenta que Frege hace un uso técnico del término *Sinn* ‘sentido’, traducido aquí como *sentido**.

7 Literalmente: “Una nota característica de un concepto es propiedad de un objeto que cae bajo él” [*Ein Merkmal eines Begriffes ist Eigenschaft eines unter ihm fallenden Gegenstandes*].

o de un determinante demostrativo⁸ se construye un nombre individual a partir de un nombre común. Esto, no obstante, sólo está propiamente permitido si el concepto que corresponde al nombre común no está vacío, y si sólo un objeto cae bajo él. El objeto designado mediante el nombre individual así construido cae, entonces, bajo el concepto del nombre común y tiene las notas características de ese concepto en calidad de propiedades.

Como ejemplo de identidad ponía usted en su carta: “El objeto referido mediante los conceptos *perdedor de Waterloo* y *vencedor de Austerlitz*, *triángulo equiángulo* y *equilátero*”. Usted confunde aquí cosas muy distintas. ‘Perdedor de Waterloo’ es un nombre común, al igual que ‘vencedor de Austerlitz’. Ambos designan conceptos y no objetos. Cabe, desde luego, formar nombres individuales a partir de ellos: ‘el perdedor de Waterloo’, ‘el vencedor de Austerlitz’. ‘Triángulo equiángulo’ no designa objeto alguno, y tampoco puede formarse un nombre individual con el artículo definido a partir de esa [frase]. Por eso no usaría yo la expresión “el objeto referido con el concepto triángulo equiángulo”. Aquí, un objeto no es idéntico a un objeto, sino que un concepto es coextensivo con un concepto. No se puede hablar propiamente de identidad entre conceptos.

Usted escribía: “La nota característica PRODUCTO no se ajusta en absoluto a 7 más 5”. 7 más 5 se presenta como un nombre propio. En caso de conseguir su propósito, significa un objeto. Según mi forma de usar las palabras ‘nota característica’ y ‘propiedad’, no puede hablarse aquí de una nota característica, sino solamente de propiedades.

Ahora bien, desde luego que la propiedad de ser un producto no es reconocible inmediatamente a partir de la designación ‘7 más 5’; pero tampoco la propiedad de ser vencedor de Austerlitz puede deducirse sin más a partir de la designación ‘el perdedor de Waterloo’. Bien puede reconocerse a partir del nombre individual tal o cual propiedad del objeto designado, pero no hay razón por la que todas las propiedades de lo designado tengan que reconocerse así. ¿Por qué el perdedor de Waterloo no debería tener propiedades que no sean notas características del concepto *perdedor de Waterloo*? Comparemos la oración ‘ $7 + 5 = 12$ ’, o, en palabras, ‘La suma de 7 & 5 es 12’, con la oración ‘7 + 5 es un número par’. Desde un punto de vista puramente lingüístico parece tratarse del mismo caso; pero el lenguaje oculta

8 Frege dice *Demonstrativpronomen* porque no distingue entre pronombre y determinante demostrativo. *Este* es un determinante en *Este lápiz es mío* y un pronombre en *Este es mi lápiz*.

aquí, como tantas veces, la forma en que suceden las cosas.⁹ En la segunda oración tenemos el uso ordinario del ‘es’ como cópula. Semejante uso es reconocible con la mayor claridad cuando el predicado lingüístico consiste en el ‘es’ y un adjetivo o un sustantivo abstracto¹⁰ sin artículo o con el artículo indefinido (‘es un número par’), mientras que el sujeto gramatical es el nombre de un objeto (‘7 + 5’ o ‘la suma de 7 y 5’). Tenemos, por tanto, la subsunción de un objeto bajo un concepto. Completamente distinto es el caso en que el predicado gramatical consiste en el ‘es’ y el nombre de un objeto (‘12’). Los dos nombres de objeto, entre los cuales se halla entonces el ‘es’, son intercambiables, de modo que uno puede convertir ‘7 + 5 = 12’ en ‘12 = 7 + 5’. Tenemos, por tanto, una ecuación. En este caso, el ‘es’ tiene el sentido* del signo de igualdad y contiene una parte esencial del sentido* del predicado, mientras que, en calidad de cópula, no tiene sentido* propio y sólo da a conocer el predicado como tal. En la oración ‘Napoleón es perdedor de Waterloo’ tenemos una subsunción como sentido*; en la oración ‘Napoleón es el perdedor de Waterloo’ tenemos una ecuación. Lo designado a la izquierda es lo mismo que lo designado a la derecha, al igual que en la oración ‘el perdedor de Waterloo es el vencedor de Austerlitz’ o que en la oración ‘7 + 5 es 6 · 2’. Pero estos nombres de objeto, aunque hacen referencia a lo mismo, tienen distinto sentido*, y por eso los pensamientos expresados en las oraciones ‘7 + 5 es 7 + 5’, ‘7 + 5 es 12’, ‘7 + 5 es 6 · 2’ son distintos; pues el sentido* de una parte de la oración es parte del sentido* de la oración, es decir, del pensamiento expresado en la oración.

Que un pensamiento sea una ecuación no excluye que también sea una subsunción. Podemos convertir la oración ‘Napoleón es el perdedor de Waterloo’ en ‘Napoleón es idéntico al perdedor de Waterloo’; y aquí Napoleón es subsumido, ciertamente no bajo *el perdedor de Waterloo*, sino bajo el concepto *idéntico al perdedor de Waterloo*.

Ahora bien, usted prosigue: “Sólo cuando considero 7 + 5 y 2 · 6 con respecto a una nota característica completamente determinada, a saber, el valor numérico que corresponde a ambos, sólo entonces puedo hablar de la identidad de ambos”.

9 Con ‘la forma en que suceden las cosas’ traduzco *Sachverhalt*, que no significa simplemente *situación* o *estado de cosas*.

10 Frege escribe *Begriffswort* ‘palabra-de/para-concepto’: un sinónimo de *Abstraktum* que suele designar sustantivos abstractos como *felicidad*. Nótese que Frege ejemplifica con un nombre común, a saber, con ‘número par’.

Pues bien, según mi interpretación, el valor numérico no es una nota característica ni una propiedad de $7 + 5$, sino que ese valor numérico es $7 + 5$ mismo. Sólo hay una suma de $7 + 5$ y a esa designo yo mediante ‘la suma de 7 y 5’, o mediante ‘ $7 + 5$ ’, o también mediante ‘ $6 \cdot 2$ ’. Desde luego, yo puedo decir: a ‘ $7 + 5$ ’, o sea, a esta combinación de signos, le corresponde un valor numérico, pero no como nota característica, sino como referencia.

Espero no haberlo aburrido con estas explicaciones, que terminaron siendo un tanto instructivas. Me resultó necesario pronunciarme a fondo sobre esta cuestión de una vez.

