

Una antropología filosófica del paisaje

Luciano Espinosa Rubio

Universidad de Salamanca

espinosa@usal.es



Fecha de recepción: 11-12-2013

Fecha de aceptación: 21-1-2014

Resumen

El ensayo ofrece algunas perspectivas filosóficas de la antropología del paisaje, y eso significa incluir tres aspectos de su influencia en la vida humana: *a)* el sentido biográfico; *b)* las relaciones inherentes entre naturaleza e historia, y *c)* el significado ontológico y vital que tiene en nuestra conducta. Por último, es interesante ver el paisaje —por estas mismas razones— como una especie de contrapeso a la virtualización creciente de lo real.

Palabras clave: paisaje; vida; naturaleza; historia; realidad.

Abstract. *A Philosophical Anthropology of landscape*

The paper gives some philosophical perspectives on the anthropology of landscape. This means including three aspects of its influence in the human life: *a)* the biographical sense, *b)* the inherent relations between nature and history and *c)* the ontological and vital meaning that it has in our behaviour. It is interesting, lastly, to see the landscape —for the same reasons— as a kind of counterbalance for the increasing virtualization of the real.

Keywords: landscape; life; nature; history; reality.

Sumario

- | | |
|--|--|
| 1. Presentación | 4. Lo vital: la <i>carne</i> común del mundo |
| 2. Lo existencial: paisaje con figuras | Para terminar |
| 3. Lo cultural: naturaleza e historia | Referencias bibliográficas |

1. Presentación

Resulta muy adecuado interpretar el paisaje como lugar de encuentro (literal y figurado) o cruce de caminos que permite establecer múltiples niveles de lectura, según muestra este volumen. Dentro del enfoque antropológico, es mucho más conocido el estudio sociocultural o empírico del mismo (la interacción del hombre y su medio vertida en tipos de vida —los registros etnográficos— que vinculan territorios con habitáculos, medios de subsistencia, instrumentos, códigos, etc.), mientras que el estudio propiamente filosófico parece más teórico e incluso ajeno al paisaje, que, por definición, está *fuera* del ser humano. Sin embargo, vamos a intentar realizar el segundo acercamiento en términos a la par sintéticos y transversales, por lo que se harán referencias a distintos aspectos del tema sin elegir uno en particular, dado que la vida los incluye a todos. No se trata de acumular elementos sin más ni de generar categorías huecas, sino de ofrecer un destilado o un mínimo común denominador que ayude a entender mejor la entraña misma del ser humano en diálogo con el paisaje.

La filosofía carga con la cruz de ser generalista y difusa, especulativa en el mal sentido de la palabra, aunque permite, a cambio, realizar una mirada de conjunto basada en la posibilidad de relacionar ámbitos, según el propósito clásico de abordar *lo común*. En el terreno antropológico elegido, eso significa combinar lo existencial y biográfico (primer epígrafe) con la cultura del paisaje que vincula naturaleza e historia (apartado segundo), hasta desembocar en una tercera vertiente ontológica de la vida que lo engloba todo. Dicho de otra manera, hay que partir de sujetos concretos que habitan y modifican paisajes, haciéndolos suyos de diversas maneras, *interiorizándolos*, lo que sólo puede entenderse dentro del marco de referencia más amplio de la objetivación colectiva, es decir, en forma de *exteriorizaciones* perdurables a lo largo del tiempo; para terminar con una visión comprehensiva que nace de lo que podría llamarse la *carne* del mundo, el sostén donde el adentro y el afuera se funden en la praxis. Terminaré con una reflexión final que aglutine esos aspectos en una nueva dirección. Veamos, pues, a qué *paisaje conceptual* nos llevan estas sendas.

2. Lo existencial: paisaje con figuras

Recuérdese que, al paisaje¹, lo completa el paisanaje, que el lugar reclama en su desnudez al sujeto que lo inviste de sentido, y por eso también se habla de un «paisaje humano» correlativo e inmerso en el otro. Ambos se imbrican de tal modo que son inseparables y recíprocos, como es obvio, aún antes de entrar en consideraciones etnológicas. Quiere decirse que las dimensiones geográfica, topográfica, biológica y estética que le son propias cobran el carácter unificado que denominamos *paisaje* sólo para quienes captan el todo simbólico, más allá

1. Lo entendemos aquí como natural y urbano, aunque se pone el acento en el primer tipo.

de las especializaciones fragmentadas de los animales que viven en un mundo circundante específico (*Umwelt*, según la antropología germana clásica). De ahí que los seres humanos escapen a los estímulos parciales y sean los únicos que *habitan* un territorio, es decir, los que lo otean desde la atalaya de la vida inteligente y sentimental para concertar variables y apropiarse mentalmente de él en alguna medida. Es la paradójica experiencia de estar dentro y fuera del entorno a la vez.

