

La naturaleza separada de sí misma

Salvador Gallardo Cabrera

Pascal, en sus Pensamientos, escribió: “como la verdadera naturaleza se ha perdido, todo puede ser naturaleza”. El escritor y filósofo Salvador Gallardo Cabrera nos ofrece una meditación acerca de la fisura entre el pensamiento y la naturaleza provocada por la difuminación de los espacios, la proliferación de prótesis y dispositivos, y el adormecimiento que la modernidad ha provocado en los individuos y las sociedades frente a los hechos naturales.

LOS ESPACIOS, LA NATURALEZA

Vivimos en la era de la inflación de los espacios, en un *boom* teórico de trabajos y puntos de aplicación sobre los espacios. Tenemos nuevas cartografías: de los regímenes de signos y de los discursos, de los poderes, de los saberes y de las instituciones, de la verdad, de las formas jurídicas y del sentido, de la escritura y de la diferencia, de los equipamientos afectivos, los dispositivos, las ciudades. Tenemos un atlas para guiarnos en el nuevo mundo interconectado que modifica nuestros trayectos, nuestra convivencia, nuestro hábitat. Tenemos una nomadología, una escalometría y una rizomática para dar cuenta de nuestro mundo de vida y del afuera, del gris y loco exterior. Tenemos nuevas morfologías y herramientas para explorar los espacios, los territorios y los intercam-

biadores de las artes. Tenemos nuevas historias de las ciudades compuestas a partir de las experiencias corporales y espaciales de las personas. Nuestras interrogaciones económicas aún deben dar cuenta de los espacios que ha abierto y clausurado el capitalismo de superproducción. En las investigaciones históricas hay un giro: se trata de hacer ver de dónde viene el espacio de la geometría, de la física, cómo fluctúa el espacio de lo local, en qué medios se entretrejen las instituciones, las mentalidades, las ciencias. Tenemos una esferología para analizar la ontogénesis de los espacios humanos, de la intimidad a las macroesferas sociales, de la coexistencia en el espacio común. Tenemos una analítica espacial de las formas de subjetivación, de los cuerpos y de sus deseos.

La filosofía, se dirá, se ocupó siempre de los espacios y de la naturaleza. Michel Serres ha visto que desde



Wynn Bullock, *Stark Tree*, 1956

Aristóteles, incluso desde los presocráticos, y hasta Descartes y Leibniz por lo menos, nadie era digno del título de filósofo si no había escrito algo sobre los meteoros. Y no sólo sobre los meteoros: las observaciones sobre los movimientos de la Tierra y la mudanza en la naturaleza, los cambios de estado o de velocidad, las transiciones y los contactos entre elementos extraños, las propiedades geométricas espaciales, el orden de las coexistencias —sus límites— y las correspondencias entre las escalas; la fuerza y la materia, las tipologías constructivas y la geomorfología formaban parte indisoluble del campo filosófico. No es que la filosofía reflexionase sobre esos temas externos, sino que esos temas formaban el tejido del cuerpo filosófico. ¿Qué sucedió, entonces, entre el final del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII? ¿Cómo fue que los temas relacionados con el espacio y la naturaleza se diluyeron y desaparecieron de los discursos filosóficos? La respuesta de cajón es que la formalización y el saber de los espacios fueron absorbidos por los discursos científicos. Según Foucault, a finales del siglo XVII los nuevos conocimientos de la física teórica y experimental bloquearon los discursos filosóficos sobre la naturaleza y el espacio finito e infinito. Sí, la filosofía topó con una restricción teórica, con un lapsus, que le cerró el acceso a ese campo de intervención. Pero, ¿no habría algo en la orientación fundamental de la filosofía dominante de ese tiempo que llevase también a esa clausura? ¿No podría aventurarse la hipótesis de que fue la propia exposición trascendental del concepto de espacio de Kant la que clausuró esa dimensión para la filosofía? Al considerar al espacio como la forma de los fenómenos de los sentidos externos, como la única condición subjetiva de la sensibilidad, la intuición del espacio queda remitida siempre a una propiedad formal del sujeto. El espacio se circunscribió al mutismo dual de la representación: “nada significa la representación del espacio, si

salimos de la condición subjetiva...”, sostenía Kant. Se objetará que el tiempo, en Kant, tampoco pertenece a las cosas como determinación objetiva que provenga de la cosa misma. Pero no hay que olvidar que el tiempo no es sólo la forma de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior, sino la condición formal a priori de todos los fenómenos en general. Es, dice Kant, “la condición inmediata de nuestros fenómenos interiores y la condición mediata de los fenómenos externos”. El espacio, en cambio, sólo sirve, como condición a priori, para los fenómenos exteriores. El espacio señala así la utilidad de la conservación del sujeto como un concepto que requería suficientes elementos precisos e invariables para definir un esquema de su acaecer en el Tiempo; el espacio es una condición formal subsidiaria del tiempo. Así, la filosofía perdió la dimensión espacial y como esa dimensión constituía su afuera, la filosofía se replegó, quedó atrapada en su interioridad. Ese “mundo interior” que el hombre moderno designó, con extraña soberbia, como su característica “interioridad”.