Reciba los mejores saludos

de su incondicional

G. Frege

Los verbos no son símbolos matemáticos: nota crítica a la carta de Frege a Linke

La distinción entre diversos “usos”, “sentidos” o “significados” del verbo *ser* (o de sus homólogos indoeuropeos) viene frecuentemente acompañada de una crítica al lenguaje natural. Los que formulan esa crítica pueden limitarse a desaprobar que las lenguas (indoeuropeas) empleen un mismo verbo para expresar diferentes nociones, o pueden también exaltar el “lenguaje simbólico” y proyectar el simbolismo lógico-matemático sobre la lengua, es decir, sobre el sistema lingüístico. Mill (1878: 174-178) padre y Mill (2011: 103-106) hijo figuran entre los primeros, mientras que Russell (1920: 172), Wittgenstein (2001: 30-32; *Tractatus*, 3.323-327) y Frege figuran entre los segundos. En efecto, Frege no sólo analizó el verbo *sein* como si fuera un signo matemático, sino que también denunció la imprecisión del lenguaje natural y destacó las virtudes semánticas de su conceptografía:

Uno advierte desde aquí cuán fácilmente es verse conducido a través del lenguaje a concepciones equivocadas [*falschen Auffassungen*] y cuánto valor debe tener para la filosofía, por tanto, escapar al dominio del lenguaje [*Herrschaft der Sprache*]. Cuando uno intenta construir con otros medios un sistema de signos [*Zeichensystem*] sobre fundamentos completamente distintos, como yo lo intenté al inventar mi conceptografía [*Begriffsschrift*], uno se da de bruces, por decirlo así, con las falsas analogías del lenguaje. (Frege, 1983: 74-75)

Ciertamente llama la atención que Frege afirme en la carta a Linke que el lenguaje encubre la diferencia entre *subsunción* y *ecuación*, ya que él mismo caracteriza esas dos operaciones mediante sintagmas definidos y no definidos, es decir, mediante distinciones disponibles en la lengua alemana. Sin embargo, no pretendo defender ahora la idoneidad lógica de la lengua, sino recordar que los verbos son elementos lingüísticos complejos y no símbolos matemáticos. Concretamente, me propongo mostrar que el análisis de las oraciones con el verbo *sein* puede pasar por alto asuntos cruciales si se concentra en la capacidad referencial de los sintagmas posverbiales.

Por extraño que parezca, Frege encuentra una diferencia semántica entre el verbo de la oración (1) y el verbo de la oración (2).

- (1) *Napoleon ist Besiegter von Waterloo*
'Napoleón es perdedor de Waterloo'
- (2) *Napoleon ist der Besiegte von Waterloo*
'Napoleón es el perdedor de Waterloo'

El primero de estos verbos carecería de contenido y sólo introduciría el predicado propiamente dicho. El segundo aportaría contenido y denotaría identidad. Ahora bien, independientemente de que la diferencia semántica entre (1) y (2) recaiga de alguna manera en el verbo —lo que puede ponerse seriamente en duda—, hay propiedades comunes al verbo de (1) y al verbo de (2) que escapan al examen de Frege.

Frege asimila los predicados de (3), (4) y (5) en la medida en que todos ellos “hacen referencia a un concepto”. En efecto, el propio Frege le aclara a Linke que un concepto es referido, o bien mediante el verbo *sein* vinculado a un sintagma adjetival o nominal no definido, como el de (3) o (4), o bien mediante un verbo cualquiera, por ejemplo, el de (5).

- (3) *Sokrates ist fettleibig*
'Sócrates es/está obeso'
- (4) *Sokrates ist ein Trinker*
'Sócrates es un borracho'
- (5) *Sokrates liest eine Rede vor*
'Sócrates lee un discurso en voz alta'

Pero si observamos los segmentos posverbales de estas oraciones, notaremos que *fettleibig* no tiene caso gramatical y que *ein Trinker* y *eine Rede* difieren claramente por el caso. Mientras que *ein Trinker* está en nominativo, *eine Rede* está en acusativo. Por lo tanto, desde este punto de vista, el segmento posverbal de (4) es comparable al de (6), pero no al de (7), que se corresponde más bien con el de (5).

- (6) *Sokrates ist der Lehrmeister Platons*
‘Sócrates es el maestro de Platón’
- (7) *Sokrates kennt den Befehlshaber der Schlacht von Potidaia*
‘Sócrates conoce al comandante de la Batalla de Potidea’

Un análisis riguroso de las oraciones (3), (4), (5), (6) y (7) debe considerar las marcas de caso. El caso gramatical indica morfológicamente que el significado léxico de los verbos *vorlesen* ‘leer en voz alta’ y *kennen* ‘conocer’ requiere participantes, es decir, argumentos con determinadas funciones semánticas. Piénsese, por ejemplo, que el conocimiento requiere sujetos cognoscentes y objetos conocidos. Pero la situación es diferente cuando se trata del verbo *sein*, pues los sintagmas posverbales de (4) y (6) concuerdan en caso con sus correspondientes sintagmas preverbales, y el adjetivo predicado en (3) ni siquiera está flexionado. Evidentemente, esta diferencia no depende de la capacidad referencial de los sintagmas posverbales y está relacionada con el significado del verbo en cada oración; esto es claro al menos tratándose de verbos transitivos como los de (5) y (7).

Atribuirle significado específico al verbo en (6) puede llevarnos a pensar que el verbo “ecuativo” *sein* requiere dos argumentos (véase Geist, 2006: 32), tal como el verbo transitivo *kennen* en (7) selecciona un participante activo y otro pasivo de conformidad con su significado, a saber: los participantes representados por el sujeto en nominativo y el objeto en acusativo. Pero las marcas de caso no reflejan una discrepancia entre (4) y (6), sino entre (4) y (5). De hecho, si ignoramos la capacidad referencial de los sintagmas en cuestión y nos fijamos solamente en las marcas de caso, que son indicaciones sistemáticas de la lengua, no vemos una correspondencia entre (4) y (5), sino entre (4) y (6). El sintagma posverbal de (4), donde el verbo no tendría valor “ecuativo”, presenta el mismo caso que el sintagma posverbal de (6), donde el verbo sí tendría ese valor. En cambio, los sintagmas posverbales de (5) y (7), a pesar de diferir en capacidad referencial, presentan el mismo caso por razones semánticas. Por lo tanto, aunque los sintagmas posverbales de (4) y

(5) tienen la misma capacidad referencial, (4) y (6) coinciden entre sí en lo tocante al caso, y esta correlación requiere una explicación lingüística, ya que el caso pone de manifiesto relaciones sintácticas y semánticas entre los elementos de la oración.

Frege analiza las oraciones desde una perspectiva lógico-matemática, pero no lingüística. Sus intereses logicistas revelan incluso preocupaciones ontológicas, como, por ejemplo, que los sintagmas nominales definidos designen solamente un objeto (nombre propio [*Eigenname*], nombre individual [*Einzelname*], nombre de objeto [*Gegenstandsnamen*]), pero el caso gramatical en las oraciones con *sein* le tiene sin cuidado. Esto resulta extraño porque Frege sí repara en el caso de los grupos nominales cuando caracteriza el pensamiento en *Über Begriff und Gegenstand*:

Las palabras *objeto* y *concepto* sólo servirían, entonces, para indicar la distinta posición [*Stellung*] en la relación. Uno puede proceder así; pero quien crea que con eso evita la dificultad está muy equivocado. Ésta sólo se posterga, pues no todas las partes de un pensamiento pueden estar completas [*abgeschlossen*], sino que por lo menos una tiene que estar de cierta forma insaturada [*ungesättigt*] o ser predicativa; de otro modo no se adherirían entre sí [*würden sie nicht aneinander haften*]. Así, por ejemplo, el sentido* del compuesto verbal [*Wortverbindung*] “el número 2” no se adhiere al de la expresión “el concepto *número primo*” sin un medio vinculante [*Bindemittel*]. Empleamos tal [medio] en la oración “el número 2 cae bajo el concepto *número primo*”. Está contenido en las palabras “cae bajo” [*fällt unter*], las cuales requieren una doble complementación [*Ergänzung*]: mediante un sujeto y un acusativo; y sólo por esa insaturación [*Ungesättigkeit*] de su sentido son dichas [palabras] capaces de servir como miembro vinculante [*Bindeglied*]. Sólo cuando ellas son complementadas en este doble sentido, tenemos un sentido* completo [*einen abgeschlossenen Sinn*]; tenemos un pensamiento [*einen Gedanken*]. (Frege 1990: 177-178)

Comoquiera que sea, no se puede conocer el papel del verbo en (4) y (6) si no se sabe por qué los sintagmas posverbiales de ambas oraciones están en nominativo. Cualquier investigación que tome el verbo *sein* como lo que es, es decir, como una palabra que cumple determinadas funciones en la oración, debe esclarecer cómo opera ese verbo en estructuras gramaticales como (3), (4) y (6) y responder las siguientes preguntas:

- a. ¿Se puede expresar el significado íntegro de (4) y (6) sin el verbo *sein*?
- b. ¿Se puede comparar el papel de *sein* en (4) y (6) con el de *vorlesen* y *kennen* en (5) y (7)?
- c. ¿Qué tipo de información aporta el verbo *sein* en (3), (4) y (6)?
- d. ¿Qué funciones —pragmáticas, semánticas o morfosintácticas— desempeña el verbo *sein* en (3), (4) y (6)?
- e. ¿Cuáles son las relaciones estructurales o de dependencia entre los elementos de (3), (4) y (6)?
- f. ¿Cómo se explica el caso nominativo de las frases posverbiales de (4) y (6) a partir de lo anterior?
- g. ¿Cómo se explica el adjetivo no flexionado en (3) a partir de ello?