Así, por otro lado, se llega al punto de tener la conciencia de pertenecer a un *hogar* cuyo rostro visible es el paisaje, lo cual desborda los límites físicos de la propia casa o del propio terreno, hasta sentirse instalados en un conjunto —sea rural o urbano— que aglutina rasgos convergentes (orografía, clima, otros seres, vías de comunicación, agua, objetos manufacturados, arquitectura, colores..., y afectos), finalmente vividos de manera integrada en el día a día. Claro que esta experiencia básica se olvida con frecuencia, más aún dentro de los ambientes hipertecnificados, donde es habitual utilizar otra clase de expresiones tales como «ocupar y ordenar» el territorio, según resume la jerga administrativa al uso. Si se prefiere otro aspecto no menos ilustrativo, podríamos interpretar el gran invento del GPS (sin menoscabo de su utilidad) como epítome de la abstracción tecnológica que es signo de los tiempos, en tanto que permite abarcar el espacio en el que nos movemos a la vez que vaciarlo de contenido. Por el contrario, aquí se propone un uso antropológico ampliado (no utilitario ni esquemático) del vocablo *paisaje*, multívoco en sus relaciones con distintos registros.

2.1. La raíz ontológica de todos ellos es que los individuos sólo se reconocen a sí mismos como tales en relación con un contexto o con un escenario —que incluye a los demás sujetos—, cuya primera semblanza figurativa es un paisaje. Dicho de manera más concreta, toman conciencia adulta de existir —esto es, adoptan una perspectiva determinada que es única— en el seno de un marco de referencia físico, convertido, a su vez, en fachada visible de todo un mundo simbólico, donde la etimología de *mundus* remite al surco que, según los antiguos romanos, delimita el espacio habitado por el hombre. Esta es una de las vías primarias para conformar una identidad, de modo que construirse a sí mismo consiste en el proceso inicial de interacción física y simbólica con esa placenta ambiental más o menos acogedora que ya se da por supuesta y de la que apenas se es consciente. En resumen, venir al mundo es ingresar en un gran *metapaisaje* que incluye territorios, personas, otros seres vivos y cosas, sólo relativamente acotado por una cultura y que cada cual recorre poco a poco, al menos por las siguientes tres vías de acceso.

Bajo un punto de vista sincrónico, todos obedecemos a las premisas que implican un ensamblaje de paisajes naturales y humanos (la separación nítida de ambos tipos es imposible y tiene bastante de retórica, como es obvio, al igual que la que distingue lo natural del artificio, dado que sólo los humanos definen y ponen nombres). A partir de ahí, comienza a tejerse la experiencia propia de cada sujeto en relación con los lugares que habita, lo que se condensa en una

memoria personal (dentro de la común) que permite afirmar cierta autonomía subjetiva. Lo curioso es que uno se diferencia de aquellos paisajes físicos y simbólicos que le sostienen de entrada cuando traza su propio perfil gracias a (en contra de) lo que recibe: toda figura encaja a la par que contrasta respecto a un trasfondo. Dicho de otro modo, la dependencia y la independencia que siempre definen a una persona también son recíprocas en esto, de modo que, al cabo, todos somos interdependientes, y tal hecho sucede, además, en referencia a un hábitat. Semejante vínculo puede leerse también en un sentido ecológico lato que Edgar Morin ha llamado *principio ecosistémico de la complejidad* (Morin, 1984: 172 s.): la autonomía de cualquier individuo se alimenta del entorno, según el doble vínculo de que el sí mismo responde con estabilidad homeostática a las fluctuaciones externas y, al revés, un medio demasiado estático obliga al individuo a introducir cambios, de modo que se trata de un diálogo sin fin.

Nada más fácil que ver una segunda dimensión del asunto, esta vez evolutiva. Basta pensar en la historia filogenética de la especie, cuyo origen pronto se asocia a las peculiares características del paisaje primigenio que fue la sabana del África nororiental, por más que haya habido luego migraciones y muchos otros entornos y factores concurrentes en la hominización (anatómicos y sociales, adaptativos y creadores, etc.). Por otro lado, desde un enfoque ontogenético, la psicología evolutiva indica que la maduración del bebé requiere de impresiones afectivas y sensoriales que permiten el desarrollo de sus capacidades, primero psicomotrices y después intelectivas (según la célebre descripción de Piaget), estéticas y morales más tarde. El espacio y el tiempo, en fin, se articulan sin solución de continuidad mediante contenidos crecientemente simbolizados, ya sea para el *homo* que se hace *sapiens* o para el niño que crece y aprende. Lo decisivo en nuestro caso es que ambos procesos contienen una suerte de *memoria ambiental* constituida por aquellos nexos perceptivos del adentro y el afuera (un entorno físico y unas habilidades para desenvolverse en él), memoria asociada al resto de tipos intervinientes (la memoria genética de la especie, la cultural, la biográfica de cada uno, etc.), de manera que todo ello confiere estructura y densidad a la vida. Nadie habita en el vacío, claro está, y eso que denominamos *ambiente* —como el entorno para el desarrollo— requiere tener muy en cuenta al paisaje, por motivos evidentes, aunque a menudo quede olvidado y en un segundo plano.