La polémica que Kant sostuvo con Herder, a raíz de la publicación de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de este último, puede ser vista como la cresta culminante de esta desconexión. Kant pensaba que la especie humana se desenvolvía según un “plan secreto” de la naturaleza, en una línea de desarrollo progresivo, o como el despliegue de un equipamiento, pero del cual sólo podíamos hacer un correlato por analogía. Herder dibujó pacientemente los diversos hábitaculos, costumbres, creencias y obras de los pueblos de los que extrajo analogías de la naturaleza que le permitieran hacer visible el curso de la providencia en la historia humana. Para ambos, la naturaleza se había separado de sí misma y sólo podíamos seguirla oblicuamente, por medio de analogías y de conceptos aplicados al hombre. No se trata de la escisión entre hombre y naturaleza, antigua e incommensurable, sino de la separación de sí de la naturaleza misma, moderna y discontinua, por medio de la cual fue puesta al lado de lo yerto, lo inerte, como una categoría.

UN CAMINANTE DE LA NATURALEZA

Desde esa cresta alzada por una diferencia irreducible y extendida, se siguieron diversos caminos. Se buscó restaurar la alianza perdida, se soñó con la unidad, se acentuaron los extremos hasta el absoluto, se quiso mostrar a la naturaleza en su plenitud, con sus fuerzas atemorizantes y discordantes. En un camino de herradura, subsidiario de las carreteras principales y de las vías de ferrocarril, en el extrarradio de la ciudad de Concord y de la Universidad de Harvard, justo en las comisuras del bosque y el lago de Walden, Henry David Thoreau ensayó

una experimentación diferente: hacer una inflexión sobre sí, dislocar los espacios constituidos a su alrededor, y convertirse en un caminante de la naturaleza. “Vivir una vida primitiva y de exploración”, explicaba, “aunque en el centro de una civilización, sólo para aprender cuáles son las más importantes necesidades de la vida y cuáles fueron los métodos que se han utilizado para cubrirlas...”.

Otros filósofos habían buscado crear una interferencia en el orden establecido de la ciudad. Diógenes el cínico, por privación extrema, por despojamiento progresivo, en el borde de la ciudad, plantó su hábitat minúsculo, la caseta de un perro, la curvatura de un tonel transformado en límite que enfrenta a la ciudad entera, un jirón ondulado que tiene la potencia de una frontera contra la desmesura. O la tienda de campaña estoica desde donde Marco Aurelio dirige el destino de una institución mundial justo en el *limes* que separa de la barbarie. A esa tienda, plantada en la tierra de nadie, vestigio púrpura del esplendor de todo un imperio, vuelve por las noches un filósofo estoico para practicar sus ejercicios de autodisciplina y hacer el recuento escrito del día.