No me corresponde contestar ahora estas preguntas,¹¹ pero las observaciones anteriores me permiten concluir algo. Uno puede distinguir la capacidad referencial de los sintagmas en (1) y en (2), pero la correlación entre determinados sintagmas y determinadas operaciones lógicas no esclarece la función del verbo en esas oraciones. Antes bien, tomar los verbos como *sein* por símbolos lógico-matemáticos puede hacernos perder de vista las propiedades de esas palabras en cuanto verbos. Después de todo, algunas lenguas prescinden facultativa o sistemáticamente del verbo al construir oraciones nominales (por ejemplo, el griego clásico y el ruso, respectivamente)¹² y es posible expresar “subsunción” y “ecuación” mediante oraciones nominales carentes de verbo o a través de aposiciones, como sucede en (8) y (9).

(8) Sor Juana Inés de la Cruz, monja novohispana

(9) Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid Campeador

Quien pretenda estudiar de manera integral el verbo *sein* no debe explorar solamente la capacidad referencial de los sintagmas que flanquean ese verbo. Para analizar satisfactoriamente el verbo *sein* (o cualquiera de sus homólogos indoeuropeos), hay que señalar la diferencia entre ese verbo y todos los demás; no hay que limitarse

11 Las respuestas pertinentes son de índole gramatical, como las ofrecidas por Zifonun *et al.* (1997: 1105-1117), Tarvainen (2000: 60-63), *Duden* (2016: 819-827, 984) y Eisenberg (2020: 88-93), por dar algunos ejemplos.

12 Por no hablar de las lenguas que cuentan con cópulas no verbales o con cópulas no manifiestas.

a distinguirlo de los verbos que se construyen sin atributo, sino que hay que discernirlo también de los verbos que parecen ajustarse al mismo contexto gramatical. Por ejemplo, aunque los verbos no auxiliares en (10), (11) y (12) difieren léxicamente de *sein*, el adjetivo *nüchtern* en (10) no está flexionado y los sintagmas posverbiales de (11) y (12) presentan el mismo caso que los sintagmas preverbiales correspondientes, a saber, el nominativo.

(10) *Sokrates blieb nüchtern*

‘Sócrates se mantuvo sobrio’

(11) *Platon wurde der prominenteste Philosoph Athens*

‘Platón llegó a ser el filósofo más destacado de Atenas’

(12) *Niemand ist ein besserer Ontologe als Aristoteles geworden*

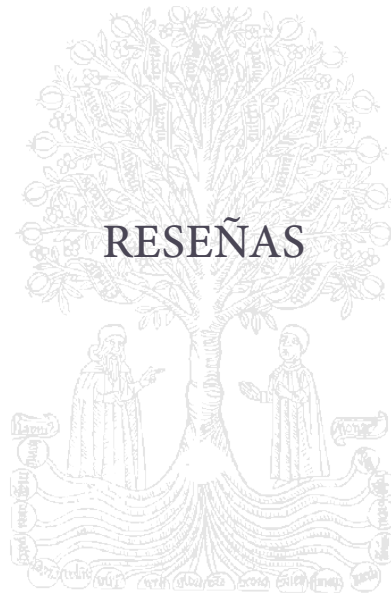
‘Nadie ha llegado a ser un mejor ontólogo que Aristóteles’

Referencias bibliográficas

- DEMPE, Hellmuth. (1957). “Paul Ferdinand Linke. Ein Leben für Philosophieren im sokratischen Geiste”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11(2), 262-275.
- DUDEN. (2016). “Der Satz”. En Angelika Wöllstein (Ed.), *Duden. Der Duden in zwölf Bänden. Das Standardwerk zur deutschen Sprache. Band 4: Die Grammatik* (9na edición; pp. 775-1072). Dudenverlag.
- EISENBERG, Peter. (2020). *Grundriss der deutschen Grammatik: Der Satz* (5ta edición). J. B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-00743-8>
- FREGE, Gottlob (1983 [a. de 1884]). “[Dialog mit Pünjer über Existenz]”. En Hans Hermes, Friedrich Kambartel y Friedrich Kaulbach (Eds.), *Nachgelassene Schriften* (2da edición; pp. 60-75). Felix Meiner Verlag.
- FREGE, Gottlob. (1990 [1892]). “Über Begriff und Gegenstand”. En Ignacio Angelelli (Ed.), *Kleine Schriften* (2a edición; pp. 167-178). Georg Olms.
- GEIST, Ljudmila. (2006). *Die Kopula und ihre Komplemente. Zur Kompositionalität in Kopulasätzen*. Max Niemeyer Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783110891744>

- LINKE, Paul Ferdinand. (1919/20). “König Literat und die Ethik”. *Die Tat. Monatschrift für die Zukunft deutscher Kultur*, 11, 359-381.
- LINKE, Paul Ferdinand. (1946). “Gottlob Frege als Philosoph”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1(1), 75-99.
- MILL, James. (1878 [1829]). *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, vol. 1 (John Stuart Mill, Ed.; 2da edición). Longmans.
- MILL, John Stuart. (2011 [1843]). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*, vol. 1 (8va edición). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139149839>
- RUSSELL, Bertrand. (1920 [1919]). *Introduction to Mathematical Philosophy* (2a edición). George Allen and Unwin.
- SPIEGELBERG, Herbert. (1982). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Martinus Nijhoff.
- TARVAINEN, Kalevi. (2000). *Einführung in die Dependenzgrammatik* (2a edición). Max Niemeyer Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783110920673>
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2001 [1921]). *Logisch-philosophische Abhandlung / Tractatus logico-philosophicus* (Edición crítica de Brian McGuinness y Joachim Schulte, 2da edición). Suhrkamp.
- ZIFONUN, Gisela; HOFFMANN, Ludger; STRECKER, Bruno. (1997). *Grammatik der deutschen Sprache*, vol. 1. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110872163>





MUÑOZ, María Teresa. (2020). *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*. Bonilla Artigas.

No es frecuente contar, en el campo de la filosofía, con textos de vocación didáctica y orientados a dilucidar temas complejos de filósofos y filósofas, al menos en apariencia, asistemáticos. Más difícil aún si las temáticas estudiadas se encuentran diseminadas en los escritos de toda una vida. Caracterizar, ubicar y clarificar los conceptos estructurantes de un pensamiento filosófico es una tarea que implica conocer la integridad de la obra. Es una virtud tener la capacidad de confeccionar una investigación rigurosa a partir de propuestas esparcidas en diversos escritos, para darla a conocer entre los no especialistas en el tema o entre los estudiantes. María Teresa Muñoz tiene esta capacidad y así lo demuestra en el libro *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*, una investigación donde nos ofrece un acercamiento a la obra de la filósofa política cuyo pensamiento resuena en nuestros espacios universitarios y en la filosofía política contemporánea.