Tanto más si se añade una tercera dimensión propiamente histórica (la memoria conjunta de lo que se ha hecho y padecido), en virtud de la cual las civilizaciones establecen orígenes comunes y sitúan su cuna en ámbitos determinados, de forma que, a lo largo de su desenvolvimiento, se configuran sus propios *paisajes simbólicos*; por ejemplo, resumido en pocas claves de distinto signo: la quíntaesencia de la cultura egipcia sería la fusión del río Nilo, el desierto, las pirámides y la muerte; o las calzadas y la obra pública que circundaban el Mare Nostrum, expandiendo el comercio y las leyes, lo serían de Roma. Son paisajes tópicos, nunca mejor dicho, constituidos tanto por lugares como por ideas, pero fundido todo en algo intangible que les da sentido uni-

tario, una fuerza de representación que impregna el imaginario colectivo. El hecho es que, para definir una civilización y sus gentes, no cabe separarlo analíticamente, y que la identidad usa ciertos *escenarios* e iconos que se convierten en referencia vital.

Tal vez los sujetos lo ignoran en su momento, pero el que mira el conjunto desde las tres perspectivas comentadas sí lo sabe, y ahora aún más, puesto que vivimos en la llamada *época de la información y de imágenes omnipresentes*. Aparte de eso, cabe decir que la propia individualidad emerge y se entiende hoy dentro de ese entorno tecnológico (junto a su poderosa iconografía) y no paisajístico al modo tradicional, de ahí, por ejemplo, el éxito gigantesco de las nuevas redes sociales. Sin embargo, incluso la reconfiguración perceptiva y simbólica que las mediaciones técnicas implican respecto al paisaje natural acusará las grandes modificaciones ecológicas que se avecinan (cambio climático, etc.), dado que el *paisaje simbólico* del que hablamos (ese que incluye naturaleza y cultura) es más intrincado de lo que parece a la hora de caracterizar una parcela importante de nuestra autocomprensión. Por otra parte, la ventaja de su carácter mestizo —ser algo dado y construido a la par— es que no cabe referirse como antaño a la influencia determinista de las «aguas, aires y lugares» a la hora de establecer la idiosincrasia de los pueblos y su vida social, económica y política, tal como dictaba el *Corpus hipocrático* (Glacken, 1996: 105-134), según una creencia transcultural que ha perdurado durante siglos. La clave liberadora está en que el ser humano modifica *artificialmente* cuanto le rodea por mil vías de acción. Pero dejemos la historia y retornemos a la vivencia concreta, que siempre es común y diferente.

2.2. A partir del conocido mensaje sensorial y cognitivo que nos dejó la teoría de la Gestalt sobre el estrecho lazo entre el fondo y la forma, podría generalizarse que la existencia personal es una *figura* que se recorta necesariamente contra el telón de un paisaje, despojado a la postre de camuflajes y atrezos, como muestra la literatura (Gala, 1985: 18). Este recurso estético supone que la desnudez de la vida íntima siempre está un poco vestida, pues se pertenece a un lugar cargado de significados (a veces subliminales), lo mismo que este pertenece un poco al sujeto, de manera que uno termina por encontrarse o perderse a sí mismo en alguna clase de paisaje. Las cuestiones pragmáticas o afectivas van juntas, dado que las personas son capaces de pasar de una feroz defensa del territorio (cercana a los animales) a la contemplación desinteresada del mismo, donde los variados sentidos culturales están en viaje de ida y vuelta permanente. Todo ello va calando hasta que el paisaje se convierte casi en una segunda piel, la que duele más cuando se pierde por la distancia o cuando queda herida por la destrucción. De ahí, quizá, que los seres humanos hayan incluido tantas veces a los paisajes en la evocación narrativa de su vida, como si fuera un dato irrenunciable de su destino particular.

La llamada *educación sentimental* está trufada de emociones e imágenes ligadas al medio, sea por el peso indiscutible del clima o por la configuración específica de un lugar donde siempre se puede descubrir alguna belleza. Parece

claro que nos llega muy adentro la lluvia o el sol recurrentes, el verdor o la aridez, el mar o el monte..., e incluso el cemento y el cristal, como los compañeros de viaje que siempre están ahí. Los sentidos se acostumbran a una *atmósfera* particular y poco después les sigue el corazón, sin necesidad de cargar las tintas sentimentales. Por otra parte, surge en cada ambiente un ritmo vital que une lo objetivo y lo subjetivo, ya se trate del frenesí de la gran ciudad o del ciclo más lento de la actividad fuera de ella, sin caricaturizar ninguno de los casos ni caer en juicios de valor apresurados. Quiero decir que hay demasiados tópicos románticos y/o modernizadores alrededor de este asunto, por más que la ansiedad no sea recomendable para nadie. Ciertamente, lo que importa es que, en el universo de cada persona, caben muchos pequeños mundos que, a menudo, se mezclan y se solapan, pero todos tienen un paisaje propio que ella reconoce.