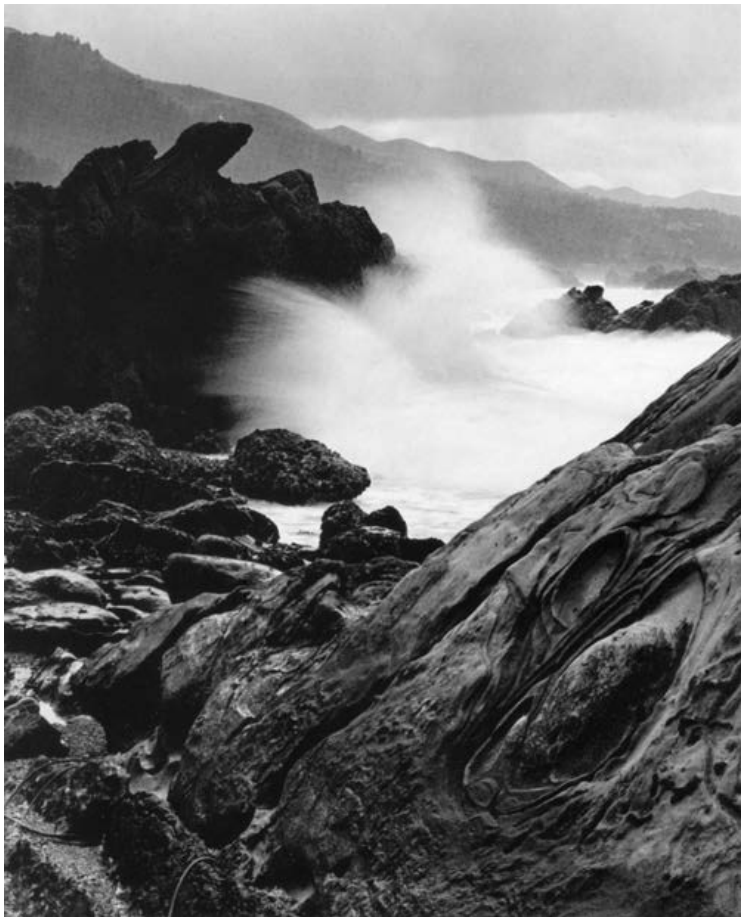
La experimentación de Thoreau no tiene ese grado de ejemplaridad heroica. La cabaña de Walden estaba en la ladera de una colina, al borde del gran bosque, en medio de pinos y nogales, a media docena de varas del lago, pero no hay ningún afán bucólico en ese emboscamiento. Thoreau no construye una cabaña para retirarse de la sociedad, sino plantea una contracabaña de resistencia; lo que busca es generar una economía vital, salir de lo socialmente aceptable y marcar una resistencia a las instituciones, a la autoridad del saber universitario, por medio de la creación de una nueva manera de gobernarse a sí mismo. ¿Cómo hacerlo? La experimentación de Thoreau funciona por ondulaciones como las que rizan el lago de Walden. Unas amplifican: aprender a despertar, por ejemplo, hacer del día una mañana perpetua, seguir con vigor, atención y pensamientos flexibles el camino del sol. “Estar despierto es estar vivo”, escribió Thoreau, “debemos aprender a despertarnos de nuevo y mantenernos despiertos, no con ayuda mecánica, sino por la infinita expectación del amanecer...”. La sociedad nos quiere dormidos o somnolientos; quiere que despertemos sólo cuando ella nos lo indica: al sonido de la sirena de la fábrica, al repique de la campana de la iglesia. La única reforma moral valiosa es la de esforzarse para quitarnos ese sueño de encima. Despertar permite alterar la cualidad de un día, volverlo hacia nosotros, y ésa “es la más elevada de las artes”. Otras ondulaciones buscan lo elemental, son ondulaciones que se expanden por despojamiento: aprender a vivir con simplicidad, independencia, confianza, ser lo suficientemente hábiles para desear poco, dejar de ser el capaz de nuestra propia esclavitud. “Un hombre es rico”, explicaba Thoreau, “de acuerdo al número de cosas de



Wynn Bullock, *Driftwood*, 1951

que puede prescindir y cubriendo sus necesidades por sus propios medios”. Luego están las ondulaciones que se prolongan en otras: examinar las autoridades-resistir-plantear un límite al estado-desobedecerlo-mantenerse al margen. Un margen ondulatorio él mismo que permite cambiar de estrategia y de camino, que no se congela en la reverencia a los espacios constituidos —aunque fuesen los que nosotros habíamos creado—, que nos permite abandonar la ciudad un día y hacer el experimento de los bosques, y dejarlo al otro día por una razón tan buena como la que se tuvo para ir a ellos: para ensayar otras vidas, nuevas ondulaciones. Para mantener la expectación del amanecer.

Lo decisivo es que las ondulaciones replican la fuerza sin límites y la expansión de la naturaleza, su capacidad para admitir más de un orden de cosas, sus cambios continuos, su elementaridad y desnudez, su economía vital y su elasticidad, su carencia de moralidad, su salud e intensidad. ¿Replican? ¿Trazan una analogía, hacen *como* la naturaleza? No, la audacia filosófica de Thoreau es que crea un espacio de incorporación entre las ondulaciones de construcción de uno mismo, la naturaleza y la vida. La vida enhebra a la naturaleza con el mundo humano. No se trata, por supuesto, de una entidad metafísica que ligue o de una esencia que hermane, sino de una potencia transindividual, un intercambiador en modulación constante. “Fui a los bosques”, señala Thoreau como quien camina al escribir, “porque quería vivir deliberadamente, enfrentarme sólo a los hechos esenciales de la vida y ver si podía aprender lo que la vida tenía que enseñar... quería vivir con profundidad y absorber toda la médula de la vida, vivir de manera tan severa como para eliminar cuanto no fuera la vida...”. Así, el experimento de vida de Thoreau en Walden, esas ondulaciones que lo mantienen despierto, aprendiendo a hacer del despojamiento una fuerza que irradia resis-