A lo largo de todo el libro, Muñoz sostiene un diálogo fructífero y enriquecedor con muchos de los estudiosos arendtianos contemporáneos, con quienes confronta sus planteamientos para asentar con y desde ellos una propuesta propia, a saber: una interpretación de la propuesta arendtiana desde el republicanismo cívico. En este texto se llevan a cabo una serie de trazados conceptuales bien delineados que facilitan la comprensión de las categorías arendtianas articuladoras de lo político “desde un acercamiento a los conceptos que lo sostienen” (13).

Con el fin de evitar las abstracciones que alejan a los sujetos de la vida activa, Arendt bus-

có indagar el origen de los conceptos y entenderlos como herramientas para la construcción del mundo común. Arendt “trata de calibrar hasta qué punto un concepto determinado se ha alejado de sus orígenes y traza además la imbricación de los conceptos durante el transcurso del tiempo, señalando puntos de confusión lingüística y conceptual” (14). Con ello, pretende un desvelamiento de las experiencias humanas que dan lugar a los conceptos políticos para, desde ahí, rescatar su sentido originario. Muñoz considera que “este modelo de análisis conceptual es el que pone de manifiesto más claramente el carácter filosófico de la mirada arendtiana a los fenómenos políticos” (13). Y es también este modelo de análisis el que se recupera en la obra que estamos reseñando.

El totalitarismo fue el detonante para que la filósofa alemana buscara pensar más allá de las “categorías de la filosofía política tradicional” (14), creando nuevas nociones y criterios de juicio a través de la literatura, la historia y la poesía para pensar “sin las barandillas” establecidas por la tradición del pensar político. Se trata “de una renovación conceptual y metodológica de la filosofía a partir de una revisión de sus supuestos más enraizados” (29). La obra de Arendt consiste en ejercicios de pensamiento que no aspiran a alcanzar certezas inductivas o deductivas; ejercicios en los que se recuperan las propuestas de teóricos políticos tradicionales con una mirada novedosa, a decir de Muñoz (37). Desde ahí sostiene que la reflexión de Arendt “es un intento de comprensión asistemática de la política desde una especie de ontología del espacio público” (15), reflexión que nos coloca “en la pregunta sobre la posibilidad de los fenómenos

mismos” (15). Se trata de una reflexión que no se pretende acerca de los fundamentos, sino desde la aceptación de la contingencia de los fenómenos. El pensar arendtiano se produce a partir de los acontecimientos y de las experiencias vividas. Y desde ahí, insiste Muñoz, es que han de repensarse las categorías heredadas del pensamiento arendtiano, sólo como herencias, pero sin testamento, como piensa Fina Birulés.

María Teresa Muñoz evidencia las sendas que marcó Arendt a través del rescate, el examen, y la dilucidación de las ideas arendtianas que Muñoz expone de manera diáfana. Su objetivo se cifra en el análisis de tres conceptos fundamentales: la ciudadanía, el espacio público y el juicio. Como señala su autora, su análisis tiene “la mirada puesta en la teoría del juicio que puede extraerse de las últimas e inconclusas reflexiones arendtianas acerca de la capacidad de juzgar” (19).

Es de justa consideración la inteligente articulación del capitulado que no es casual ni fortuita. Los temas y conceptos se van engarzando de manera escrupulosa y reflexiva, concatenando con precisión teórica los conceptos imprescindibles para comprender el constructo arendtiano. Así, el itinerario argumentativo del libro parte de la relación entre filosofía y política. Muñoz pondera la condición de Arendt como pensadora de frontera, dando cuenta de una visión de los fenómenos políticos que se generan en los intersticios de la teoría política y la filosofía. En este primer momento, la autora plantea con claridad la unidad del pensamiento arendtiano. Desde su lectura, no debe interpretarse que en la trayectoria intelectual de Arendt haya momentos más políticos o más filosóficos, sino que insiste en la continuidad y articulación del pensar arendtiano, a través de su eje medular: el interés por construir y preservar un espacio público deliberativo y respetuoso con la pluralidad (20). Además, siguiendo la lectura de Bernstein, Muñoz sostiene que, si bien Arendt no es una filósofa sistemática, en su obra es po-

sible localizar “toda una red de conceptos que conforman un sistema filosófico” (20). De esta manera, desde la idea de intersticio entre la teoría política y la filosofía, y desde la noción de sistema filosófico como red de conceptos, se busca rastrear la noción de acción política, eje de la propuesta arendtiana que posibilita pensar lo político como espacio de edificación de lo humano.

Las metáforas resultan de enorme riqueza para el edificio teórico de Arendt. Por ello, en el libro se analizan varias de ellas con la finalidad de despejar tanto el concepto de ciudadanía como el de espacio público (62). La originalidad del “sistema en red de conceptos arendtianos”, tal y como interpreta Muñoz, se manifiesta en la importancia dada a la narración de relatos, la reconstrucción de biografías y el uso de metáforas para llevar a cabo su labor en cuanto teórica política, diría Arendt, y también como filósofa política, diría Muñoz.

Muñoz considera que el concepto de ciudadanía subyacente a la propuesta arendtiana tiene de fondo la concepción republicana que involucra las virtudes públicas, la participación política, la capacidad de autogobierno de los sujetos mediante el compromiso en la esfera pública y una identidad en términos políticos que se construye en el mundo común (65). Este concepto de ciudadanía republicana tiene una extensa riqueza y, por ello, es que vuelve a él en el capítulo cuarto y deja una impronta en las conclusiones.

Muñoz juzga lo realizado por la filósofa judía “como un intento de comprensión de la política desde una especie de ontología del espacio público y la condición humana” (20). Desde esta interpretación, en el segundo capítulo se analiza la idea de ciudadano y su condición pública a través del despliegue de varios prototipos de ciudadanía: el paria consciente, el héroe y un modelo central para el juicio —el espectador reflexivo—. Todos estos ejemplos de ciudadanía pueden entresacarse de las descrip-

ciones narradas por Arendt. La autora cierra el capítulo perfilando un concepto de ciudadanía y enfatizando el peso central del espacio público y la acción en el entramado de las relaciones humanas. Se atisba ya desde este capítulo la lectura republicana que Muñoz ofrece de la propuesta de Hannah Arendt.

La aclaración de lo que significa la metáfora del espacio público resulta cardinal. Se analizan en el capítulo tercero, dedicado a esta categoría, dos acepciones: *espacio de aparición*, por un lado, y *mundo común*, por el otro. Es el concepto de espacio público, a decir de la autora, lo que constituye el trasfondo del libro; es ahí donde se lleva a cabo la acción y el discurso. Desde estas capacidades se indagan los paradigmas de ciudadanos postulados por Arendt resaltando los elementos que dan cuenta de una ciudadanía republicana que le interesa rescatar a María Teresa Muñoz.

Un tema muy sugerente es el acercamiento a “la amistad cívica en un mundo común” que compone el segundo inciso del cuarto capítulo titulado “Juicio político y ciudadanía democrática”. Se trata de ponderar a la amistad cívica como un punto importante para comprender el juicio político “como ámbito para la acción deliberativa de constitución del espacio público” (94). La autora recupera aquí la amistad de los antiguos caracterizada por la *philia*, según la cual una vida humana sin amigos no vale la pena de ser vivida. Esta amistad no implica intimidad sino compromiso compartido con la construcción de un mundo en común. El juicio compartido acerca de lo justo es concordia, amistad entre conciudadanos, según asienta Aristóteles. De esta manera, como apunta la autora de la mano de Beiner, juzgar es *juzgar con*; ese *juzgar con* es ser amigo; y juzgar bien es lo principal de la política (95).