Digamos que existe una gran *conexión cronotópica* que enlaza tiempos y espacios sucesivamente, un caleidoscopio de ambientes y momentos, lo que bien podría denominarse los *paisajes vitales* —propicios o no es otra cuestión—, que acogen y presionan a los humanos de distintos modos. Y todo eso deja un poso indeleble, el precipitado experiencial de ciertos reflejos, hábitos, percepciones y valores, aunque no se sabe bien *dónde* empiezan y acaban tales aspectos ni *cuándo* se cruzan sus planos. Tampoco es posible deslindar lo afectivo de lo intelectual o lo ético de lo estético, al insertar al yo en el marco de sus paisajes físicos y metafísicos, acaso entrelazados y en movimiento, esta vez entendidos como *pasajes* de tránsito imprescindibles para nutrir la personalidad a lo largo de la vida. Se trata, en fin, de un bagaje del que nadie puede desprenderse, salvo que se arranque la piel.

Veámoslo gracias al ejemplo paradigmático que proporciona Ortega y Gasset, quien se adentró por estos caminos de la reflexión sobre el paisaje con intensidad, dentro de la conocida referencia al yo y su circunstancia, como el paraguas teórico que permite entender la variante que nos ocupa:

Hay en mi obra bastantes estudios del paisaje. He sentido los campos apasionadamente, he vivido absorto en ellos, sumido en su textura de gran tapiz botánico y telúrico; he amado, he sufrido en ellos. A la verdad, sólo se ven bien los paisajes cuando han sido fondo y escenario para el dramatismo de nuestro corazón. Conforme avanza éste por la vida lleva consigo a la rastra todo el repertorio de sus antiguos paisajes esenciales como un empresario de teatro viaja con sus decoraciones y bastidores. (Ortega y Gasset, 1929: 635)

Se trata de una experiencia integral (de superficie y subterránea), absorbente, que vincula a sujeto y paisaje. En este caso, silvestre y, por tanto, lejos del *mundus* humano que mencionábamos más arriba. Es una *cronotopía* (asociaciones espacio-temporales de esta clase, frecuentes a lo largo de la vida del autor) ligada a lo más íntimo, de forma que el paisaje desborda el papel habitual de figurante o simple correlato. La reveladora metáfora del teatro (el «dramatismo» cordial corresponde a un «empresario» y hay un «repertorio» donde coinciden lo afectivo y lo paisajístico) muestra bien cómo toda persona es, al

cabo, un conjunto de *personajes* fundamentales y, por tanto, el creador trahumante de su propia empresa vital, desarrollada en algunos escenarios o «paisajes esenciales» que no puede olvidar.

Semejante vivencia del paisaje es mucho más que una mera ocasión para el solaz efímero y pasa a convertirse —tras la salida *fuera* de los lugares habituales— en el desencadenante de aprendizajes y recogimientos, hasta el punto de que nadie un poco sensible parece inmune a ello. Más allá de los avatares particulares, parece una oportunidad casi universal para establecer el diálogo consigo mismo a través de la mediación del paisaje, convertido en un rodeo fecundo para encontrarse y meditar. Como tantas veces, tomar distancia respecto a lo rutinario permite una mejor perspectiva sobre lo propio, más si la comunicación especular del adentro y el afuera acontece en un marco placentero y sosegado, aunque no convenga reducirlo ni mucho menos al célebre modelo pastoril. Lo que Ortega remacha es la profunda convergencia de lo biográfico con lo filosófico del asunto: el paisaje es uno de los hilos importantes con que se teje la vida, como el tapiz único que incluye lugares, emociones e ideas.

3. Lo cultural: naturaleza e historia

Que todo lo humano es cultural a la vez que biológico siempre debe ser tenido en cuenta (Espinosa, 2007a), como el hecho mismo de que la experiencia humana está siempre mediada por innumerables símbolos y sólo hay paisaje para quien lo mira. El territorio existe con independencia del sujeto, claro está, pero eso que denominamos *paisaje* es una noción sometida a los avatares del devenir categorizador de las sociedades. Ahí se condensa la relación entre naturaleza e historia de modo privilegiado, ya se trate de un paisaje virgen o modificado por la mano del hombre. Es la síntesis biunívoca de lo dado y lo construido, sea por medio de la descripción, los actos transformadores, la representación artística, la narración, etc., combinados en múltiples formas y grados. Digamos que todo paisaje —como muchas otras nociones— responde a dos polos de un mismo continuo (la sintaxis y la semántica), es decir, una estructura que refleja de manera inteligible lo que aparece ante nosotros y una dotación convencional de significados diversos, como ya sabemos. Lo que ocurre ahora es que vamos a considerar ambos planos a través de ejemplos objetivados en las distintas tradiciones, en cuyo repertorio el sujeto elige.