Wynn Bullock, *Point Lobos, Wave*, 1958

tencia, desobediencia y afirmación, le permiten convertirse en un caminante de la naturaleza que habita el mundo como si fuera una tienda de campaña, atravesando los valles, cruzando las planicies o trepando a las cimas de las montañas. La naturaleza ha salido de su enjambamiento moderno y se ha transformado en un espacio en devenir. El caminante ha dejado de ser herramienta de sus herramientas, y se ha transfigurado en alguien que camina con potencia de vida por la naturaleza sin medidas.

VIVIR EN ESPACIOS, LA NATURALEZA DESPLEGADA

En el mismo siglo XIX hubo otros ensayos que buscaron sacar del sopor moderno a la naturaleza y a los espacios. La persecución de la luz que emprendieron los impresionistas, las arquitecturas filosóficas de Fourier, los trazos de Butler para desechar la conciencia, la crítica al mundo fantasmal de Stirner, las teorías transformistas de Lamarck y la teoría de la evolución de Darwin, las teorías geológicas de Lylell, los martillazos nietzscheanos contra la interioridad. No hay que pensar que estos ensayos fueron dispuestos siempre desde una postura artística, filosófica o científica “dura”. Una simple casa de campo puede disponerse como espacio móvil, transformable, según lo requiera el desmontaje paródico de los saberes de una época, tal como lo muestra Flaubert en

Bouvard y Pécuchet. O la oficina que Melville creó para alojar a Bartleby, el escribiente. Con razón nos sorprendemos del poder desestabilizador que puede alcanzar una frase simple: “preferiría no hacerlo”, pero, ¿nos hemos detenido en la disposición espacial de esa oficina que Bartleby reacondiciona como su madriguera de noche? ¿Con qué economía de medios riza y quiebra el espacio institucional de una oficina dedicada a las transacciones legales e instaura, imperceptiblemente, un espacio diferencial de resistencia, una especie de madriguera que tiene como soporte su propio escritorio! (Por cierto, ¿cómo es, si no es porque dan cuenta de las resquebrajaduras del espacio del saber clásico, que tanto Bouvard y Pécuchet como Bartleby sean copistas, escribientes?).

Los espacios irradian ahora nuestros trayectos y nuestras experimentaciones filosóficas. ¿Empujada desde qué necesidad insistente la filosofía está atravesada hoy por la dimensión espacial? ¿Es una moda francesa que se extendió por todas partes con ese dilatado énfasis en el estilo? ¿Una fluctuación que proviene de la literatura y de la arquitectura, un resplandor sin costuras filosóficas, por tanto? ¿Se trata de una estrategia meramente discursiva que trampea con sofismas abigarrados y nos hace guiños por medio de una jerga suntuosa pero vana? ¿O, por el contrario, las experimentaciones desde los espacios representan la posibilidad de una filosofía creativa, no reflexiva, ni contemplativa ni comunicativa, descentrada de la crítica de lo negativo, en camino de una naturaleza desplegada, puesta en movimiento entre la exterioridad de las fuerzas y de las relaciones, y el desprecio por la interioridad? De esa irradiación de los espacios y la naturaleza proviene *El contrato natural*, la obra en la que Michel Serres ha mostrado cómo la modernidad fue negligente con respecto de la naturaleza y de los espacios y cómo, por esa negligencia, perdimos “el lazo que nos ata al mundo, el que enlaza el tiempo que pasa y transcurre y el tiempo que hace, el que pone en relación las ciencias sociales y las del universo, la historia y la geografía, el derecho y la naturaleza, la política y la física...”. Hoy, en un flujo de lazos múltiples, la naturaleza se despliega de nuevo en un espacio que exige conexiones creativas con nuestros modos de subjetivización y el *socius* mutante. ¿Lograremos torcer, rizar, zafarnos del influjo y la seducción de la *línea terminal* que volatiza nuestros saberes, nuestros trayectos, nuestros afectos e imanta nuestras investigaciones científicas; que nos estupidiza con el *glamour* reaccionario de los milenarismos, las catástrofes y las capitulaciones? ¿Podremos crear un espacio de incorporación híbrido, multiforme, capaz no sólo de detener la polución del mundo, sino de articular una nueva relación desde el que la naturaleza pueda desplegarse?

Las preguntas son espacios. La vía Thoreau del mundo despierto. **u**