Muñoz afirma que la amistad de los antiguos permite construir un espacio de aparición de las identidades diversas y plurales, al no eli-

minar las distinciones ni implicar identificación o unidad. Para ella, “la noción de amistad aristotélica que vincula amistad, comunidad y justicia nos permite considerar a ésta como elemento indispensable de la vida pública” (96). Por el contrario, la intimidad que pretende la amistad moderna como *eros*, suprime las distinciones, elimina el mundo compartido y el espacio público, elementos que son, por definición, espacios de pluralidad.

Esta idea de amistad cívica aristotélica, leída a la luz del respeto mutuo kantiano, implica un *sensus communis* —un sentido comunitario, en términos arendtianos— que se enlaza con la idea de pensar poniéndose en el lugar de los demás. Esto hace que estemos insertos en el mundo común compartido sin dejar de lado nuestra identidad. Como señala la cita de Arendt que la autora inserta: en el pensar representativo se trata “de ser y pensar dentro de mi propia identidad como en realidad no soy” (97). La capacidad de pensamiento representativo será más fuerte al valorar cualquier asunto desde diversos puntos de vista; cuantos más sea posible imaginarme, más amplia será dicha capacidad (97). Esta cuestión es fundamental porque la facultad de juicio hace posible integrarnos al espacio público, interrelacionando acción y discurso. Así se construye el mundo común que es compartido y definido intersubjetivamente. La capacidad de juicio es central para dar sentido a nuestra vida juntos, para habitar y construir nuestro mundo común (98). Para que ese ejercicio de la capacidad de juicio se logre, se requiere de una actitud de amistad cívica que se ratifica como condición indispensable para la acción intersubjetiva, la deliberación y el juicio crítico y político (98), y para, desde este último, lograr una ciudadanía democrática. Así pues, el pensamiento representativo y su vínculo con la amistad cívica resultan fundamentales, ya que inauguran la posibilidad de pensar “en lo que somos capaces de ver desde posiciones que

no son las nuestras”; esto, señala Muñoz “nos abre a la posibilidad de pensar representativamente y juzgar reflexivamente” (99).

Asimismo, resulta interesante el acercamiento a la noción de mundo común. La reivindicación del mundo en común como elemento básico del espacio público abre oportunidades para vivir la pluralidad y llevar a cabo la acción, la deliberación y el discurso. Ese mundo común se conforma con diferentes perspectivas y con actos imaginativos desde la pluralidad; en ese sentido es un espacio público instaurado a partir de la expresión pública de la pluralidad de concepciones (99). Ese mundo común es además el espacio en donde las cosas se vuelven públicas, como apunta la autora con Zerilli, y se crea mediante una acción en concierto, siempre resguardando la pluralidad. Desde ahí se buscan los acuerdos debatidos, deliberados y argumentados que parten de los juicios emitidos dentro de los marcos de una ciudadanía democrática.

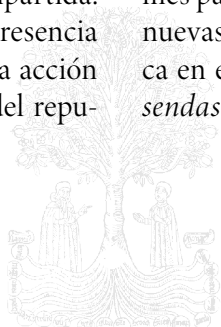
Así, la ciudadanía arendtiana articula, en ese espacio público a través del ejercicio del juicio, la libertad política y la pluralidad que se realizan en el mundo común. Muñoz identifica las nociones de comunidad política y ciudadanía propuestas por Arendt con ideales republicanos. Para ello considera tres conceptos clave en el pensamiento arendtiano: *libertad política*, *ley* y *poder*. La autora explica con detalle la relevancia de la libertad política y su carácter fundamentalmente común. La libertad es la práctica de la ciudadanía y se refiere siempre a la acción humana como capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo y de manera compartida. La libertad se garantiza gracias a la presencia de la ley y del poder que se fragua en la acción en conjunto. La característica propia del repu-

blicanismo arendtiano es, para Muñoz, que el mundo común no está construido ni a partir del concepto de individuo posesivo ni por una voluntad general, sino que está “permeado por la condición ontológica de la esfera pública que es la pluralidad” (111).

El libro *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política* ofrece estos caminos planteados por Arendt a través de una propuesta de democracia participativa vinculada con la concepción republicana (138). La autora destaca las categorías arendtianas del espacio público como espacio de aparición y mundo común, la libertad política y el poder concertado de los muchos. La caracterización previa de estos tres conceptos permite a Muñoz defender una caracterización de la ciudadanía que implica la participación y el compromiso de los miembros con su comunidad; un modelo de democracia no restringida a la democracia representativa ni a un mecanismo meramente procedimental de elección de los gobernantes, sino que demanda una forma de vida. De este modo, busca confrontar el modelo arendtiano con los modelos de espacio público, de ciudadanía y de poder político propios de la democracia representativa liberal.

Tenemos en nuestras manos un libro de fina factura, con una argumentación fluida que incorpora una organización clara de los temas políticos más destacados en la obra de Arendt. Con esto, María Teresa Muñoz busca hilvanar las sendas abiertas para pensar y habitar lo político en la actualidad. Por ello, esta obra resulta hoy en día de una pertinencia y relevancia enormes para todos aquéllos y aquéllas que busquen nuevas rutas para la reflexión y la acción política en el espacio público. Se abren aquí *Nuevas sendas para la política*.

Dora Elvira García-G.



ANGUIANO LAGOS, Omar. (2021). *Jazz y marxismo. Modelo para armar*.
Universidad Nacional Autónoma de México.

Jazz y marxismo. Modelo para armar es la primera publicación de Omar Anguiano Lagos, jazzista, Maestro en Filosofía y miembro del Seminario Permanente de Filosofía en América Latina que dirige Carlos Oliva Mendoza en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. No solamente es la primera publicación del autor: también se trata de la primera obra en México que aborda las complejidades jazzísticas como las propias de un marxismo crítico y contemporáneo. Ante la importancia que representa dicho libro para los estudios de la filosofía de la música en nuestro país, me permito hacer una serie de señalamientos.

El texto presenta una estructura original: es un encabalgamiento entre *El capital* y una brillante interpretación del jazz a la manera de un contrapunto musical, como su mismo autor lo propone. Esta propuesta metodológica de redacción es ya un elemento original que vale la pena destacar, pues en el texto existen, siempre, “dos voces” que mantienen un ritmo casi continuo y que proponen una relectura original de *El capital*. De la misma manera, rastrea algunas similitudes tanto de estilo como históricas entre el jazz y la obra magna de Marx. Desde este punto, el texto es importante, ya que logra hacer una reconstrucción histórica tanto del jazz como de la obra de madurez de Marx. No sólo eso, sino que (lo cual tal vez sea lo más admirable) logra interrelacionarlos muy bien. Aquí cabe anotar una pequeña observación, pues, si bien en la música el contrapunto es un elemento que hace resaltar el aspecto melódico, en la lectura parece, de cierta manera, complicarla. A pesar de esta aparente dificultad que pueda

tener el texto, la forma de escribirlo es una propuesta original, cuestión que hace mucha falta en las publicaciones de filosofía en nuestro país. Una pregunta guía del texto es ¿qué es el jazz como práctica musical desde la perspectiva de la teoría marxista?

La tesis más importante del texto, que el autor propone explicar durante la primera parte, es la propuesta de interpretación de que el jazz es la materialización del pensamiento musical cuando se reflexiona sobre la esclavitud disfrazada del capital industrial. Para esto, el autor propone el concepto de *esclavitud absoluta*. La esclavitud será el puente más firme con el que, constantemente, comunica la obra de Marx con el origen del jazz. El autor asegura: “La línea de continuidad entre la ‘esclavitud política’ y la ‘esclavitud económica’, una vez que puede expresarse musicalmente, es en realidad lo que da origen al jazz como una práctica musical de consecuencias estéticas relevantes a principios del siglo xx” (Anguiano Lagos, 2021: 28). Esta propuesta original es, también, de largo alcance para posteriores publicaciones al respecto. Además, logra dar una lectura propia y revitalizadora de la obra máxima del filósofo de Tréveris.