Se podrá decir que hay momentos en los que la conciencia simbólica parece en suspenso, como si el paisaje se impusiera por sí solo y adquiriera una fuerza autónoma, adueñándose del sujeto a través de la armonía, la admiración o el estupor que es capaz de provocar. En este caso, estaríamos cerca de lo que se ha llamado *sublime* y que alude a lo incatalogable en general, como si la contemplación de ese prodigio rompiera y superara la usual dicotomía del sujeto que califica y el objeto paciente. Pero no cabe indagar ahora en algo que se caracteriza por ser inefable y ajeno a lo común antropológico, cosa que requeriría estudios concretos de tipo místico y/o estético, aunque sirva hacer referencia a

ello para establecer contrastes que iluminen nuestro asunto. Quede la constatación de que la experiencia humana puede llegar más lejos de lo que la subjetividad ordinaria y el lenguaje presentan, algo situado, por tanto, allende la esfera intersubjetiva.

3.1. La mixtura de naturaleza e historia encuentra en el paisaje un ejemplo privilegiado (no abstracto) para combinar lo que permanece y lo que cambia, pues hay en él un cariz de estabilidad frente al flujo evanescente del tiempo (es el *mismo* paisaje), a la vez que encierra mutaciones, bien porque haya sido alterado (por la mano del hombre, por los cambios estacionales, etc.) o por la transformación íntima de quien lo observa. Es como si el paisaje sirviera de patrón de medida para la vida humana, dentro de un rango temporal que está mucho más acá de las eras cósmicas y geológicas, adecuado a la hora de discernir entre la repetición de los ciclos ecológicos básicamente iguales o el cambio lineal de cierta envergadura que demanda nuevas explicaciones históricas o biográficas. Los paisajes suelen ser contextos a escala, marcos de referencia elocuentes por sí mismos e indicadores transversales de la propia creatividad humana: son los espejos de lo que perdura o no en el mundo, pero también de nuestra teoría y praxis (cómo los vemos y actuamos sobre ellos o por qué dejamos de hacerlo). Quiero decir, en fin, que hablan del sujeto colectivo que se manifiesta mediante las mil formas de la cultura en sentido sincrónico y diacrónico.

La humanidad se ve reflejada en ese retrato, paradójicamente impreso en lo que no es humano —como el negativo de una fotografía que luego se revela—, con un efecto que trasciende cualquier aspecto concreto de actividad (utilitaria, estética, etc.) para constituirse en la suma de todos ellos. Lo que está detrás de la *definición* de un paisaje es nada menos que un estilo de vida, unos intereses y unos valores, unos prejuicios y unas creencias, unas ideas y unas técnicas..., las relaciones profundas que dan lugar a la sintaxis y a la semántica mencionadas, en cada época de una manera única, pero con combinaciones y perspectivas variadas. Basta pensar en el papel histórico de la agricultura, la minería, las obras públicas, las vías de comunicación, la intervención paisajística propiamente dicha, etc., para comprender la importancia de lo que se llama *paisaje antropogénico* como nexo entre territorio y cultura.

Ni que decir tiene que el resultado es un cúmulo de información (relativa a dimensiones simultáneas y procesuales, explícita e implícita, denotativa y connotativa), que no debe ser olvidada en la reflexión filosófica. Y de nuevo Ortega ofrece una lectura sintética haciendo converger esas vertientes dentro de un marco teórico perspectivista: «El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración» (Ortega, 1916). Aquí la intersección ya aludida de lo físico y lo metafísico es paradigmática, por así decir: todo lo paisajístico se presenta mediante diferentes tipos de perspectivas que interactúan, cuyo resultado es la sinergia entre la percepción de los objetos, la aplicación de las ideas y las valoraciones correspondientes. Por eso puede decirse que hay un proceso de *inte-*

gración de relaciones y significados, lo que convierte a la noción de paisaje en algo unitario y totalizador, hasta el punto de que «la razón geográfica del lugar» influye tanto en el estilo de vida, que puede concluirse que hay una razón topográfica que forma parte de la «razón vital» (Paredes, 1998: 154, 171 y 177). Y todo ello se predica tanto de un sujeto particular como de una cultura, pues aquel siempre expresa a esta en mayor o menor medida.

3.2. Que la sensibilidad personal y colectiva hacia el paisaje se plasma —a la par que es educada por ella— en aspectos culturales queda muy claro en la historia del arte, especialmente a través de la pintura. Un mero recuento de algunos rasgos y épocas así lo acredita: el tono bucólico y pastoril del paisajismo inaugurado en Roma tendrá amplio seguimiento en otras épocas, la grandeza indomable de la naturaleza en la tradición china sirve para subrayar la pequeñez de un hombre que le pertenece, la creciente urbanización —en buena medida geométrica— del entorno propia de la modernidad expresa la potencia domesticadora de la inteligencia humana y de una técnica voraz, mientras que la rehabilitación de lo *salvaje*, característica de la *atmósfera* romántica, apunta a lo contrario y a la huida de las convenciones, hasta desembocar en la disolución impresionista de los perfiles gracias a los juegos de luces, casi de camino hacia la abstracción paisajista más reciente que opera la dislocación de formas y tal vez de los propios estados de ánimo, definitivamente sublimados.

En estos u otros casos, la representación pictórica alude a patrones estéticos que definen toda una forma de ver el mundo (en los que ahora no cabe entrar), llena de vivencias que convierten al paisaje en algo tranquilo y medido o violento e ingobernable, inmenso o acotado, artificioso o agreste sin más. El arte retrata el diálogo multifacético entre naturaleza e historia, mostrando en ocasiones una relación de conformidad entre el orden macrocósmico y el microcósmico, bien sea desde una actitud de conocimiento y poder por parte del hombre o sólo admirada y contemplativa, pero siempre cabalgando los ritmos profundos de la realidad que el paisaje encarna. Sin embargo, también puede connotar rebeldía, sobrecoimiento e incluso exasperación cuando se quiebran las líneas y se traspasa la superficie figurativa para indagar en los abismos telúricos de lo informe. Obviamente, coinciden en ello el orden y el caos que atraviesan a sujeto y objeto o, si se prefiere, lo apolíneo y lo dionisiaco, la luz y la sombra, que troquelan ese diálogo sin remedio.

Tampoco es tan extraño —en otro orden de cosas— que la reflexión desemboque en la espiritualidad como síntesis paradigmática de lo natural e histórico, ni que se hayan establecido asociaciones entre paisajes, climas, culturas y religiones. Tal es el caso del estudioso japonés Tetsuro Watsuji, quien subraya la importancia del medio ambiente y distingue tres grandes tipos que podríamos llamar *ecorreligiosos* mediante las siguientes conexiones:

- a) El clima monzónico es generador de exhuberancia y llamaría a sacralizar la naturaleza y a una actitud de homenaje distendido hacia lo divino, como ocurre en Asia.

- b) La aridez del clima desértico, en cambio, induciría a buscar la salvación en lo trascendente (en lugar de la pobre naturaleza inmanente) y a traducir ese rigor en obediencia absoluta y fiero proselitismo, a la manera monoteísta del judaísmo y el islam.
- c) El clima templado, característico de un entorno amable como el de la dehesa, sería, en cambio, propicio a la contemplación racional y a la tolerancia, según la pauta marcada por la Grecia clásica (Watsuji, 2007).

Por supuesto que no hace falta tomar esta teoría al pie de la letra, pero quedan en el aire unos vínculos parcialmente verosímiles entre algunos de esos factores, a condición de que se incluyan otros elementos históricos y no se haga una lectura determinista.

De vuelta al tronco común del discurso, cuando los llamados *expertos* hablan del *horizonte antrópico* para referirse en concreto a las modificaciones técnicas del suelo, acaso debería completarse el panorama —en términos antropológicos— con la dimensión espiritual de un *horizonte de sentido*. Así como en el ser humano se distinguen (sin caer por ello en el dualismo) un plano corpóreo y otro mental, así también podría proyectarse analógicamente al paisaje la misma diferenciación en el seno de una sola realidad. La acción del hombre se convierte en otra fuerza natural más (que erosiona, transporta o sedimenta materiales, pongamos por caso), pero lo hace al servicio de unas necesidades, ideas y creencias que confieren sentido a la faena. Luego lo pragmático, lo valorativo, lo estético e incluso lo religioso vuelven a darse la mano de manera privilegiada en este ámbito. En definitiva, hay un *estilo de vida* construido en torno a ciertas condiciones ambientales, en la acepción más amplia y profunda del término, y a sus implicaciones de toda clase para la producción y la supervivencia, los ideales y la organización social más adecuada, las normas y los fines derivados, etc., según ha puesto de manifiesto la denominada *antropología ecológica* (Harris, 1995; Diamond, 2006). El paisaje es, en fin, uno de los ingredientes destacados de ese complejo de circunstancias naturales y artificiales (hartamente imbricadas a lo largo de la historia) que llamamos *mundo*.

4. Lo vital: la *carne* común del mundo

Tomo prestado y uso libremente el concepto de *carne del mundo* de Maurice Merleau-Ponty (1970), con menor tono ontologizante y abstracto, para referirme a la textura común de cuanto existe: en algún sentido, toda realidad natural forma parte del mismo gran cuerpo y los paisajes son la piel que lo envuelve. No se trata de adoptar una postura organicista, claro está, sino de insistir en la fuerza conectiva del paisaje a poco que se le conceda un papel mediador (de *interfaz* se dice ahora) entre los fundamentos geobiofísicos que sostienen a la vida y la comprensión histórica de su interdependencia con el artificio humano. Es la superficie visible donde emerge el estado general del sistema, por decirlo así, una suerte de espejo del conjunto donde observamos los cambios profun-

dos a lo largo del tiempo, por ejemplo, en relación con los glaciares, los bosques o los ríos. El paisaje nos habla a escala humana de la complejidad de la biosfera y de la conexión entre lo global y lo local, lo macro y lo micro: es la mónada y el botón de muestra que habla de los grandes procesos desde los puntos de vista particulares de los diferentes ecosistemas. Y haríamos bien en mirarlo con atención, a la vista de lo que está sucediendo en el planeta, pero no sólo con alarma justificada, sino también con placer reflexivo en otros casos.