A consecuencia del desarrollo de esta tesis, se plantea que los orígenes del jazz como del capitalismo son similares: la esclavitud, la migración forzada y el juego desigual del poder político y económico. Así, el jazz es entendido como un intento constante de salir del origen. En ese sentido, el autor entiende al jazz como una dislocación o un conjunto de *dislocaciones* (del tiempo musical homogéneo, de la partitura y de la personalización de los tonos musicales):

dislocaciones fugaces, momentos de ruptura casi imperceptibles, rupturas que regresan a la forma anterior y en su lugar quedan como pequeñas cicatrices. En todo este entramado de dislocaciones, las notas *blue* (disminuciones microtonales de los sonidos musicales) asumen un juego de transmutación interesante: una ambivalencia entre afinado-desafinado, triste-alegre, mayor-menor, realidad-deseo.

Las similitudes que enumera desde un principio el autor entre *El capital* y el jazz, aunque empiezan por parecer epidérmicas, van mostrándonos sus profundidades. El carácter de inconclusos, por ejemplo, será una similitud que se irá complejizando a lo largo del texto hasta llegar a su propuesta de las dislocaciones. De la misma manera, la relación histórica en la que surgen va tomando mayor importancia en tanto se desarrollan las tesis de trabajo del autor, pues de parecer un simple dato histórico, el análisis sobre el jazz se entrecruza, desde este dato, con la circulación dineraria capitalista. ¿Cómo es posible esto? Gracias a la incorporación —*sub-sunción* sería la palabra precisa— de la música a la forma mercancía. Así, la estructura musical está ligada con la *economía política de la música*, como bien aseguraría Jacques Attali en *Ruidos* (1995). Al respecto asegura el autor:

La diferencia más profunda entre el jazz y la forma “tema con variaciones” en la Europa moderna es causada por las relaciones entre la música y la circulación del dinero, o sea la economía política de la música. La combinatoria de los sonidos responde a la economía política de la música y no al revés. Mozart sabía improvisar magistralmente (al igual que Bach, por citar otro referente canónico de la música occidental), pero en el tiempo en que vivió no existía un mercado para que él pudiera haber ganado dinero improvisando música al piano en tabernas, bares o funerales. (Anguiano Lagos, 2021: 44-45)

No se puede pasar por alto el guiño a Cortázar, que lejos del subtítulo del libro, “Un modelo para armar”, aparece algunas veces en el texto como adepto al jazz: “así va el mundo y el jazz es como un pájaro que migra o emigra o inmigra o transmigra, saltabarreras, burlaaduanas...” (Cortázar, 2004: 79), escribe en *Rayuela* y lo recuerda este autor: el jazz como una *perspectiva de realidad*, no solamente como música-mercancía. Con la incorporación casi fantasmagórica de Cortázar al respecto, hay que recordar que *Rayuela* es también un texto jazzístico y esto no es menor cuestión, pues se resalta el juego de recreación que aporta el jazz, la obra de Cortázar y *El capital* mismo. La deformación propia de estos elementos se traduce en la dislocación jazzística de las formas musicales; ¿cómo son dichas dislocaciones? Haré un breve comentario de cada una de ellas.

La dislocación del tiempo musical

El tiempo musical es visto por el autor como una máquina que realiza la medición del tiempo en la música, desde el átomo temporal que es el segundo. El compás es la herramienta predilecta de dicha máquina y la síncopa su manera de proceder (propia del jazz). ¿El resultado? Una melodía deforme, una evasión constante al desarrollo de la misma —negación melódica, aunque para dicha negación es requerida ella misma; máquina del tiempo que tiene uno de sus mejores momentos con la invención del metrónomo de Maelzel: la gloria del tiempo homogéneo—. La negación melódica requiere, pues, de la melodía como forma musical; en este sentido no existe la plena libertad, así como en el capitalismo tampoco. Por esto, “sabiendo que la libertad es imposible, al menos intenta desenfocar el punto material de la ‘nueva esclavitud’ —la capitalista— que se expresa en el contrato de trabajo por salario” (Anguiano Lagos, 2021: 94).

Sobre la dislocación que se debe a la máquina de la interpretación apegada al diagrama o partitura musical

La tecnología moderna, que es la partitura de origen carolingio, fue subsumida por el capitalismo, presentándose ahora como mercancía. No todo fenómeno moderno es necesariamente capitalista, aseguró Echeverría. El no uso de la partitura —digamos mejor, su dislocación— es relevante al tener en cuenta que los músicos de la diáspora hacia Nueva Orleans fueron formados bajo el régimen de esta maquinaria. La forma de composición jazzística también representa una dislocación de la división del trabajo musical (compositores, orquestadores, arreglistas, ejecutantes) propio del capitalismo. La ausencia —aunque no total— de la partitura juega un papel económico con la improvisación. En este sentido, la partitura, los cancioneros, etcétera, como mercancías, juegan un papel importante.

Dislocación de la máquina de tonos

La maquinaria de tonos no es más que el sistema musical occidental dodecafónico. Esto es, una máquina de producción del sentido sonoro musical. El juego de identidad de los sonidos musicales (notas) devela la importancia de personalizar los sonidos por medio de un registro de hertzios específico, personificación que se logra con la ayuda de la materialización que otorga su escritura en la otra maquinaria que es la partitura. Así, el jazz sería ese movimiento de despersonalización —más bien, de su intento; un intento de *fantasmagorizar*, como lo propone su autor, a los sonidos musicales; un intento por hacer ver la artificialidad identitaria del sistema de sentido musical—. Esta labor, en parte, se realiza con las notas *blue*, esas notas que crean su propio territorio en un sistema que naturalmente no les tiene un lugar. El jazz otorga al ruido un lugar en el sistema musical, dando así sentido a lo que no lo tenía. Dichos

sonidos funcionan como notas fantasmas aportando una síntesis negativa el estilo de lo que Evodio Escalante llama el “lado moridor” de José Revueltas, es decir, una síntesis negativa que, lejos de llegar en espiral al progreso, va creando “movimientos de descenso y degradación” (Escalante, 2014: 22).

El jazz ha logrado darse paso, junto con sus desarrollos posteriores como el swing, por medio del dismantelamiento de estas tres maquinarias. Para el autor, se trata “en términos técnicos de tres grandes sistemas semióticos de codificación y sub-codificación del sonido, para la transmisión de un sentido musical, que se desarrollaron primero como rasgos de modernidades culturales no-capitalistas, pero que, paulatinamente, fueron subsumidos (integrados sistemáticamente), por el modo de intercambio capitalista” (Anguiano Lagos, 2021: 80). El jazz se presenta como una mercancía poderosa, pues al tiempo que se presenta como tal, disloca su maquinaria basal. El estudio de estas tres máquinas de sentido posiciona al autor desde un marxismo de corte echeverriano, es decir, desde un estudio semiótico de la mercancía jazz como productora/dislocadora del sentido musical.