4.1. Una de las formas más apropiadas para hacerlo de manera conjunta es la llamada *estética ecológica* y su propuesta de unificar la percepción de naturaleza y cultura a través del arte. Una vez sentado que el paisaje percibido incluye ideas y valores ligados a una situación concreta en el espacio y el tiempo (*place identity*), no es difícil aceptar que el arte puede influir en la concepción del mundo donde tiene lugar aquella mirada (Prigann, 2000: 39-40). Aquí no basta con captar el entorno —como veíamos más arriba— de acuerdo con unos parámetros culturales, sino que hay que modificarlo mediante intervenciones que ayudan a entender un determinado problema; por ejemplo: la inclusión de reveladoras composiciones plásticas en el marco de una vieja excavación minera que ha devastado el paisaje, o contribuyendo a la modificación decorativa de una antigua fábrica, o mediante el acompañamiento de un río contaminado con objetos en sus orillas. Más allá o más acá del *land art*, hay un hueco donde la acción estética simboliza otro modo de habitar e interactuar con la Tierra, al margen de las habituales abstracciones cuantitativas y utilitarias.

No menos interesante es recuperar la medida antropológica del cuerpo humano, arraigado en un paisaje, cobijado así entre los inmensos límites de la Tierra y el cielo: «Una estética ecológica tiene su punto angular, su centro definitivo, en la orientación a lo humano. La poesía, en expansión, del espacio es un eco de nuestra experiencia corporal. El paisaje es el espacio de la percepción de nuestro cuerpo [...] nuestro cuerpo en el cuerpo del mundo» (Prigann, 2000: 42). Digamos que, desde el propio cuerpo, se accede de manera fluida al paisaje y, desde éste, al medio ambiente en general, hasta desembocar en el planeta como un todo e incluso en el universo (la bóveda celeste que permanece, sea cual fuere el suelo que pisemos), cual muñecas rusas o escalas de composición no meramente formales sino vividas, pues el impulso artístico permite prolongar unas instancias en otras, sin solución de continuidad, sea mediante creaciones tangibles o imaginarias.

Dicho de manera más genérica, la corporalidad es nuestra forma de situarnos y encajar en lo real, a lo que se suma la opción de embellecerlo o, al menos, percibirlo por vías insospechadas. Así como el propio Merleau-Ponty hablaba de la inserción fenomenológica radical en el mundo gracias al anclaje preconciente (o pretético) del cuerpo humano y sus dispositivos cinéticos o sensoriales (Merleau-Ponty, 1975), así ahora podemos añadir el muy deliberado producto estético —tomado en sentido amplio— de un cuerpo generador de herramientas y de obras de arte que se siente parte de un paisaje. No en vano,

las viejas casas o molinos, los ropajes, los objetos rústicos (utillaje, aperos, mobiliario, etc.) acaban por convertirse en piezas con carga estética que hablan de los estilos de vida apegados al entorno que los engendraron. Aquellos que llevaban a cabo una explotación sostenible del medio en la mayoría de los casos y que, aún dentro de su dureza, sabían leer los signos de la Tierra e identificarse con un paisaje.

4.2. Junto a este reconocimiento de la vida sobre la base de una corporalidad común a sujeto y mundo, puede ser conveniente añadir algunas notas complementarias sobre lugares y paisajes específicamente humanos. Quiere decirse que la integración de las diferentes esferas de lo vital —tomando al paisaje como punto de apoyo— se viste ahora con tonos más sociales (*nomos*) que físicos (*physis*), aún dando por hecho que son recíprocos, y por ello se trata de espacios más artificiales y reglados de cara a la acción compartida. Ahora no primaría la naturalización de la existencia, sino la humanización de la naturaleza, valga el contraste.

Así, más tarde (para comparar), podremos adscribir o no a los paisajes los mismos rasgos que convierten en relevantes para la vida humana a ciertos *lugares* en razón del espacio, la cultura, la lengua, etc., según indica Marc Augé:

- a) Por ser identificativos para las personas o los grupos, como el lugar de origen.
- b) Ser la sede o la expresión en sí mismos de relaciones fácticas importantes para el colectivo, como la residencia.
- c) Tener carácter histórico, por ejemplo: los monumentos.

Es patente, entonces, que estos ámbitos tienen una significación poderosa que incluye aspectos relativos a la raíz, al desenvolvimiento y a la trayectoria de unos sujetos. De ahí que hablar de *no lugares* implica privarlos de valor y referirse a lo que no puede ser «radicado» ni definido mediante esos vínculos que unen lo espacial con lo intersubjetivo, tal como sucede en las salas de espera de los centros de viajes, en los campos de refugiados, en estadios deportivos y centros comerciales, etc. (Augé, 1993)². En estos casos, se produce un relativo vaciamiento de sentido, una suerte de anonimato general donde no caben los nexos convencionales, una tierra de nadie ajena a la auténtica vida en comunidad, todo lo cual implica quedarse *desidentificado*.

La cuestión (además de rehumanizar esos entornos) es evitar que esta situación de indiferencia se proyecte multiplicada hacia el paisaje natural, considerado como un gigantesco no lugar, irrelevante y anónimo. Es positivo que, en él, todas las personas sean iguales y no se definan por su estatus, pero sin llevar aparejada la frecuente pérdida de responsabilidad ante lo que no es de nadie y se convierte en mera zona de paso. Por el contrario, debe promoverse su con-

2. Aunque uno también piensa en otras variables de no lugares, como las cárceles extraterritoriales tipo Guantánamo, etc.

sideración como lugar valioso en términos ecológicos, estéticos, etc. (y no solo en los espacios protegidos), precisamente por identificarse con lo común, esto es, con lo que a todos beneficia eventualmente, con independencia de los usos concretos o de su posible lejanía de las rutinas sociales, lo cual supone reforzar con toda clase de significados identificatorios a los espacios naturales y al paisaje inherente, lo que repercute en las personas que los transitan. De hecho, se cumpliría entonces mejor su función básica de prestar refugio acogedor para quienes necesitan escapar del agobio y las imposiciones de la sociedad, dentro de un anonimato bien distinto al de la deshumanización de la gran ciudad.

Para terminar

El paisaje (silvestre o urbano) resume una serie notable de hechos antropológicos y los convierte en algo unitario, además de hacerlos visibles y tangibles. En él, convergen las condiciones ecológicas y culturales, los afectos personales y los estilos de vida, las prácticas productivas y de explotación, los valores estéticos, educativos e incluso morales (al menos en sentido indirecto) que se le reconocen, etc. Lejos de incurrir en algún fundamentalismo conservacionista (no ligamos este discurso a la ecología profunda, por decirlo en breve), se busca comprender y practicar hasta las últimas consecuencias una suerte de ecoantropocentrismo en el que el tema del paisaje es abanderado y ejemplo paradigmático.

Por otro lado, parece útil tomarlo como antídoto contra la invasión creciente de las *realidades virtuales*, es decir, todo aquello que disminuye el arraigo característico de nuestra condición espacio-temporal (Espinosa, 2007b) y limita el contacto directo con la carne del mundo. Sin *tecnofobia* alguna y reconociendo las posibilidades creativas de lo virtual también en este campo, vale la pena reivindicar el efecto terapéutico —nunca mejor dicho— de poner los pies sobre la tierra y perderse en un horizonte que no se controla a golpe de clics. Quizá ya apuntaba en esta dirección sanadora Ortega y Gasset cuando decía: «Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma» (Ortega, 1906). Y es que ayudan a lograr un tipo de asentamiento menos movedido para la existencia, que incluye dimensiones personales, colectivas y ecológicas, como se ha visto. Sin paisajes, la vida pierde pie, carece de escenario y de asideros físico-simbólicos, mientras que, con ellos, encuentra un espejo y un alimento inapreciable para la sensibilidad.

Referencias bibliográficas

- AUGÉ, M. (1993). *Los no lugares: Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- DIAMOND, J. (2006). *Armas, gérmenes y acero*. Barcelona: Mondadori.
- ESPINOSA, L. (2007a). «La naturaleza bio-cultural del ser humano: El *centauro ontológico*». En: COCA, J.-R. (coord.). *Filosofía, ciencia y tecnología*. León: Universidad de León, 129-162. Contextos, 17.
- ESPINOSA, L. (2007b). «El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica». *Ágora*, 26 (2), 79-101.

- GALA, A. (1985). *Paisaje con figuras*. Madrid: Cátedra.
- GLACKEN, C. J. (1996). *Huellas en la playa de Rodas*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HARRIS, M. (1995). *Nuestra especie*. Madrid: Alianza.
- MERLEAU-PONTY, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- MORIN, E. (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1906). «La pedagogía del paisaje». En: *Moralejas*, O. C. I. Madrid, Alianza, 1983.
- (1916). «Verdad y perspectiva». En: *El espectador I*, O. C. II. Madrid: Alianza, 1983, II, 19.
- (1929). «Intimidades». En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente-Alianza, 1983, II, 635.
- (1983). *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente-Alianza.
- PAREDES, M. C. (1998). «El simbolismo del paisaje en Ortega». En: PAREDES, M. C. (ed.). *El hombre y su medio: Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 143-179.
- PRIGANN, H. (2000). «Algunas tesis para una estética ecológica basada en la integración del arte, la ecología y la economía». En: COLECTIVO. *Arte con la naturaleza: Percepción del paisaje*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura.
- WATSUJI, T. (2007). *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Sígueme.

Luciano Espinosa Rubio es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Salamanca. Ha dedicado su investigación al pensamiento de Spinoza, a la filosofía de la naturaleza en sentido histórico y sistemático (desde el paradigma ecológico y de la complejidad) y a la antropología, procurando adoptar un enfoque interdisciplinario y atento a los desafíos del presente.

Luciano Espinosa Rubio is Professor of Philosophy at the University of Salamanca. He has devoted his research to the thought of Spinoza, to a historical and systematic approach to the Philosophy of Nature (from the ecological paradigm and the notion of complexity) and to Anthropology, trying to adopt an interdisciplinary approach responsive to the challenges of the present.