Para terminar, dejo una última anotación respecto a las menciones sobre el Sonido 13 de Julián Carrillo que nos otorga este autor. Él afirma:

Por su parte, en México, el compositor y científico potosino Julián Carrillo (1875-1965), con su “teoría de sonido 13”, constituye un hito en la modernidad musical pues ofreció una comprensión acústico-musical capaz de minar no sólo el sentido de la combinatoria tonal, sino también las bases mismas del “sistema temperado”: el sistema de doce notas que rige la música moderna europea desde que, paradigmáticamente, Johann Sebastian Bach escribió los 48 preludios y fugas para cada una de las 12 tonalidades

mayores y menores del álbum doble conocido como El clave (teclado) bien temperado (1722-1744). Por razones de espacio no es posible determinar aquí si las obras que Julián Carrillo compuso para sus instrumentos de “sonido 13” constituyen, como sí lo hace el jazz, una práctica musical de dislocación, aunque parece probable que así sea. El debate queda también abierto. (Anguiano Lagos, 2021: 86-87)

Más adelante lo reafirma: “Queda pendiente establecer, en estudios marxistas futuros, las conexiones internas entre la estrategia de dislocación jazzística, la propuesta estético científica del sonido 13 de Julián Carrillo, la estrategia barroca de ‘representación absoluta’, y la ruptura con la matriz musical diastemática,

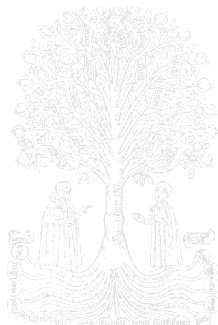
que realizan los músicos de ruptura en el siglo xx, mediante el uso de las ‘grafías musicales no-conconvencionales’” (Anguiano, 2021: 129-130). Ante estos vistos a la obra del maestro Carrillo, sería conveniente empezar este camino de investigación estudiando la propuesta de Tino Contreras en la grabación *Quinto Sol. Música infinita*, en donde incorpora el arpa en dieciseisavos de tono de Julián Carrillo ejecutada por la fallecida Estrella Newman.

Hasta aquí dejo estos breves comentarios sobre dicha obra que, si no me equivoco, junto con el artículo “Filosofía de la música. El adiós a la música de las esferas” de Carlos Oliva, inaugura los estudios marxistas de la música en México, si es que de aquí en adelante podemos hablar en tales términos.

Luis Guillermo Martínez Gutiérrez

Referencias bibliográficas

- ANGUIANO LAGOS, Omar. (2021). *Jazz y marxismo. Modelo para armar*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- ATTALI, Jacques. (1997). *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música* (Ana María Palos, Trad.). Siglo XXI.
- CORTÁZAR, Julio. (2004). *Rayuela*. Biblioteca Ayacucho.
- ESCALANTE, Evodio. (2014). *José Revueltas. Una literatura del “lado moridor”*. Fondo de Cultura Económica.



TORRES GARZA, Elsa Elia. (2021). *La dramaturgia filosófica de Kierkegaard y su influencia en el drama moderno*. Universidad Iberoamericana.

Kierkegaard, ese Teseo que, rompiendo el compromiso con su Ariadna, decide permanecer en el laberinto de la existencia. Los meandros de este laberinto se construyen a la par que una dramaturgia. Esta dramaturgia es la que le interesa destacar a Elsa Torres como una propuesta de lectura de lo que se pone en juego en la anómala escritura filosófica de Kierkegaard.

¿De qué trata *La dramaturgia filosófica de Kierkegaard y su influencia en el drama moderno*? ¿De abordar el teatro desde la filosofía o a la filosofía desde el teatro? Ambos abordajes son posibles, aunque en el acercamiento de Elsa Torres se privilegie el primero. La tragedia, la comedia y la tragicomedia son reflexionadas desde el pensamiento existencial, pensamiento que, a su vez, incorpora a su devenir las variantes que el teatro le proporciona. Para señalar el modo en que se teje esto, nos apoyamos en algunos pasajes del libro de Elsa Torres y, en su comentario, no pretendemos sino advertir que, efectivamente, hay pensamientos que nos hacen ver lo que en el teatro no miramos ni con catalejos.

Una primera muestra del drama que se escenifica en el pensamiento existencial de Kierkegaard se encuentra en su recurso a la pseudonimia, recurso que, si bien enmascara, también descubre:

Kierkegaard echaría mano de la dramaturgia independientemente de su realización escénica formal. Si bien no utilizó los recur-

sos de la representación que exigiría la cristalización del libreto teatral y de sus componentes (personajes y tramas) de una forma fáctica y unitaria, los utilizó en cambio de una forma textual fragmentaria a través de sus pseudónimos y sus *dramatis personae*, máscaras con las cuales acceder al drama del pensamiento desde diversos puntos de vista, necesariamente polémicos y contradictorios pero, sobre todo, para abrir un panorama de tomas de posición existenciales, plenamente probadas por la experiencia vivida. (25)

Frente al sujeto que, encumbrado en la cima desde donde la razón identifica a todo con la necesidad constitutiva de la sustancia, el pseudónimo se toma la libertad de ponerle minúscula a todo, empezando por su propio enmascaramiento, y, en este sentido, multiplica y diferencia los senderos cuyo recorrido no pretende ser más, pero tampoco menos, que tentativas reflexivas de la experiencia de la existencia. Estas tentativas se recogen y se varían en una escritura polifónica. Así, el pseudónimo descubre la libertad que, queriendo escapar de la angustia, consigue tan sólo que ésta se le adhiera más estremece-doramente y, en este temblor, decidiéndose en su propia nada, salta para caer en la relación consigo mismo, o con los otros o con Dios. En una reveladora digresión, a Elsa Torres no se le escapa que en la libertad que se escritura bajo la pseudonimia se desvía la energía sexual del individuo Kierkegaard. En esta sublimación despunta también el carácter dramático de su pensamiento.

Esta revelación es un componente más del misterio. Su propia comunicación rechaza el saber para sí completo, y la escritura misma se ofrece como el testimonio de un ser paradójico, de una interioridad turbulenta y conflictiva que sugiere su propio devenir diversificando sus tramas, mismas que requieren de la lectura cómplice para develarse ya sea de manera trágica, cómica o tragicómica. Y el propio modo de descifrar requerirá que a éste nunca se le despoje del todo de lo intrincado y misterioso del devenir existencial al que nos aproxima. Parece que aquí se inserta el acertijo que Elsa Torres desliza al calificar a su libro como un estudio que “recurre a cierto lirismo alentado por la naturaleza misma del tema que lo desarrolla” (17) ¿En qué consiste este lirismo? ¿El tema de la dramaturgia desarrolla al lirismo, o el lirismo desarrolla a la tragedia, la comedia y la tragicomedia? La lectura de Kierkegaard que nos propone Elsa Torres se pone en juego en la ambigüedad: una lectura que, si bien se peca de la no poca dosis de broma y de engaño —de humor— que se destila en el recurso a los autores pseudónimos, es lo bastante penetrante para no intentar descorder el velo, sino para ver en este una táctica pública para dar forma a los movimientos interiores de la existencia:

Kierkegaard concentró en el título general de *Estudios estéticos* todo lo escrito de forma pseudónima. Y es este concierto de voces el que requirió esa *escritura anómala* —pues llamarla *sui generis* o peculiar sería quedarse cortos— cuya comunicación indirecta persistirá puntualmente como método antropológico (donde presuntamente el yo del individuo devendrá ante sí mismo, como singular), sirviéndose de una semántica irónica y humorística. (31)

El recurso irónico y humorista conlleva unas exigencias reflexivo-literarias que, a su vez, tensan la expresión de lo estético en rela-

ción con lo ético y, sobre todo, con lo religioso. Esta tensión —que cimbra la libertad al confrontarla con su propia angustia— es la que salta en la vida entretejiendo, dice Elsa Torres, “la triple trama de los estadios de la existencia como escenarios” (32). Estos escenarios distan mucho del mero decorado; son el descubrimiento, puesto en escena, de la actuación del existente atravesado por la autoconsciencia irónica. “La ironía será el recurso indispensable para la articulación y el robustecimiento de una visión basada en la existencia del singular (*den Enkelte*), esa que permite el paso de la reflexión a la resolución” (42-43). Este paso no cancela el trasvase mutuo: la reflexión puede ser apasionada y la resolución reflexiva, y la comunicación que se establece entre ambas abre la polivalencia de la ironía y, por tanto, las múltiples formas históricas de afirmarla que, rastreando sus ambiguas metamorfosis —de Sócrates a los románticos alemanes— Elsa Torres persigue hasta llegar al propio Kierkegaard, en donde localiza una transformación decisiva:

Aquí y allá connotará a la ironía como el *confinium* del estadio estético, y gracias a éste se podrá dar lugar al salto mortal efectuado desde la *cima* de la reflexión hasta el salto (cismático en gran medida) de la decisión, de la resolución, de la renuncia de la vida inmediata en aras de un riesgo más definitivo, decisorio y responsable de la yoidad. De hecho, la ironía podrá radicalizarse hasta tornarse en humor. El humor resultará más decisivo a la hora de hacer frente al devenir existencial. (68)

La ironía lleva el estadio estético hasta la frontera en la que el individuo es en relación con los otros y, ahí mismo, inmerso en la seriedad de la vida, el humor se le aparece cargado de una sabiduría vital imprescindible. En el tratamiento de la tragedia, el trasvase entre la reflexión y la pasión obtiene su acercamiento más interesan-

te, en el sentido de que los acontecimientos nos convocan a tomar parte en ellos, no como meros espectadores, sino porque se nos presentan como algo que tenemos que resolver por nuestra cuenta. Este tratamiento teje la reflexión y la resolución desde lo sustancial —lo decisivo como destino en la tragedia antigua— hasta la acción soberana del individuo en la tragedia moderna.

Además de exponer la extraordinaria recreación que Kierkegaard hace de la tragedia de Antígona, en donde la angustia conecta la pena sustancial con el dolor reflexivo desencadenando la conciencia de un secreto irremediable, Elsa Torres se demora en tres siluetas, María, Elvira y Margarita, que aparecen, en este mismo orden, en el *Clavijo* de Goethe, en *Don Giovanni* de Mozart, y en el *Fausto* de Goethe. Desde ellas, se delinea el rostro de la tragedia moderna. Las tres figuras son un conjunto de líneas específicas alrededor de la dificultad, que colinda con la imposibilidad, de representar artísticamente la pena, sobre todo la pena reflexiva. “Aquí se hace referencia no a la teatralidad de la representación, fija y unitaria, sino a la teatralidad como devenir, como pasión imposible de retratar en un cuadro, de cerrar en una escena certera en su materialidad, en la sublimidad psicológica del espectador” (85). María o la existencia en la plenitud de la ruptura; Elvira o el desgarramiento por una venganza ambigua al querer retener y castigar al burlador amado; Margarita o la tragedia de la inocencia que, por amor al que la abandona, termina en la demencia y el crimen. En todas ellas la pena se interioriza, no sólo en relación con sus correspondientes personajes masculinos (Clavijo, Don Juan y Fausto), sino por el poder de cada una de ser referentes existenciales de su propia reflexión: “En las figuras femeninas kierkegaardianas, más allá del elemento trágico que las confina fuera del mundo, existe la posibilidad de una toma de conciencia de su condición y,

por ende, la posibilidad de una liberación, o sea de una elección que les permita reencontrar su lugar en un nuevo contexto, como individualidades autónomas” (92).

La modernidad de lo trágico alcanza la cumbre de la ambigüedad estético-religiosa en *Hamlet*, quizás la obra cumbre de Shakespeare: “Un agudo y perspicaz artista de la ironía cuya tarea heroica, lejos de ser cómica, se sostendrá en una soterrada conciencia trágica del sinsentido” (95). La duda postergadora de la reflexión, el simulacro de la locura así como la locura metódica, el teatro en el teatro como un juego de espejos en donde las pasiones, dice Elsa Torres, se reflejan provocando “reacciones súbitas y reveladoras” (97), así como el juramento, la melancolía y el duelo son todos elementos que nos muestran a Hamlet como un personaje moderno: un individuo desamparado que, en sus propios soliloquios, afronta la tarea de responder de sí mismo en un mundo desquiciado.

Y si el análisis de lo trágico resulta un tanto arduo, no lo es menos el acercamiento a lo cómico, ya que una de las potencias posibilistas del pensamiento de lo cómico es rehusarse a quedar encerrado en una definición. Remontándose al *Kinismo*¹ de la antigüedad griega, Elsa Torres destaca el carácter corrosivo del humor respecto a la solemnidad envarada de la cultura dominante. Lo cómico lleva al dolor a reírse de sí mismo, no tanto para vaciarlo de intensidad, sino para volverlo ligero, al revelarlo como irremediable. No es gratuito que el humor alcance sus cotas perturbadoras más altas precisamente en lo tragicómico. Y éste no es peculiar del héroe cuya forma de afrontar el sufrimiento lo ubica como perteneciente a una determinada época histórica; lo tragicómico arrolla a cualquiera en cualquier tiempo:

1 Utilizamos *Kinismo* para, siguiendo la sugerencia de Peter Sloterdijk, distinguirlo del descaro autocomplaciente que el cínico moderno puede adoptar.

Se debe cuidar muy bien el objeto que nos mueve a risa; no reír sin más de lo que nos despierta una pasión hostil (lo que de consuno nos arrastraría a la bajeza moral). Por el contrario, será más aconsejable poner el objeto de nuestras risas en lo que nos despierta simpatía e interés, en una continua e instructiva resistencia frente a lo gratuito. (115)

Lo cómico es una ruptura de la congruencia argumentativa en la que el discurso del sujeto es adecuado al objeto, y, ahí, roto, el sujeto se vuelca sobre su individualidad abriendo la posibilidad de encarar su propio conflicto en una visión más elevada. Johannes Climacus dice: “sin importar cuan desventurado se sea, existir siempre es bueno” (117).

La lupa de Kierkegaard, que Elsa Torres ha pulido con esmero en su acercamiento a la complejidad de su dramaturgia filosófica, le permite dirigir la mirada, por su propia cuenta y bajo su propio riesgo, a otros personajes extraños, personajes que, nacidos de la imaginación creadora de Henrik Ibsen, de August Strinberg y de Eugene O’Neill, deambulan taciturnos, insuficientes, llenos de contradicciones hasta desbordarse en la impotencia y, con ello, agregar matices a las figuras existenciales que Kierkegaard albergó y dio a luz, y que le permiten a Elsa Torres delinear su propio acercamiento a la modernidad.

Vale volver a repetir, como otros lo han hecho, que en Kierkegaard el pensamiento está fundido con su existencia personal, lo que hace a su obra un drama filosófico intrigante. Elsa

Torres lo expresa destacando el filón creador que esto supone:

El danés nunca dejó de ser un poeta después de todo. Enriqueció la pálida cotidianidad con una poética irónica jamás recompensada por ningún plan sistemático, por algún triunfo objetivo. Jugó hasta el último momento con el sentido *polívoco* de la vida humana y sus expresiones, poniéndose él mismo en la trama, como creador y como criatura, sin olvidar sus fuentes, sus leyes eternas. Dos vectores psíquicos y emocionales lo acompañarían siempre, dos fundaciones básicas de la condición humana: la *angustia* y la *desesperación*. (169-170)

Kierkegaard es uno de los mayores desencadenadores de las pasiones en el pensamiento moderno. Pero no lo hace con estridencias. Sabe mantener la distancia ante el *pathos* que desgarraría a los personajes conceptuales que crea; sabe crear formas sutiles de expresión cuando se trata de aludir a su propio secreto. Y, con esto, la errante existencia humana se descubre, sin explicarse nunca. Elsa Torres es consciente de que la oscuridad disgregada en la obra de Kierkegaard convoca una lectura que no se arroge la capacidad de producir una interpretación última. Sabe que, entre los secretos de la existencia, es más prudente moverse sin aspavientos, pero, a la vez, confiando en las resonancias que, como efectos de la lectura, acontecen en el pensamiento propio. Está a la altura del reto que ella misma se pone.

Crescenciano Grave

